

У. К. Ч. ГАТРИ



ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ТОМ I

РАННИЕ
ДОСОКРАТИКИ
И ПИФАГОРЕЙЦЫ

*Перевод с английского
под редакцией Л. Я. Жмудя*



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2015

Гатри У. К. Ч.

Г23 История греческой философии в 6 т. Т. I: Ранние досократики и пифагорейцы / Пер. с англ. под ред. и с прим. Л. Я. Жмудя. — СПб.: «Владимир Даль», 2015. — 863 с.

ISBN 978-5-93615-157-6

Шеститомная «История греческой философии» профессора Кембриджского университета Уильяма Гатри (1906–1981) завоевала мировое признание. Среди наиболее ярких достоинств этой работы — охват огромного диапазона античной литературы и современных исследований, выдержанность суждений, ясность и точность английской прозы. Первый из шести томов посвящен ранним досократикам — милетской школе, пифагорейцам, Ксенофану и Гераклиту.

Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех интересующихся древнегреческой философией.

**УДК 1
ББК 87**

© Cambridge University Press, 1962

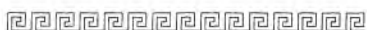
© Издательство «Владимир Даль»,
2015

© Л. Я. Жмудя, статья, примечания,
2015

© П. Палей, оформление, 2015

ISBN 0-521-29420-7 (англ.)

ISBN 978-5-93615-157-6 (рус.)



Уильям Гатри и его «История греческой философии»

I

Русский читатель, впервые открывающий для себя «Историю греческой философии» кембриджского исследователя античной религии и философии Уильяма Кита Гатри, получает доступ к классическому труду, хорошо известному знатокам и любителям древнегреческой мысли. Шеститомная история философии Гатри издавалась в 1962–1981 гг., ее первые два тома посвящены философии досократиков, третий — софистам и Сократу, следующие два рассматривали творчество Платона и Древней Академии. Выход последнего тома, «Аристотель. Исследователь», совпал со смертью автора, который не успел, ко всеобщему сожалению, охватить эллинистическую философию, как это первоначально предполагалось. Выход первого же тома принес «Истории греческой философии» широкий и совершенно заслуженный успех в англочитающем мире и за его пределами, ее многократно переиздавали и переводили на иностранные языки (испанский, хорватский, турецкий). За прошедшие полвека она стала стандарт-

ным руководством и для тех, кто впервые знакомился с философской мыслью Древней Греции от ее зарождения до наивысшего расцвета в IV в. до н. э., и для тех, кто обращался к ее систематическому изложению в ходе собственных исследований. Через эту работу прошли уже несколько поколений ученых, соглашаясь и споря с ее идеями, и несмотря на то, что в последнее десятилетие ссылки на нее в научных статьях и монографиях становятся менее частыми, свою научную и образовательную ценность *opus magnum* Гатри ничуть не утратил.

В предисловии к своей «Истории» Гатри отмечает, что последним обобщающим трудом по греческой философии на английском языке был перевод четырех томов «Греческих мыслителей» блестящего исследователя античности Теодора Гомперца (1832–1912), который начал выходить в 1901 г. (и с успехом переиздается по сей день). Труд Гатри стал, таким образом, первой — и, заметим, последней — авторской историей греческой философии на английском языке, изданной до настоящего времени. В XIX в. предшественником Гатри был выдающийся историк философии и полимат Эдуард Целлер (1814–1908), чья непревзойденная до сих пор «История греческой философии в ее историческом развитии» в восьми томах была переведена на английский язык в 1880-е годы. Все появившиеся после Гатри истории греческой философии на основных европейских языках носили более обзорный характер, были более ограничены тематически и хронологически либо создавались международным коллективом признанных специалистов в своих областях. В этом смысле Гатри остается последним из гигантов, которые были способны представить в доступной для неспециалиста форме оригинальный синтез исследования источников и критического усвоения научной литературы, относящихся к самому творческому периоду греческой философии.



При этом Гатри удалось соединить многие ценные качества его немецких предшественников. История Целлера была адресована специалистам, поэтому десятки ее страниц состоят всего из одной-двух строк текста, а остальное пространство предоставлено огромным примечаниям с разбором частных проблем и греческих текстов. Мастерски написанные портреты греческих философов Гомперца предназначались для «широкого круга интеллигентных читателей» и потому не подразумевали обсуждения деталей и специальных вопросов. Перед Гатри издательство Кембриджского университета сразу же поставило условие, продиктованное, видимо, коммерческими соображениями: основной текст книги не должен требовать знания греческого языка. Это существенно ограничило свободу автора, но, как нередко бывает с ограничениями, придало его труду новое качество. Сведя всю филологию в сноски и обширные приложения, предназначенные для профессионалов, Гатри нимало не снизил качества своей научной работы, сделав ее в то же время доступной для студентов и широкой образованной публики, которые иначе бы обращались к гораздо более поверхностным сочинениям, заимствующим материал в основном из вторых рук и не обладающим целостной авторской концепцией¹.

По старой традиции, пока еще, увы, не преодоленной, выдающиеся произведения научной литературы доходят до русского читателя с опозданием, иногда весьма значительным. Но и в этом обстоятельстве можно усмотреть некоторые преимущества. «История греческой философии» Гатри — это не модный бестселлер, который через десять лет, возможно, будет забыт, а принятый профессиональным сообществом и прове-

¹ По собственному опыту могу сказать, что чтение Гатри на втором курсе университета чрезвычайно расширило мой горизонт греческой философии, требуя в то же время, как хорошая английская проза, постоянных упражнений в языке.

ренный временем ученый труд. У нас есть возможность рассматривать этот труд на расстоянии, исторически, причем сразу в нескольких аспектах: с одной стороны, полувековую историю его рецепции, которую необходимо учитывать при восприятии и оценке, с другой — еще более важную историю его формирования. Ведь идеи и теории, составляющие основу этой книги, начали складываться у Гатри не в 1956 г., когда издательство Кембриджского университета обратилось к нему с предложением написать полную историю греческой философии, а гораздо раньше, начиная, по крайней мере, с его студенческих лет, и продолжали формироваться в течение всей последующей жизни. В основных предпосылках и предпочтениях Гатри как историка античной мысли, равно как и в трактовке им отдельных философов и школ, без труда можно узнать взгляды его учителей и учителей его учителей. Чтобы представить себе интеллектуальную атмосферу, в которой Гатри формировался как филолог-классик и исследователь античности, нужно вернуться на сто лет назад.

II

Уильям Кит Чемберс Гатри родился в Лондоне в 1906 г.; оба его родителя были шотландцами по происхождению¹. Отец в юности готовился стать священнослужителем, и хотя проработал всю жизнь в Вестминстерском банке в Лондоне, душой был более всего привязан к пресвитерианской церкви в Клэпеме, районе на юге Лондона. Семья Гатри, где помимо него

¹ В освещении биографии Гатри я опираюсь на статью: *Lloyd G. E. R. William Keith Chambers Guthrie. 1906–1981 // Proceedings of the British Academy. Vol. LXVII. London, 1982. P. 561–577.*

была еще старшая сестра Кэтрин, впоследствии также филолог-классик, придавала особое значение христианским ценностям и идеалам, приверженность к которым Гатри сохранял всю жизнь. Среднее образование Кит Гатри получил в Далвич-колледже, старинной лондонской школе для мальчиков (основана в 1619 г.), с традиционно сильным преподаванием классических языков. Благодаря своим успехам в греческом и латыни Кит по окончании школы получил стипендию в Тринити-колледже Кембриджского университета и начал учебу в 1925 г. Судя по многочисленным наградам, полученным им за годы обучения в университете, включая медаль канцлера по классической филологии, Кит Гатри был блестящим студентом; научные занятия были его главным делом, увлечение же политикой, весьма модное тогда в Кембридже, его не затронуло.

Среди его преподавателей и наставников были знаток и издатель Софокла А. Ч. Пирсон, один из самых выдающийся английских классиков А. Э. Хаусмен, который прославился изданиями римских поэтов и беспощадной критикой менее даровитых коллег, издатель и переводчик Платона Р. Хакфорт. Особый интерес Гатри вызвал историк греческой религии Артур Б. Кук, автор огромной трехтомной монографии о Зевсе, принадлежавший к очень известной в первой трети XX в. группе кембриджских ритуалистов. Помимо Гильберта Мюррея и Джейн Харрисон, в нее входил и историк греческой философии Фрэнсис Макдональд Корнфорд (1874–1943), чьи лекции по раннегреческой философии произвели на юного Гатри глубокое, надолго сохранившееся впечатление:

Те из нас, кто мог слушать его лекции о досократиках, постоянно сожалеют, что он умер, не завершив книги, полностью посвященной им. Эти лекции давали особое ощущение умственного здоровья, которое приходит, когда следуешь искусному и мастерски сплетенному ходу

аргументации, по необходимости сложному, но всегда ясному¹.

Корнфорд стал его главным учителем в Кембридже и другом на всю жизнь.

Кембриджские ритуалисты были учениками и последователями Джеймса Фрэзера (1854–1941), знаменитого антрополога и религиоведа, автора всемирно известной «Золотой ветви» (1890), на десятилетия определившей подходы науки к изучению религии и мифологии². Фрэзер, как и Корнфорд, был выпускником и многолетним преподавателем Тринити-колледжа и, таким образом, важной частью того интеллектуального фона, на котором формировался молодой Гатри. Подобно другим пионерам социологии и антропологии XIX в., Фрэзер делил человеческую историю на три этапа: в первобытную эпоху мировоззрение и поведение человека определяла магия, понимаемая Фрэзером как действия людей, которые основываются на «неправильном рассуждении» и пытаются управлять событиями и явлениями с помощью ритуалов. Умственной и словесной формой выражения магических ритуалов был миф. В исторической древности, включавшей в себя и античность, магия была заменена религией, предполагавшей действие стоящих над человеком сознательных и персонализированных сил — сверхъестественных существ. Наконец, в современную эпоху религию сменила наука, являющаяся правильным применением тех интеллектуальных операций, которые магия

¹ *Cornford F. M. The Unwritten Philosophy and Other Essays / Ed. with an introductory memoir by W. K. C. Guthrie. Cambridge, 1950. P. 15.*

² См.: *Ackerman R. The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists. New York; London, 1991; William M. Calder III / Ed. The Cambridge Ritualists Reconsidered. Atlanta, 1991.*

использовала ошибочно, а именно — ассоциации идей по сходству и по смежности. Наука, таким образом, родственна магии, но гораздо более эффективна, чем последняя. Эта спекулятивная схема была во многом вдохновлена дарвиновской теорией эволюции, одной из главных действующих сил науки викторианского периода.

Кембриджские ритуалисты предприняли первую и потому полную энтузиазма попытку применить данные сравнительной эволюционной антропологии (Фрэзер), теории религии (Дюркгейм, Леви-Брюль) и психологии, в частности психоанализа (Фрейд, Юнг), для объяснения скрытых основ античной культуры, используя аналогии, взятые из других культур и дисциплин, в качестве доказательств. Это предопределило их широкую известность, в том числе и за пределами классической филологии, а затем и быстрое забвение их теорий. Дело не в том, что на фоне победоносного проникновения эволюционного метода в гуманитарные и социальные науки ритуалисты проводили смелые параллели между греческой религией и австралийским тотемизмом (хотя тогда это скандализовало многих), а в том, что эти параллели были неубедительны. Харрисон доказывала, что матриархат был источником греческой культуры, Мюррей учил, что вещи, поражающие нас в «Гамлете» и «Агамемноне», принадлежат к древним магическим ритуалам, которые пять тысяч лет назад побуждали наших предков плясать ночи напролет и разрывать на куски животных и людей. Корнфорд, исходя из трехчастной схемы Фрэзера, видел в магических ритуалах важнейший источник развития мифологии, религии, философии, литературы и искусства Древней Греции. Так, космогония Анаксимандра отражала, на его взгляд, ближневосточный космогонический миф, а он, в свою очередь, был порождением древнего новогоднего ритуала, совершаемого обожествленным царем (см. «Золо-

тую ветвь»)¹. Отказ досократиков от антропоморфных богов является повторным открытием тех безличных универсальных функций, которые были задействованы в магических ритуалах, а на новом этапе предопределили проблемы, занимавшие раннегреческих философов, например происхождение миропорядка. Этому процессу Корнфорд посвятил свою раннюю, прославившую его книгу «От религии к философии. Происхождение западной мысли» (1912), те же проблемы, хотя и с несколько иных позиций, он рассматривал в своих поздних трудах, опубликованных уже после его смерти: «Неписаная философия и другие эссе» (1950) и «Principium Sapientiae. Происхождение греческой философской мысли» (1952). Во всех этих работах Корнфорд, писавший, по его собственным словам, всю жизнь одну и ту же книгу, был занят поиском неких глубинных, как бы сейчас сказали, «структур», называемых им по-разному — «бессознательным элементом», «коллективными представлениями», «философией жизни», — в которых он всякий раз усматривал главный смыслообразующий элемент раннегреческой философии, драмы или историографии.

Личность Корнфорда, ученого и поэта (по характеристике Гатри), его подход к античной философии и методы научной работы, наконец, его энтузиазм, оказали на талантливую юношу огромное влияние, следы которого во множестве видны в его научных трудах. Вот лишь два примера. Во вступительной лекции в качестве Лоуренсовского профессора античной философии (должности, которую в свое время займет и Гатри) Корнфорд утверждал:

¹ В другой работе Корнфорда космогония Анаксимандра отражает орфическую космогонию (Cornford F. M. *Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy* // *The Cambridge Ancient History*. Vol. IV. Cambridge, 1926. P. 540ff.).



Если мы взглянем за поверхность философской дискуссии, то обнаружим, что ее ходом в основном управляют предположения, которые редко или никогда не упоминаются. Я имею в виду ту основу современных концепций, разделяемых всеми людьми данной культуры, которую никогда не упоминают, поскольку само собой разумеется, что она очевидна¹.

Эту важную для него мысль Гатри развивает во многих трудах, от ранней книги об орфизме² вплоть до «Истории греческой философии». Предисловие Корнфорда к его работе «От религии к философии» (с. VII) открывается рассуждением о принципиальных отличиях ионийской школы от италийской (пифагорейской) — идей, положенной в основу той концепции досократовской философии, которая впоследствии сложилась у Гатри. К этой переключке идей учителя и ученика мы еще не раз будем возвращаться, сейчас же пора сказать и о фундаментальных различиях между ними.

Большую часть своей жизни Корнфорд был научным диссидентом³; он стремился уйти от чисто филологических занятий, процветавших в тогдашнем Кембридже, и питал склонность к методологическим новациям и заимствованию последних результатов социально-психологических дисциплин. В 1930-е годы, после распада школы ритуалистов, он издал «Физику» Аристотеля и написал три ставшие классическими книги о Платоне, но в начале 1920-х он признавался с обезоруживающей самоиронией:

Я заметил, что в той мере, в какой моя работа привлекает внимание на какой-либо кафедре античной лите-

¹ *Cornford F. M. The Law of Motion in Ancient Thought. Inaugural Lecture. Cambridge, 1931. P. 12.*

² *Guthrie W. K. C. Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement. Cambridge, 1935. P. 222.*

³ *Vlastos G. Studies in Greek Philosophy / Ed. by D. W. Graham. Princeton, 1995. P. 112.*

ратуры, она в результате вызывает у специалистов этой кафедры чувство, которое мягче всего можно назвать отвращением, тогда как специалисты других кафедр иногда выказывают знаки удовлетворения»¹.

Если Корнфорд, по словам Грегори Властоса, часто «представлял самоуверенные фантазии как утверждения или объяснения исторических фактов»², то Гатри с юных лет отличался завидной трезвостью, вдумчивым и критическим отношением к источникам. Он взвешенно подходил к мнениям коллег и не чувствовал потребности объяснять античную религию и философию через головокружительные спекуляции только что возникших направлений гуманитарной мысли, уровень критической проверки в которых был намного ниже, чем в классической филологии. Многие такого рода увлечения Корнфорда не оставили следов в научных исследованиях Гатри. Трудно представить себе, например, чтобы он ссылался на архетипы Юнга для объяснения греческой трагедии³; напротив, он как-то заметил, что такие понятия современной психологии, как «подавление», «комплекс», «травма», не более рациональны, чем Зевс, Афина или даимон древних греков⁴. Теории, которые Гатри воспринял у своего учителя, лишены

¹ *Cornford F. M. The Unconscious Element in Literature and Philosophy (1921) // Cornford. The Unwritten Philosophy and Other Essays. P. 1.*

² *Vlastos G. The Unwritten Philosophy and Other Essays by F. M. Cornford // Philosophical Review. 1951. Vol. 60. P. 416.*

³ См.: *Cornford. The Unconscious Element in Literature and Philosophy. P. 8f.*

⁴ *Guthrie W. K. C. Myth and Reason. Oration at the London School of Economics and Political Science. London, 1953. P. 14–15.* Ср.: «В нашу эпоху иногда для той же цели (оправдания импульсивных действий. — Л. Ж.) используются безличные факторы (подавление, комплекс, психологическая травма), которые заменили Афродите и Дионису» (см. ниже, с. 110).



в его работах своей изначальной декларативности и априорности, смягчены и подтверждены, насколько это возможно, материалом античных текстов. При всем внимании к соседним дисциплинам, в особенности к востоковедению, Гатри принадлежал к традиционному типу ученого-классика, склонного искать объяснение явлениям античной жизни и культуры в материале самой античности и у тех, кто ею профессионально занимается.

Получив по окончании университета одну из высших в Кембридже стипендий для самостоятельной научной работы (*the Craven studentship*), Гатри весной 1929 г. присоединился к эпитафической экспедиции в центральную Анатолию и впервые посетил Афины и Константинополь. Занятия эпитафикой были ему по душе, и он еще дважды, в 1930 и 1932 г., выезжал в научные экспедиции в Турцию, результаты которых были вскоре опубликованы в нескольких томах серии «Памятники древней Малой Азии»¹. В эти же годы он был избран членом старейшего в Кембридже Питерхаус-колледжа (колледжа св. Петра) и начал читать лекции по Аристотелю, а позже по греческой религиозной мысли. Серьезно относясь к своим обязанностям наставника, Гатри посвящал много времени индивидуальным занятиям со студентами. Одна из них, Адель Огилви из Мельбурна, добилась отличных успехов и через год после окончания вернулась в Кембридж, чтобы продолжить занятия греческой философией под руководством Корнфорда. В 1933 г. Кит и Адель поженились и, пока не нашли себе подходящее жилье, жили в доме Корнфорда. В семействе Гатри было двое детей.

¹ W. H. Buckler, W. M. Calder and W. K. C. Guthrie, eds. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua IV: Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia*. Manchester, 1933.

В 1935 г. Гатри получил должность университетского лектора, и в этом же году в серии, издававшейся А. Б. Куком, вышла его книга «Орфей и греческая религия». Она стала первым большим успехом молодого исследователя, продемонстрировав самостоятельность и зрелость Гатри как ученого. С присущей всем его научным работам ясностью изложения Гатри представил научной публике первую подробную историю легенды об Орфее и орфического религиозного движения от его зарождения в VI в. до соприкосновения с христианством. Книга была основана на детальном разборе всех заслуживающих внимания античных источников, письменных и изобразительных, и учитывала практически все современные работы по этой теме. Рецензенты были на редкость единодушны. Очень одобрительным был отзыв Отто Керна, крупного исследователя греческой религии, в частности, орфизма¹. Знаток греческой мифологии Х. Роуз, известный эмпирическим подходом к предмету, назвал свою рецензию на Гатри «Орфей и здравый смысл», с удовлетворением отмечая отсутствие в работе спекулятивных и априорных построений². Действительно, деликатно, но твердо уходя от крайних точек зрения, например, что орфизма вообще не было (как утверждал знаменитый Виламовиц) или что он был повсеместно распространен и включал в себя даже Элевсинские мистерии (Харрисон), Гатри смог так умело выстроить убедительную теорию орфизма как особого религиозного течения, сосуществовавшего с обычной полисной религией, что его книга до сих пор служит введением в эту проблема-

¹ Kern O. Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement by W. K. C. Guthrie // Gnomon. Bd 11. 1935. S. 473–478.

² Rose H. J. Orpheus and Common Sense. Orpheus and Greek Religion by W. K. C. Guthrie // Classical Review. Vol. 49. 1935. P. 68–69.

тику¹. После периода скептицизма, когда позиция Вилламовица, как казалось, возобладала, опубликование в последние десятилетия новых орфических табличек и особенно папируса из Дервени подтвердили правоту основных выводов Гатри и историческую реальность орфизма как религиозного течения².

Во второй половине 1930-х годов Гатри занимался в основном Аристотелем. Он подготовил издание и перевод его трактата «О небе», посвятив его Корнфорду³, и напечатал ряд статей, ставших впоследствии классическими, о зависимости взглядов Аристотеля от Платона. Его административные обязанности становились более обширными: он вошел в число прокторов университета (они занимались финансами, приемом экзаменов у бакалавров и др.), а в 1939 г. стал официальным оратором Кембриджа, ответственным за написание и произнесение на латыни похвальных речей по случаю присвоения степени доктора *honoris causa* какой-нибудь знаменитости. Занимая эту почетную должность восемнадцать лет, Гатри очень ценил ее, в том числе и за возможность познакомиться с такими людьми, как Черчилль, Неру и А. Швейцер, и воздать должное их делам. Через год после начала Второй мировой войны Гатри призвали в армию и по старой английской традиции направили в созданную в 1940 г. разведывательную службу: в филологах-классиках по-прежнему видели интеллектуалов, способных решать самые различные задачи. В 1943 г. он в чине майора был направлен в Стамбул (пригодилось его знание разговорного турецкого), где

¹ Последний раз она переиздавалась в Принстоне в 1993 г. Переведена на французский (1956) и новогреческий (2000).

² См.: Жмудь Л. Я. Орфические граффити из Ольвии // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья / А. К. Гаврилов. СПб., 1992. С. 94–110.

³ Guthrie W. K. C. Aristotle: On the Heavens (Loeb Classical Library). London, 1939.

занимался контрразведкой против Германии и ее союзников на Балканах и Ближнем Востоке¹. На этом поприще, кстати, Гатри встречался с Кимом Филби, который оставил у него самые неприятные впечатления.

Демобилизовавшись в 1946 г., Гатри вернулся в Кембридж. Несмотря на возросшие обязанности в колледже и в сенате университета (там Гатри увлеченно занимался научной политикой), он сумел написать и издать в 1950 г. сразу две книги. Одна из них, «Греческие философы. От Фалеса до Аристотеля», основывалась на его лекциях для студентов, не занимавшихся классической филологией, и была своего рода приготовлением к его будущей «Истории». Другую, «Греки и их боги», посвященную А. Б. Куку, можно назвать введением в греческую религию для любителей классической литературы, в котором должное место уделялось научным дискуссиям по общим и конкретным вопросам². В обеих книгах Гатри продемонстрировал мастерство представить неспециалистам центральные области античной культуры, не снижая при этом научный уровень изложения. Обе книги последний раз издавались в 1977 г. и в настоящее время имеют скорее исторический, чем актуальный интерес.

В том же 1950 г. Гатри опубликовал неизданные статьи и эссе Корнфорда, сопроводив их полным любви и почтения к учителю «Мемуаром», в котором дал общую оценку его творчества. Отзываясь о ранних теориях Корнфорда максимально тактично, он все же отмечает их ущербность, связанную, в том числе, с энтузиазмом ранних поисков происхождения религии и

¹ См.: *West N. Historical Dictionary of British Intelligence*. Plymouth, 2014. P. 532.

² *Guthrie W. K. C.*: 1) *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*. London, 1950 (в 1956 г. переведена на французский); 2) *The Greeks and their Gods*. London, 1950 (в 1956 г. переведена на французский, в 1987 г. на итальянский).

философии, а также с гипотетичностью реконструкций, касающихся доисторического периода. Тем не менее он был готов согласиться со многими идеями Корнфорда, например, о близости милетской школы к олимпийской религии, а пифагорейской — к религии мистерий. С явным удовлетворением Гатри отмечал отличие зрелых трудов Корнфорда о Платоне, где он имел дело с полностью сохранившимися текстами и анализировал философские аргументы, от его ранних (и поздних) реконструкций раннегреческой мысли. «Чтение его временами приносит такую полноту наслаждения, которое я сам получаю от „Федона“, а другие — от созерцания формы и росписи греческой вазы», — эти прочувствованные слова говорят о Гатри не меньше, чем о его учителе¹.

Через два года Гатри, исполнитель завещания Корнфорда в части его произведений, опубликовал еще один неизданный труд учителя, «Principium Sapientiae. Происхождение греческой философской мысли». Это была своего рода новая версия книги «От религии к философии», с мифом и ритуалом в качестве источников философской космогонии, но с опорой на новые этнографические данные и теории, которые позволили Корнфорду увидеть в греческих прорицателях, поэтах и философах наследников древних шаманов, соединявших в себе эти три роли, и подробно рассмотреть процесс их дифференциации. Еще отчетливей идея греческого шаманиз-

¹ С симпатией отзывался о «Неписаной философии» Корнфорда и ее критик Властос: «Но даже наталкиваясь на самые грубые из его обаятельных ошибок, какими изобилует работа „Ритуальная основа Гесиодовой «Теогонии»“, читатель не сетует, что его втянули в бессмысленную погоню за недостижимым; этот процесс увлекателен, пока он длится, и богат на соображения, которые стоило бы неспешно развить на трезвую голову» (Vlastos G. *The Unwritten Philosophy and Other Essays* by F. M. Cornford. P. 416).

ма была развита в вышедшей за год до этого знаменитой книге Эрика Доддса «Греки и иррациональное»¹ — и надолго пустила корни в антиковедении. К ритуалу и шаманизму Гатри остался в целом равнодушен², о роли мифа в его взглядах на становление греческой философии нам еще предстоит сказать.

В 1952 г. Гатри одновременно был избран членом Британской академии и получил должность Лоуренсовского профессора древней философии, которую после Корнфорда занимал Р. Хакфорт. В инаугурационной лекции, произнесенной в 1953 г., Гатри представил свое видение того, как исследовать античную философию: собственно классическая филология играет здесь роль оси, а другие дисциплины, и в их числе востоковедение, полевая антропология (не путать с антропологией Фрэзера и ритуалистов!) и психология, поддерживают ее в качестве спиц. Особую роль он отводил современной науке, в которой искал и родство с древнегреческой, и отличия от нее. Эта линия отчетливо видна в «Истории греческой философии», особенно на фоне бросающегося в глаза отсутствия в первых ее томах современной философии. В этом плане Гатри разделял точку зрения Корнфорда, высказанную им весьма афористически:

Вся наша задача состоит в реконструкции того, что было в умах людей, чьи кости стали пылью, когда родился Декарт. Понимать Канта, не читая Платона, которого читал Кант, должно быть, тяжело, но Платона в некотором смысле легче понимать без чтения Канта, которого он не читал³.

¹ Доддс Э. Греки и иррациональное. М., 2000.

² Он кратко упомянул сибирских шаманов в лекции «Миф и разум», которую в том же году прочел в Лондонской школе экономических и политических наук.

³ Cornford. The Law of Motion in Ancient Thought. P. 9.

В первом томе «Истории» Гатри, воздерживаясь, как обычно, от категоричных утверждений, все же дал понять, что «современные методы философской критики» в применении к античному материалу могут привести к анахронизму в трактовке раннегреческой философии. Опасения Гатри были вполне обоснованы. Так, опыты М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера по истолкованию греческой философии в свете их собственных теорий и методов серьезно страдали анахронизмом и модернизацией и не получили признания за пределами круга (пусть и весьма широкого) поклонников двух великих немецких философов. Более адекватным является аналитический подход к греческой философии, практикующий анализ отдельных изолированных аргументов и оценку их логической корректности или некорректности, особенно когда этот метод используют профессиональные классики и историки античной философии, такие как Г. Властос, Дж. Оуэн, Дж. Барнз, М. Бернит, Джулия Аннас и др. Во второй половине XX в. это направление стало весьма влиятельным в англоязычных странах, однако и его с самого начала критиковали за неисторический подход к греческим философским текстам и вчитывание в них своих собственных предпосылок, что нередко признают и сами аналитики¹. Хотя основатели аналитической философии — Бертран Рассел, Людвиг Витгенштейн, Дж. Э. Мур — в разное время подолгу преподавали в Тринити-колледже, Гатри не усматривал в ней чего-либо полезного для своего понимания греческой философии. Для него, как для классика, она оставалась самоценной и в известном смысле самодостаточной областью *исторических* исследований, которая не нуждалась в оправдании современной философией. «Для Гатри в 1953 г. современная фило-

¹ См.: *Annas J. Ancient Philosophy for Twenty-First Century // The Future for Philosophy / Ed. B. Leiter. Oxford, 2004. P. 25–42.*

софия была не столько позитивным источником вдохновения, сколько негативным источником возможного анахронизма. В основе своей этот подход не изменился и позже»¹. Это относилось и к современной философии науки. Во втором томе Гатри несколько раз упомянул С. Тулмина и К. Р. Поппера, с которым его связывали глубокая взаимная симпатия и уважение, но никак не отреагировал на породившую широкие споры статью Поппера «Назад к досократикам», где тот по-новому ставил вопрос о вкладе досократиков в современную науку и философию в свете собственной теории критического рационализма².

В должности профессора Гатри делил рабочее время между преподаванием, научной работой и административными обязанностями, относясь ко всем этим видам деятельности чрезвычайно ответственно. Он всегда писал свои лекции заранее и читал их с листа, стремясь сохранить баланс между ясностью и выразительностью. Вне лекций, в клубе, он был готов вступать в дискуссии с коллегами и студентами, но, когда его приглашали в университеты Австралии и США, то всегда предпочитал лекции семинарам, не имея, видимо, особой склонности к публичной полемике и желая спокойно обдумывать свои аргументы. В 1957 г. Гатри был избран мастером Даунинг-колледжа и стал посвящать много времени председательству в различных комитетах, участию в социальной и культурной жизни колледжа. Иногда он читал проповеди в часовне колледжа, пользуясь этой возможностью поговорить на темы религии и морали. В этом году в семье Гатри случилось большое горе: умерла его юная и подававшая блестя-

¹ *Lloyd. Op. cit. P. 571.*

² *Popper K. R. Back to Presocratics // Proceedings of the Aristotelian Society. 1958–59. P. 1–24 = Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004.*

щие надежды дочь Анна. Вера была одним из способов примириться с этой утратой. Взгляды Гатри на университетскую жизнь были умеренно консервативны, и его ценности подверглись серьезному испытанию во время студенческих волнений рубежа 1960–1970-х годов, к участникам которых он не питал никаких симпатий. И все же благодаря его миролюбию и готовности к дискуссии колледж сумел избежать серьезных происшествий. На посту мастера Гатри пробыл пятнадцать лет, уйдя в отставку согласно ограничению, введенному в статут колледжа им самим.

Среди работ Гатри второй половины 1950-х годов, непосредственно связанных с будущей «Историей», стоит отметить небольшую книгу «В начале. Некоторые взгляды греков на происхождение жизни и раннее состояние человека». Она была основана на цикле лекций, прочитанных им для широкой публики в Корнельском университете, и посвящена близкой для Гатри проблеме постепенного перехода от мифа к рациональному образу мысли:

Мифологическое мышление не умирает внезапной смертью, если оно, конечно, когда-нибудь умирает вообще. Нужно принять во внимание, что даже Аристотель, основатель биологии и формальной логики, до конца своих дней верил, что звезды являются живыми и божественными. Мы улыбаемся этому, но я подозреваю тем не менее, что некоторые остатки мифологического способа мышления все еще скрываются, непризнанные, в наших собственных умах¹.

Выбрав несколько сквозных тем — Мать-Земля, тело и душа, родство природы, золотой век и теория прогресса, природа человека, — Гатри исследует в гре-

¹ Guthrie W. K. C. In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man. Ithaca, New York, 1957. P. 15.

ческой философии первых трех веков рудименты мифологических представлений, таких, как спонтанное зарождение живых существ из земли, одушевленность космоса у милетцев, Любовь и Распря у Эмпедокла, а также зарождение новых понятий, например идеи прогресса. Хотя проблематика книги восходит к Корнфорду (цитатой из которого она открывается), и он, безусловно, подписался бы под одним из ее центральных тезисов — миф подсознательно определяет формы, которые принимают научные и философские системы, причем не только в Древней Греции, — Гатри так подает материал и формулирует свои взгляды, что и у несогласных с ним не возникает сомнений в плодотворности дискуссии на эту тему. Речь идет не о происхождении философии из мифа, а скорее о процессе, который В. Нестле назвал «от мифа к логосу»¹, — в нем «мифологическое воображение» и «логическая мысль» являются противоположными полюсами; сам Гатри говорит о «мосте между мирами мифа и разума»².

Конечно, в ставшей невероятно популярной формуле «от мифа к логосу»³ есть немало двусмысленности: в частности, она позволяет трактовать миф как универсальную идеологию первобытного общества или как необходимый этап в развитии человеческого познания.

¹ Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1940 (2. Aufl. 1975).

² Нередко Гатри относит к мифам традиционные представления дописьменной эпохи, имеющие иное происхождение. Заметим также, что тенденция персонифицировать сложные системы («Англия боялась», «Германия стремилась») или придавать болезни самостоятельную, независимую от пациента, сущность («он был охвачен лихорадкой») — это общее свойство человеческого сознания, никак не связанное с мифом (In the Beginning. P. 16).

³ См. критическую дискуссию: From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought / Ed. R. Buxton. Oxford, 2001.

В XX в. взгляд на миф как на источник или отправную точку развития философии получил самое широкое распространение; не следует, однако, забывать, что во второй половине XIX в. господствовали совсем иные представления. Так, Целлер полагал, что греческая философия слабо связана с греческой мифологией и никак — с восточной, что она развивалась в основном независимо от религиозной мысли или даже в прямой оппозиции к ней. У Гомперца в главе об ионийцах миф практически не упоминается, он появляется лишь при обсуждении орфической и пифагорейской теологии. Г. Дильс во всех прижизненных изданиях своих «Фрагментов досократиков» помещал мифические космогонии и теогонии архаической эпохи в приложении ко второму тому, не считая их отправной точкой философии досократиков¹. Наконец, автор классического труда по философии досократиков Дж. Бёрнет (1863–1928) утверждал, что искать происхождение ионийской науки в мифологических идеях любого рода весьма ошибочно, и упрекал Корнфорда именно в этом². Сам Бёрнет, безусловно, представлял философию досократиков чересчур научной и тем самым модернизировал ее, но справедливости ради стоит заметить, что модернизация — далеко не единственная форма анахронизма. Нередко борьба за исторический подход к греческой философии на деле приводила к противоположной тенденции — искусственной архаизации, в которую, в частности, впадал Корнфорд в своих работах о досократиках, опираясь при этом не столько на античные источники, сколько на теории, совсем недавно возник-

¹ На первое по хронологии место их переместил В. Кранц в 1934 г., а в русском переводе к ним добавлены еще и «Пророки и чудотворцы архаической эпохи». См.: Фрагменты ранних греческих философов / Издание подготовил А. В. Лебедев. М., 1989.

² Burnet J. Early Greek Philosophy. 2nd ed. London, 1908. P. 14 n. 1.

шие в антропологии, религиоведении и психологии. Что же касается позиции Гатри, то ее характеризует тот факт, что в первом томе его «Истории» Бёрнет и Корнфорд — одни из наиболее часто цитируемых авторов, при этом книга Корнфорда «От религии к философии» вообще не упоминается.

Небольшой статьей «Аристотель как историк философии»¹ Гатри включился в давнюю дискуссию о том, насколько достоверны сведения Аристотеля о его предшественниках. Репутацию Аристотеля как историка философии серьезно подорвала книга американского классика Гарольда Черниса², показавшего, что в своей критике досократиков Аристотель исходил из собственных представлений о развитии философии и заставлял своих предшественников отвечать на вопросы, которые они перед собой не ставили. Ввиду систематического искажения Аристотелем мнений досократиков в ходе полемики с ними, Чернис считал невозможным полагаться на его сведения как на надежный источник. Это делало весьма проблематичным, если вообще возможным, реконструкцию тех учений досократиков, которые дошли до нас не в дословных фрагментах, а в передаче Аристотеля и/или его ученика Феофраста. Жизненно важный для истории философии вопрос — как исследовать эти учения? — Чернис оставил открытым. Гатри энергично выступил в защиту Аристотеля, которого многие справедливо считают основателем истории философии. Не ставя перед собой задачи в короткой статье методически опровергнуть взгляды Черниса (этого пока еще никому не удалось), он лишь указал на некоторые его ошибки и выразил

¹ *Guthrie W. K. C. Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. P. 35–41.*

² *Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore, 1935.*



убеждение в том, что при отсутствии лучших источников информации не следует заменять доброжелательную критику Аристотеля некритическим отрицанием его суждений. Статья, имевшая подзаголовок «Некоторые предварительные соображения», продолжения не получила. Свою доброжелательную критику Аристотеля Гатри выразил уже в «Истории», многие сильные и слабые стороны которой связаны именно с мерой его доверия к одному из наших важнейших источников по досократикам. Как отмечал один из рецензентов Гатри, его осторожно-консервативное отношение к традиции было неизбежным:

если бы он присоединился к одной из более радикальных попыток дискредитировать наши источники информации о ранних философах, то не взял бы на себя задачу написать их историю. Взявшись за нее, он свободен признавать эти критические нападки, утверждая, однако, что традиционные сообщения, по меньшей мере, обоснованны¹.

III

С источников, пожалуй, и стоит начать анализ проблем, с которыми столкнулся Гатри в работе над первым томом «Истории греческой философии». Даже тому, кто знает, что ни одно философское сочинение досократика не дошло до нас целиком, бывает нелегко представить, насколько ничтожен объем сохранившихся текстов первых философов. Фалес, основатель греческой философии, ничего не писал; несколько мыслей, которые связывает с ним традиция, передавались устно вплоть до второй половины V в. От Анаксимандра

¹ *De Lacy Ph. A History of Greek Philosophy by W. K. C. Guthrie // American Journal of Philology. 1964. Vol. 85. P. 435.*

и Анаксимена дошло по одному дословному фрагменту длиной в предложение, при этом подлинность слов Анаксимена нередко оспаривается. Пифагор не оставил после себя сочинений, а его последователи, пифагорейцы VI–V вв., представлены в лучшем случае семью подлинными фрагментами (Филолай), в худшем случае — ни одним (Гиппас). Больше повезло поэту Ксенофану: мы располагаем несколькими десятками его стихотворных фрагментов, среди которых есть и большие, в пять, шесть, а то и двадцать строк. Афористическая форма и парадоксальность философской прозы Гераклита обеспечили долгую жизнь его книге; ее любили цитировать и толковать, что позволило сохранить до нашего времени более сотни кратких фрагментов. Весь остальной материал об учениях старших досократиков дошел до нас в косвенной традиции, ранний этап которой представлен Аристотелем и Феофрастом. Обширный доксографический компендий Феофраста «Мнения физиков» представлял собой критический реферат учений натурфилософов от Фалеса до Платона, классифицированных по перипатетической схеме. Сами «Мнения физиков» сохранились лишь в двух десятках фрагментов, но их сильно сокращенные, а нередко и искаженные версии использовали вплоть до конца античности (Гатри писал в связи с этим о «полученной лишь из вторых или третьих рук сокращенной версии Феофраста, пропущенной через стоический дуршлаг»). Исследование Дильсом доксографической традиции позволило ему частично реконструировать содержавшиеся в «Мнениях физиков» сведения и использовать их во «Фрагментах досократиков» (1-е изд. 1903), ставших настоящей библией для специалистов в этой области.

Хотя достоверных данных о старших досократиках обидно мало, это не означает, что после IV в. их быстро забыли. Недавно вышедшее в серии «*Traditio Praesocratica*» собрание всех античных и средневековых



упоминаний о Фалесе начитывает около 500 страниц текста и перевода; почти такого же объема том посвящен Анаксимандру и Анаксимену¹. Когда дойдет очередь Пифагора, понадобятся, возможно, два тома. Перед исследователями досократиков всегда стоял выбор: опираться на немногие *относительно* достоверные свидетельства, которые содержат источники классического периода и восходящая к ним традиция, или привлекать более широкий массив сведений, в надежде найти в них нечто новое, но и рискуя использовать то, что более критически настроенные коллеги сочли непригодным для работы. Вопрос этот решается индивидуально в отношении каждой фигуры и даже каждого свидетельства, и в большинстве случаев выбор Гатри демонстрирует трезвость суждений, хорошее знание истории вопроса и отличное чутье филолога. Иногда, чтобы заполнить лакуну в традиции или придать законченный вид своей реконструкции, например в случае с Гераклитом, Гатри шел на риск и шире, чем это принято, использовал стоические и христианские источники. Самым проблематичным является, пожалуй, раздел о Пифагоре и пифагорейцах, прежде всего потому, что здесь источники классического периода на редкость противоречивы, а доверие Гатри к суждениям Аристотеля в данном случае его подводит. И все же эти неудачи следует оценивать на фоне того, что перед Гатри стояла иная задача, нежели перед автором статьи или монографии: выходя за рамки анализа отдельных свидетельств и индивидуальных фигур, он должен был представить концепцию зарождения и развития греческой философии, отдельные звенья которой не могут быть подтверждены ранними источниками. Контролируемый выход за пределы достоверных сведений здесь

¹ G. Wöhrlé, Hrsg.: 1) Die Milesier. Thales. Berlin, 2009; 2) Die Milesier. Anaximander und Anaximenes. Berlin, 2012.

неизбежен, и Гатри не раз практиковал его, стремясь в то же время ограничиваться теми случаями, когда это представлялось ему действительно необходимым. Насколько убедительны были такие реконструкции, нам еще предстоит оценить.

Бедность надежных источников по досократикам ярко контрастирует с изобилием научной литературы о них. Приступая к работе над своей книгой, Гатри прекрасно понимал, что она будет иметь дело «с предметом, почти каждая деталь которого многократно разобрана в мельчайших подробностях». Научное исследование и издание фрагментов досократиков возникает в начале XIX в. и особенно активно развивается с начала XX в., не в последнюю очередь благодаря Г. Дильсу. Ко второй половине XX в. даже обозреть всю научную литературу предмета было уже весьма непросто¹, и Гатри, реалистически подходя к своей задаче, к этому и не стремился. Показательно, однако, что в предисловии к первому тому он просит своих ученых читателей слать ему оттиски своих статей или сведения о вновь опубликованных трудах по греческой философии, чтобы не пропустить ничего важного. Подобная открытость встречается нечасто. В результате, из огромного моря имеющейся литературы Гатри сделал репрезентативную выборку трудов, на которые в дальнейшем и следовало ориентироваться. Такой выбор неизбежно был субъективным: некоторые рецензенты отмечали, что его жертвой пало немало замечательных научных трудов. И все же, просматривая сегодня библиографию к вышедшему полвека назад первому тому Гатри,

¹ См. вышедшую уже после смерти Гатри двухтомную библиографию трудов по досократикам, составленную тремя специалистами: L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance. *Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*. Vol. 1–2. Paris, 1988–1989.



можно удивиться тому, сколь мало в ней проходных и безнадежно устаревших работ и насколько полезной она остается для тех, кто хотел бы заняться философией досократиков. Самые старые из указанных здесь изданий относятся к началу XIX в., по большей же части Гатри использовал литературу первой половины XX в. на основных европейских языках. В силу понятных предпочтений в тексте и примечаниях книги чаще других встречаются современные Гатри англоязычные авторы: Дж. Керк (с большим опережением), Г. Властос, У. Гейдель, Ч. Кан, Дж. Рейвен, но нельзя сказать, чтобы он обошел вниманием кого-то из значительных немецких, французских или итальянских ученых.

На фоне своих предшественников Гатри весьма скромно оценивал свою роль:

Что необходимо (и здесь мало кто будет возражать), так это всестороннее и систематическое изложение, которое, насколько возможно, уделит должное внимание противоположным точкам зрения известных ученых, станет посредником между ними и представит наиболее обоснованные выводы в ясной и удобочитаемой форме. Качества, необходимые для такой работы, — это не столько оригинальность и блеск, сколько трезвость, здравомыслие, верность суждений и настойчивость.

Действительно, в подавляющем большинстве случаев проблематика исследования была задана научной традицией, в ней же содержалось и множество ответов на общие и частные вопросы, самостоятельно исследовать которые в середине XX в. было уже не под силу, в отличие от середины XIX в., когда вышло первое издание «Истории» Целлера. Во многих случаях Гатри излагает противоположные точки зрения, делая из них выводы, а иногда и предоставляя сделать их самому читателю. Значит ли это, что он «сознательно исключал оригинальность» из числа своих задач, как

утверждал один из наиболее критически настроенных рецензентов?¹ Разумеется, нет. Его Анаксимандра, Ксенофана или Гераклита ни с чьим другим не перепутаешь, предложенное им прочтение пифагорейских учений гораздо последовательнее, чем у его предшественников, рассматривает философию этой школы как единое целое, а не как сумму индивидуальных теорий ее представителей. Оригинальности Гатри было не занимать, другое дело, что не в его характере было демонстрировать ее любой ценой; кроме того, это неизбежно лишало бы его «Историю» статуса обобщающего и претендующего на общезначимость труда, адресованного, в том числе, и непрофессионалам. В отличие, скажем, от книги Джонатана Барнза «The Presocratic Philosophers», которая несет на себе яркую печать личности автора и представляемой им аналитической философии, а потому привлекательна лишь для части потенциальной аудитории, этот труд должен был стать именно «Историей греческой философии», синтезирующей исследования первой половины XX в., а не просто работой Гатри. Само собой разумеется, что и этот путь был отнюдь не лишен своих слабостей и недостатков.

IV

В решении фундаментальной проблемы возникновения греческой философии Гатри отошел от позиции своих кембриджских учителей, рассматривая философию как антитезу мифологии:

Зарождение философии в Европе состояло в отказе, на уровне сознательной мысли, от мифологических решений проблем, связанных с происхождением и природой вселенной и процессов, которые протекают внутри нее.

¹ *De Lacy. Op. cit. P. 435.*



Но если на сознательном уровне раннегреческие философы отрицали мифологию, родство с ней все же сохранялось через «имплицитное принятие мифологических понятий» или благодаря «мифологическим, магическим или фольклорным истокам некоторых принципов», которые они принимали как сами собой разумеющиеся. В качестве примера Гатри приводит следующие принципы: реальность едина; подобное воздействует на подобное; круговые формы и движения имеют превосходство над другими. Вполне можно согласиться с тем, что, по крайней мере, два последних принципа имеют «народное, ненаучное происхождение» (относительно первого есть серьезные сомнения). Однако «народный», «ненаучный», «фольклорный» и другие варианты «дофилософского» и, шире, «традиционного» никак не являются синонимами «мифологического». В дофилософскую эпоху миф не мог быть общепринятым способом решения познавательных проблем просто потому, что он вообще не является формой познавательной деятельности. Миф — это одна из разновидностей религиозно окрашенного фольклора, а именно традиционное повествование о сверхъестественных существах или событиях¹. В отличие от сказки, в миф верит, по крайней мере, часть людей, в среде которых он бытует, что придает ему особый статус среди фольклорных жанров, но никак не делает средством познания действительности. Если какие-то традиционные представления, например, о превосходстве мужского над женским, особом значении тройки и семерки, спонтанном самозарождении жизни, лечении подобного подобным и т. д., и получают отражение в мифе, это вовсе не значит, что они им порождены, — в основе их лежит жизненный опыт и эмпирические наблюдения, только неверно или

¹ Зайцев А. И. Миф: религия и поэтический вымысел // Зайцев А. И. Избранные статьи. СПб., 2003. С. 446–461.

односторонне истолкованные. Традиция рассматривать мифы как ответы наших предшественников на те же вопросы, которые мы пытаемся решить научно или философски, восходит еще к Аристотелю, но его взгляд на историю был циклическим, и в мифах он видел застывшую и опроценную мудрость погибших цивилизаций, в которых процветали философия и науки¹. Какие у нас основания разделять эту точку зрения?

Каждый, кто знаком с фольклористикой, знает, что мифы были далеко не у всех народов. Греческая мифология очень богата, у римлян ее практически не было — до тех пор, пока они не заимствовали греческую. Лишало ли это римлян каких-то общих представлений об окружающей их действительности? Единственный, пожалуй, тип мифов, в которых просматривается некая близость к раннегреческой философии, это мифы космогонические, но именно ими Греция была крайне бедна. Подавляющее большинство греческих мифов повествует о соперничестве, битвах и схватках, о любовных приключениях и супружеских изменах, обманах и хитростях богов, их зависти к людям, об основаниях городов, генеалогиях, миграциях, происхождении различных ритуалов и т. д.² О возникновении мира речь идет в одной лишь «Теогонии» Гесиода, продукте достаточно поздней авторской систематизации³, в зави-

¹ Johansen T. K. *Myth and Logos in Aristotle // From Myth to Reason?* / Ed. R. Buxton. P. 279–294.

² Burkert W. *The Logic of Cosmogony // From Myth to Reason?* P. 87. — Сравнивая греческие и восточные космогонические мифы с космогониями досократиков, Буркерт находит в них схожую логику повествования, но не рассматривает возможности ее независимого развития.

³ «... если в той же „Теогонии“ сказано, что Гея-Земля родила Урана-Небо, мы отнюдь не можем быть уверены в том, что кто-либо до Гесиода высказал такое суждение, — это скорее всего продукт его собственных домыслов» (Зайцев А. И. *Греческая религия и мифология*. СПб., 2004. С. 57).



сящих от нее текстах (в орфических теогониях, у «теологов» Ферекида и Акусилая) да еще в паре бледных намеков у Гомера (Илиада XIV, 201, 246). Генетическая связь традиционных мифов с философией становится еще более призрачной, если вспомнить, что в «Теогонии» Гесиода первым рождается Хаос, отсутствующий и в греческой мифологии, и в ближневосточных тео-космогониях; что у Фалеса, первого греческого философа, космогония вообще отсутствовала (его «вода» стала первоначалом мира лишь в интерпретации Аристотеля, см. ниже, с. 38) и что у Анаксимандра, автора первой философской космогонии, мир возникает из «беспредельного» — чисто философского понятия, изобретенного самим Анаксимандром и не имеющего аналогов в греческих мифах.

Отношение досократиков к традиционной религии и мифологии демонстрирует целый спектр возможных подходов: индифферентность у Анаксимандра и Анаксимена, критику и отрицание у Ксенофана, использование, с элементами реформаторства, у Пифагора, а позже у Эмпедокла, нападки на обряды и ритуалы у Гераклита, получение истины из рук божества у Парменида и вновь отрицание у Демокрита. В линейную схему движения «от мифа к логосу» это разнообразие не укладывается. Несмотря на растущую в течение XX в. инфляцию понятия «миф» в философии и гуманитарных науках, в современной истории греческой философии, особенно, но далеко не только англоязычной, наблюдается дальнейшая минимизация роли мифа и как источника, и как предшественника философии¹.

¹ См., например, коллективные международные труды: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / A. A. Long, ed. Cambridge, 1999; *A Companion to Ancient Philosophy* / Mary L. Gill, P. Pellegrin, ed. Malden (MA), 2006; *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* / Patricia Curd, D. W. Graham, ed. Oxford, 2008.

Переходя от «эмбриональной стадии нашего предмета», на которой Гатри задерживаться явно не соби-рался, к объяснению истоков и причин возникновения философии в Греции, он обращается к проверенным авторитетам, Платону и Аристотелю. Источник философии — удивление, любопытство, в целом — любознательность, лишенная утилитарных интересов любовь к мудрости и знанию ради них самих. Эти качества, вместе со способностью к абстрактному мышлению, стремлением ставить общие вопросы и искать объяснение причинам, были в высшей степени присущи греческому уму и не присущи египтянам и вавилонянам. Поэтому у этих народов и не возникла философия, а их наука, хотя и существенно повлияла на теоретическую науку греков, носила чисто практический характер. Апелляция к особым свойствам греческого ума в объяснении зарождения философии и науки весьма распространена и имеет почтенную историю — в этом ключе мыслил еще Платон. Чем, однако, объяснить, что эти свойства проявились у греков именно в VI в. до н. э., у арабов — в VIII в. н. э., а у галлов и германцев еще на несколько веков позже? Где таились эти качества во времена Гомера и куда исчезли в византийскую эпоху? Очевидно, что речь следует вести не об особой одаренности избранных народов, а об определенных периодах исторического развития, когда социальные и культурные условия дают возможность максимально проявить себя творческим личностям. Учитывая, что в Греции возникли не только философия и наука, но и художественная литература, театр, история, появились новые политические формы (демократия), наконец, произошла революция в изобразительных искусствах, причины зарождения философии следует искать далеко за рамками традиционной историко-философской проблематики, в тех процессах глубокой социальной и культурной трансформации, которой подвергалась

тогда Древняя Греция. Известная книга Ж.-П. Верна-на «Происхождение древнегреческой мысли», в кото-рой систематически, пусть и несколько прямолиней-но, прослеживалась роль общественных преобразова-ний, в частности возникновение полиса, в изменении форм мышления, вышла в один год с первым томом «Истории» Гатри¹. Британской истории философии та-кой подход был не свойствен, и Гатри лишь пунктир-но намечает некоторые внешние условия, в которых возникла ионийская философия: гуманистическая и материалистическая по своей тенденции культура Ми-лета, далеко зашедшая секуляризация, высокий уро-вень жизни, тесные связи с Востоком. Против этих те-зисов трудно возразить, но к ним можно еще многое добавить².

Анализ воззрений философов милетской школы Га-три предваряет кратким, но важным экскурсом об Ари-стотеле как наиболее раннем авторитетном источнике по досократикам. Аристотель, пишет он, «был в первую очередь систематическим философом, а историком во вторую, а его исследование своих предшественников открыто ставило целью установить, как далеко они продвинулись по пути, ведущему к его собственной концепции реальности». И все же это не ставит под со-мнение достоверность его сообщений о досократиках, ведь невозможно предположить, что «проблемы и ис-ходные предпосылки его собственной философии на-столько затмевали для него все остальное, что он утра-чивал здравый смысл и вообще всякое представление о том, как обращаться со свидетельствами». В любом

¹ Vernant J.-P. Les origines de la pensée grecque. Paris, 1962. Рус. пер.: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

² См. фундаментальное исследование на эту тему: Зай-цев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. 2-е изд. СПб., 2000.

случае, сохранившихся сочинений Аристотеля достаточно, чтобы выявить и нейтрализовать влияние его личного мировоззрения. Не называя по имени своего давнего оппонента в этом вопросе, Г. Черниса, Гатри противопоставляет принципиальному недоверию к аристотелевской интерпретации досократиков свое убеждение в том, что основатель истории философии не мог систематически искажать взгляды предшественников — ни намеренно, ни в силу их непонимания. Действительно, следует признать, что критика Аристотеля Чернисом была во многом избыточна, а иногда и методологически неверна (например, в его трактовке Платона), и что современная история философии до сих пор покоится на основаниях, заложенных Аристотелем и его учениками. Сообщения Аристотеля о досократиках, безусловно, приоритетны по сравнению с более поздними косвенными источниками (кроме тех, которые опираются на тексты самих досократиков), однако априори доверять каждому из них, даже если оно не подтверждено независимыми источниками, также неверно — всякое такое свидетельство должно быть критически рассмотрено и при необходимости исключено из дальнейшей реконструкции. Как поступал в таких случаях Гатри? Приведем показательный пример — трактовку Аристотелем воды Фалеса как первоначала, *arche*.

Согласно «Метафизике», Фалес, будучи основателем учения о материальных началах, считал таковым началом воду и поэтому утверждал, что Земля находится на воде. К тому, что вода является началом, он, возможно, пришел, видя, что пища всех существ влажная и семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода. В трактате «О небе», обсуждая, движется Земля или нет, Аристотель замечает: говорят, что согласно Фалесу, Земля пребывает на месте, потому что плавает на воде, подобно куску дерева. Итак, перед

нами два тезиса, один частный (Земля не падает вниз, потому что плавает, подобно дереву, на воде), другой общий (вода является материальным началом мира, из нее все возникло), а также гипотеза Аристотеля о том, как Фалес пришел к общему тезису. Источником Аристотеля, как установил Бруно Снелль, была книга софиста Гиппия из Элиды, в которой тот сравнивал «подобные вещи», высказанные поэтами и прозаиками, как греками, так и варварами (DK 86 В 6). В данном случае сравнивались философские тезисы о воде Фалеса и, вероятно, Гиппона (вторая половина V в.) с цитатами из Орфея, Гомера и Гесиода об Океане и Тефиде.

Что из передаваемого Аристотелем может восходить к Фалесу? Больше всего сомнений вызывает термин *arche*: в философию его ввел Анаксимандр, так что употреблять его Фалес не мог; к тому же Аристотель придал *arche* новое значение неизменного материального субстрата вещей. Автором объяснения, данного Аристотелем общему тезису, большинство специалистов считает Гиппона: его началом была именно «влага», и он выдвигал все те аргументы, которые Аристотель относил к Фалесу. Наибольшее доверие вызывает частный тезис Фалеса (Земля покоится на воде), но действительно он вытекал из общего (все произошло из воды), как полагал Аристотель, или, наоборот, — общий тезис выведен Аристотелем из частного и приписан Фалесу, как доказывал Чернис? Далее, если у Гиппия говорилось, что, согласно Фалесу, все появилось из воды (πάντα ἐξ ὕδατος γενέσθαι), это утверждение не обязательно имело космогонический смысл. Так, согласно О. Жигону, речь шла о том, что Земля (и все, что на ней) появилась после того, как отступило покрывавшее ее море (представление о покрывавшей когда-то Землю воде было свойственно всем милетцам и Ксенофану).

Особенность позиции Гатри в этом вопросе состоит в его полной лояльности Аристотелю. Он принимает

тезис Фалеса о воде в его наиболее общей космогонической формулировке и не видит противоречия в том, что Фалес объяснял воду теми же «физиологическими» аргументами, что и Гиппон, началом которого была не вода, а именно влага. Даже применение понятия *arche* к философии Фалеса не вызывает у него возражений, ибо оно было частью созданной Аристотелем историко-философской конструкции: отталкиваясь от учений Анаксимандра и Анаксимена, по возможности, наделять Фалеса чертами первого философа — человека, который задумался о субстанциональном единстве мира и дал ему свое объяснение. Серьезных оснований ставить эту конструкцию под сомнение Гатри не видел, он лишь добавил к ней, помимо рациональных, предложенных Аристотелем, еще и мифологические основания выбора Фалеса, подчеркивая в то же время гипотетичность тех и других. Действительно, Аристотель, оценивая собранные Гиппием строки древних поэтов, в которых упоминались Океан и Тефида, не поддержал его идею, что древние держались того же взгляда на природу, что и Фалес (Met. 983b27 сл.). Причина этого понятна: в греческой мифологии водная стихия никогда не служила отправной точкой космогонии, в орфической теогонии первой возникла Ночь, у Гесиода — Хаос. Это обстоятельство вынуждало современных интерпретаторов обращаться к мифологии восточной, египетской или вавилонской. Известно, что Фалес побывал в Египте, наблюдал разлив Нила и дал ему рациональное, хотя и неверное объяснение; при предсказании солнечного затмения 585 г. он, похоже, пользовался вавилонскими данными. Возможно, Фалес что-то слышал и о ближневосточных мифах о возникновении мира из воды, и они могли подкрепить его собственные космогонические представления о воде — если эти представления у него были, что, к сожалению, не очевидно. Ясно во всяком случае, что Гиппию, который специально искал



параллели между греческими и восточными идеями, эти мифы остались неизвестны. Первым, кто связал Фалеса с египетской мифологией, был Плутарх. В последние десятилетия влияние Востока на греческую мысль особенно активно исследуют В. Буркерт и М. Уэст¹, и в области философии оно остается в числе потенциально возможных объяснений. Нужно только иметь в виду, что число возможных объяснений в этой области неограниченно.

Гораздо важнее восточного происхождения первоначала Фалеса была для Гатри другая, более общая линия, связывавшая философию с мифологией, точнее, с религией: «При своем возникновении рациональная мысль унаследовала от мифологии представление, что все физические сущности в некоторой степени одушевлены». Для Гатри вода Фалеса — это не только то, из чего все возникло и чем питается все живое, — вода как подательница жизни еще и одушевлена. Одушевлены также беспредельное Анаксимандра, воздух Анаксимена и огонь Гераклита, ибо «для этих ранних мыслителей тот или иной элемент мог существовать, потому что был одушевлен». Здесь мы вновь возвращаемся к Фрэзеру и Корнфорду, а именно к их теории анимизма, согласно которой на древней стадии религии люди верили в одушевленность всей природы — деревьев, гор, полей, ветров, рек, морей и т. д., — и считали душу причиной всякого движения. Эти представления, полагал Корнфорд, сохранились и в греческой религии, а из нее, в качестве «пережитка неискоренимого анимизма греков», по выражению Гатри, достались философии².

¹ West M. L. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth.* Oxford, 1997; Burkert W. *Babylon, Memphis, Persepolis.* Cambridge, Mass., 2004.

² См.: Cornford F. M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato.* Cambridge, 1935. P. 168.

Милетцы выбирали в качестве единственного источника бытия воду, воздух или огонь, исходя, в том числе, и из присущей этим стихиям подвижности, за которой они видели одушевленность. По сообщению Аристотеля, Фалес считал, что магнит и янтарь обладают душой, так как способны вызывать движение, в чем Гатри усматривал «бессознательный пережиток мифологического мышления».

Гораздо охотней, чем об анимизме (к середине XX в. это понятие потеряло былую привлекательность), Гатри пишет о его философской версии, гилозоизме, — представлении об одушевленности материи, которое было присуще всем милетцам: «материя мира должна быть в то же самое время материей жизни». В отличие от материализма, который противопоставлял материю и дух, гилозоизм представлялся ему намного более адекватным термином в применении к милетцам, поскольку у них все еще не было «ясного представления о различии между материей и духом». Этот отчасти бессознательный гилозоизм (в отличие от сознательного гилозоизма XVIII–XIX вв.) не только одушевлял стихии, но и представлял всю вселенную живым организмом. Наконец, еще одним важным элементом этой картины мира было то, что Фалес и все милетцы в целом представляли свое первоначало не только живым, но и вечно существующим, а потому и божественным:

Спросите любого грека, что... из известного ему по опыту является вечно живущим (или, на его собственном языке, *athanaton*), и у него будет только один ответ: *theos*, или *to theion*. Вечная жизнь — признак божественного, и ничего иного.

Апелляция к непосредственному опыту древних греков, вызвавшая ироничное замечание одного из критиков, здесь, пожалуй, не очень уместна, тем более



что Гатри проецировал на всех греков вывод Аристотеля о том, что беспредельное Анаксимандра является божеством, ибо оно «бессмертно и неразруσιμο». Но и обращение к общему интеллектуальному климату той эпохи, к чему часто прибегал Гатри, было способом интерпретировать доступные сведения о началах ионийцев в свете усвоенных им в молодости, пусть и модифицированных, представлений. В результате Гатри развил масштабную концепцию милетской философии, где место стихийных материалистов Аристотеля заняли гилозоисты, начала которых, укорененные в дофилософской традиции, были живыми, одушевленными, вечными и божественными. Эти обобщения, безусловно, выходят за пределы того, что содержится в наших источниках, особенно в том, что касается Фалеса, а нередко и противоречат им. Постулируя такое «состояние ума эпохи, когда люди не помышляли ни о каком различении духа (или жизни) и материи, одушевленного и неодушевленного», и отождествляя на этом основании материю, жизнь, принцип движения, божество и душу в теориях милетцев, Гатри делал «бессознательные допущения» (о них он подробно пишет в главе об Анаксимене) фактически главным фактором милетской философии, более важным, нежели все остальные. За этими «бессознательными допущениями» нетрудно усмотреть «коллективные представления» и «бессознательный элемент» Корнфорда, восходящие в свою очередь к *représentations collective* Дюркгейма. Но если Дюркгейм видел в них воплощение закрепленных обрядами коллективных религиозных переживаний, призванных укреплять социальную солидарность, и объяснял с их помощью религию австралийских аборигенов¹, то пе-

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни (1912) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / Под ред. А. Н. Красникова. М., 1998.

ренос этого понятия на глубоко индивидуальные творения раннегреческих философов выглядит парадоксальным. В любом случае, он нарушает логику Дюркгейма, который противопоставлял коллективные представления индивидуальным.

Не останавливаясь на толкованиях Гатри отдельных милетских философов, укажем на одну общую черту его подхода к их текстам, существенную для понимания его концепции. Г. А. Зеек, автор проницательной рецензии на первый том «Истории», возражая против того, чтобы считать гилозоизм главным принципом милетской натурфилософии, замечал, что интерпретация Гатри во многом основывается на дословном, а не переносном понимании высказываний милетцев, касающихся живой природы. Между тем мысль Анаксимандра могла опережать языковые возможности его времени, по необходимости используя доступные ей языковые формы, но стремясь выйти за их пределы. Эту же особенность Гатри отмечал и де Лэйси: «В целом Гатри тяготеет к тому, чтобы минимизировать, насколько возможно, метафорический элемент таких терминов», как например «питаться», применительно к небесным телам. «Когда мы читаем, что небесные тела „питаются“ испарениями от воды, должны ли мы просто предположить, что в материальном мире существует процесс пополнения, аналогичный приему пищи, или Гатри прав, и за этим утверждением стоит представление о том, что вся вселенная — это живой организм?»¹ Дословное понимание образного языка Анаксимандра, автора первого в Греции философского сочинения и одного из самых ранних сочинений в прозе, вряд ли можно считать самым удачным подходом, хотя бы потому, что никакой

¹ Seeck G. A. Rec.: Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1: The Early Presocratics and the Pythagoreans // Gnomon. Bd 35. 1963. S. 535; De Lacy. Op. cit. P. 438.



самостоятельной философской и научной терминологии в то время еще не существовало. Возьмем, к примеру, восходящий к Феофрасту реферат космогонии Анаксимандра в переводе Гатри: «Он говорит, что при возникновении этого космоса из вечного выделился некий зародыш (γόνιζον) горячего и холодного, а из него сфера пламени, которая обросла вокруг окружающего землю аэра (холодного тумана), словно кора вокруг дерева». Два биологических, или органических, сравнения — γόνιζον, «нечто способное породить, или производить горячее и холодное», и «словно кора вокруг дерева» — приводят Гатри (пусть и с должными оговорками) к следующему выводу:

Анаксимандр отверг антропоморфные образы сексуального единения, которые лежали в основе мифологических космогоний, но для него все еще оставалось естественным и рациональным считать матрицу мира одушевленной, а его происхождение рассматривать как появление на свет из некоего семени или яйца.

Между тем органический характер сравнений — если они принадлежат Анаксимандру, а не Феофрасту — не подразумевает непременно, что космос представлялся ему живым существом, поскольку другие сравнения, с помощью которых он объясняет космос, почерпнуты им из технической сферы (таких большинство) или из области политики. В случае с Гераклитом Гатри допускал существенный разрыв между словом и мыслью и даже настаивал на нем, применительно же к милетцам выбор был сделан в пользу одушевленности космоса, символизирующей родство мифологических и философских космогоний.

V

Почти половину первого тома «Истории» Гатри посвятил пифагорейской школе, демонстрируя здесь почти те же предпочтения, что и его предшественник Целлер: пифагорейцы в целом занимают в его изложении в девять раз больше места, чем шесть индивидуальных пифагорейцев (у Целлера пропорция была двадцать к одному). Такой подход можно назвать холистическим, ибо в нем целое, т. е. коллективные учения школы, считается чем-то большим, нежели сумма теорий индивидуальных пифагорейцев. Холизм этот, впрочем, во многом был вынужденным и диктовался ограниченностью наших сведений об учениях индивидуальных пифагорейцев. Так, из шести пифагорейских философов, которых Гатри рассматривает по отдельности — Гиппаса, Петрона, Экфанта, Гикета, Филолая и Архита (Алкмеона он, следуя Аристотелю, пифагорейцем не считает) — лишь от Филолая и в меньшей степени Архита дошло некоторое число фрагментов. Гиппас философского сочинения после себя не оставил, Петрон, судя по всему, был фикцией, а об Экфанте и Гикете сохранились лишь скудные доксографические данные. Дополнительную проблему представляют собой фрагменты Филолая, вокруг подлинности которых с начала XIX в. шел постоянный спор. Случилось так, что знаменитая книга Вальтера Буркерта «Мудрость и наука в древнем пифагореизме»¹, в которой он решил этот давний спор, разделив фрагменты Филолая на две неравные части и доказав подлинность меньшей из них, вышла в свет в том же году, что и первый том «Истории», и потому не

¹ *Burkert W. Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg, 1962; расширенный английский перевод: Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.), 1972.*

могла быть учтена Гатри. Если бы Гатри мог опереться на Буркерга, он не стал бы исключать фрагменты Филолая из свидетельств V в. до н. э. «вследствие высказывавшихся сомнений в их подлинности», да и весь его раздел о пифагорейцах выглядел бы, вероятно, иначе. Поскольку же, опираясь на те фрагменты отдельных пифагорейцев и свидетельства о них, которые он признавал подлинными, реконструировать общешкольную доктрину было решительно невозможно, а сомнений в том, что такая доктрина существовала, у него не было, он отдал предпочтение вторичным источникам.

Прекрасно осознавая все трудности пифагорейского вопроса, Гатри решил подготовить к ним и своего читателя и посвятил этому специальный раздел, предваряющий обзор источников. Уникальность личности Пифагора, соединявшего в себе политика и религиозного деятеля, ученого и философа; особый характер основанного им сообщества; отсутствие в течение долгого времени письменной фиксации пифагорейских доктрин; неуклонно растущая слава Пифагора, чья биография с течением времени обрастала все более чудесными подробностями; возникновение неопифагореизма в I в. до н. э. и превращение его в эпоху империи во влиятельное направление в платонизме, которому мы обязаны такими сочинениями, как «Жизнь Пифагора» неоплатоника Порфирия и целая серия трактатов его ученика Ямвлиха, самый популярный из которых, «О пифагорейской жизни», рисует весьма далекую от исторической реальности картину древнего пифагореизма и, тем не менее, активно используется в современных исследованиях этого течения — все это и многое другое делает пифагорейский вопрос одним из самых сложных в истории греческой философии. Выбор привлекаемых для реконструкции источников, общее число которых, как заметил Целлер, увеличивается по мере отдаления от времени Пифагора, играет в этой си-

туации решающую роль, и Гатри поступил совершенно правильно, представив читателю их максимально детальный обзор, начиная с ранней традиции о Пифагоре и кончая неопифагорейскими биографиями. Отмечая любовь Порфирия и Ямвлиха к чудесному и «исключительное отсутствие каких бы то ни было критических способностей», он тем не менее считал возможным извлечь из них ценную информацию и за пределами прямых цитат из источников V–IV вв. до н. э., хотя и признавал в этом элемент субъективности.

Главным источником для Гатри оставался, разумеется, Аристотель, самый древний автор, который приводит сколько-нибудь подробную информацию о философии пифагорейцев, в частности об их знаменитой числовой доктрине. Задачей историка было понять доплатоновский пифагореизм в целом, в основе которого, полагал он, при всем разнообразии доктрин лежало «фундаментальное единство мировоззрения». Не видя возможности надежно выделить различные хронологические пласты в древнем пифагореизме, Гатри считал лучшим методом тот, к которому был вынужден прибегнуть Аристотель, рассматривавший идеи всех предшествующих пифагорейцев как «достаточно однородные для того, чтобы говорить о всех них вместе». Действительно, излагая различные варианты пифагорейской числовой философии и критикуя их, Аристотель никогда не приводит ни одного имени конкретного пифагорейца, которому бы эта философия принадлежала, но говорит в общем об «италиках», «так называемых пифагорейцах» или просто о «пифагорейцах». И наоборот: когда он упоминает учения исторически известных представителей школы, таких как Гиппас, Гиппон, Филолай или Архит, то никогда не называет их пифагорейцами и никак не связывает их с числовой философией. Получается, что индивидуальные, известные по имени пифагорейцы и анонимные

носители числовой доктрины представляют собой непересекающиеся множества¹. Эта вызывающая сомнения особенность подхода Аристотеля к пифагореизму, отчасти отмеченная Чернисом, не то чтобы прошла мимо внимания Гатри (он, в частности, замечает, что до Аристотеля в наших источниках нет и намека на доктрину «всё есть число»), но объяснял он ее характером самой пифагорейской школы. При этом, признавая изложенную Аристотелем числовую доктрину в качестве основы пифагорейской философии, Гатри мог, как и в трактовке ионийцев, далеко отходить от чересчур рационалистического прочтения первого историка философии. Так, в согласии с неопифагорейской традицией (но не с Аристотелем!) он считал пифагорейцев скорее религиозной сектой, чем философской школой, в которой было принято возводить к легендарному основателю все свои учения и открытия, одновременно скрывая их от непосвященных. Возражая тем, кто относил тайные догмы пифагорейцев не к философии, а лишь к религиозной вере, Гатри так сформулировал свой общий взгляд на пифагореизм и его отличие от ионийской философии:

В таких системах, как пифагорейская, нет оснований отделять религиозную сторону от философской и научной. В противоположность милетской традиции, пифагорейцы предпринимали свои философские исследования, сознательно стремясь сделать их основой для религии. Математика была религиозным занятием, а десятка — священным символом.

Различие между ионийской и италийской ветвями греческой философии восходит к «Мнениям физиков» Феофраста; в эллинистическую эпоху оно стало

¹ См. об этом: Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 370 сл.

частью общепринятой генеалогической схемы «пре-емств», в рамках которой рассматривались биографии всех известных философов. Оно, однако, никак не связано с отношением этих ветвей к религии, ведь в италийскую ветвь, например, входили такие разные школы, как пифагорейцы, элеаты (включая Ксенофана), атомисты, скептики и эпикурейцы. Аристотель, говоря об италийцах и имея в виду пифагорейских философов, ни разу не обмолвился о том, что их учения были более религиозно окрашены, нежели у милетцев. Представление Гатри о фундаментальном отличии пифагорейской школы от милетской и, в частности, о близости первой к религии мистерий¹, а второй — к гомеровской религии, воспроизводит схему, известную из работы Корнфорда «От религии к философии». Хотя Гатри, как уже говорилось выше, не упоминал ее на страницах своей книги (да и сам автор впоследствии к ней охладел), можно заметить, воспользовавшись его собственной излюбленной формулой, что *подсознательно* идеи его учителя, основанные на «замечательном проникновении в умы древних мыслителей», столь глубоко овладели им, что отказаться от них он не мог. В ионийском и италийском течениях Гатри усматривал воплощение двух противоположных тенденций греческого ума, которые он кратко резюмировал словами «думать о смертном» и «уподобляться богу». В отличие от ионийцев, пифагорейцы не противопоставляли, а соединяли религию и науку, рассматривая свои научно-философские занятия как способ очищения души и ее продвижения навстречу богам. Интерпретация пифагорейской науки как катарсиса души объединяла таких разных исследо-

¹ См., например: «Пифагорейцы, без сомнения, были философами и делали научные открытия; но они рассматривали эти открытия во многом в том же свете, что и откровения, составлявшие важную часть посвящения в мистерии» (см. ниже, с. 289).

вателей, как Бёрнет и Корнфорд¹, и потому представлялась Гатри более чем естественной. Платоновское происхождение этой идеи, отчетливо продемонстрированное Буркертом, впоследствии заставило отказаться от нее как от ключа к пониманию древнего пифагореизма.

Помимо использования представляющихся ему достоверными источников, Гатри обращался также к «методу априори», который состоял в том, чтобы, опираясь на небольшое число «ясных утверждений о том, что говорили пифагорейцы данного периода, утверждать априори или на основе косвенных данных, что они, вероятно, говорили». Как правило, историки философии пользуются априорным методом по умолчанию, никак не маркируя его, и то, что Гатри выделил его в качестве одного из основных своих подходов к пифагореизму, говорит о его интеллектуальной честности и ясном понимании того, что стремящаяся к полноте реконструкция пифагореизма неизбежно выходит за пределы надежных источников. Вновь и вновь признавая, что у нас нет возможности решить, ранней или поздней является та или иная идея, принадлежит ли она Филолаю, древнее его или же возникла в платоновской Академии, все ли пифагорейцы придерживались ее или нет, Гатри не колебался отнести ее к общепифагорейской картине мира, что усиливало анонимность и коллективность пифагорейской философии — качества, греческой философии отнюдь не свойственные. В результате, нарисованная Гатри масштабная картина пифагорейской философии в ее связи с наукой и религией содержит в себе немало спекулятивного, без чего она потеряла бы значительную часть своей связности и привлекательности. Вот лишь один показательный пример — влияние

¹ Burnet. Op. cit. P. 97f.; Cornford F. M. *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition* // *Classical Quarterly*. 1922. Vol. 16. P. 137–150; 1923. Vol. 17. P. 1–12.

пифагореизма на Платона. Гатри подошел к этой проблеме с присущей ему ответственностью:

В целом, отделение раннего пифагореизма от учения Платона — одна из самых трудных задач историка, в которую он неизбежно привносит свое субъективное предвзятое мнение. Если поздний пифагореизм окрашен влиянием платонизма, то равным образом нельзя отрицать, что сам Платон испытал глубокое влияние более ранних пифагорейских представлений; но при определении степени, в которой одно учение повлияло на другое, большинство людей оказалось неспособным противостоять мере своего преклонения перед Платоном и вытекающего из него нежелания принизить его оригинальность.

Иронически высказываясь по поводу тех, кто неспособен был признать, что Платон заимствовал чужие идеи¹, он отвергал и другую, представленную А. Э. Тейлором, крайность — видеть в «Тимее», главном физическом диалоге Платона, простое воспроизведение картины мира, свойственной пифагорейцам V в. (Критика Тейлора Корнфордом была по большей части справедлива.) И тем не менее он был готов выйти далеко за рамки прямых упоминаний Платона о пифагорейцах, которые в содержательном плане давали очень мало. Пифагор фигурирует у Платона лишь однажды, в «Государстве», в качестве основателя пифагорейского образа жизни, а не философа; там же, в связи с математической гармоникой, упомянуты и пифагорейцы. В «Федоне» выведены Симмий, Кебет и Эхекрат и мельком назван их учитель Филолай. Свободу творческой фантазии Платона лучше всего демонстрирует тот факт, что бессмертию души пифагорейцев здесь учит Сократ,

¹ Среди них он мог иметь в виду знатока Платона П. Шори, который замечал в своем издании «Государства»: «Исследователь Платона поступит правильно, если, встретив имя Пифагора в комментарии, перевернет страницу».



а не наоборот; он же объясняет им разницу между четным и нечетным как таковым и конкретными числами (Phaed. 104a–105b). В противоположность сдержанности Платона относительно пифагорейцев Аристотель охотно свидетельствует о его близости к этой школе, имея, как правило, в виду его устное учение, а не доктрины, изложенные в диалогах. Гатри следует указаниям Аристотеля, прибегая помимо этого к «пифагорейски окрашенным частям диалогов Платона», таких, как «Тимей», «Федон», «Менон» и другие. Пассажи из таких диалогов, а также то, что считалось платоновскими намеками на пифагорейские учения, Гатри толковал в качестве иллюстрации пифагорейской философии, если более надежных данных в его распоряжении не было. Нередко для этой цели использовались сообщения писателей эпохи позднего эллинизма и империи, когда Платон стал восприниматься как ученик и продолжатель Пифагора. В результате, стремясь всеми силами отделить древний пифагореизм от платонизма, Гатри способствовал их сближению, иногда до полного неразличения. Справедливости ради заметим, что такой подход свойствен большинству исследований древнего пифагореизма¹ и что рецензенты почти единодушно отмечали пифагорейский раздел как самый лучший.

VI

Из двух оставшихся глав книги Гатри, посвященных, соответственно, Ксенофану и Гераклиту, первая представляла собой менее сложную задачу. От философствующего поэта Ксенофана, который переселился из ионийского Колофона в Италию, а затем в Сицилию,

¹ Из последних работ о Платоне как пифагорейце см., например: *Horky Ph. S. Plato and Pythagoreanism*. Oxford, 2013.

и зарабатывал себе на хлеб, видимо, рецитацией гомеровских поэм, дошло около 120 строк поэтических произведений. Подлинность этого материала несомненна, а его стихотворная форма гарантирует аутентичность цитат, в отличие от куда более проблематичных фрагментов Гераклита. В то же время, наряду со стихотворными цитатами, часть которых вырвана из контекста и использована для подтверждения собственных взглядов толкователей, важную роль в понимании Ксенофана и его места среди досократиков играла доксографическая традиция, представлявшая его родоначальником школы элеатов и учителем метафизика Парменида. Чего же больше в Ксенофане — поэта или философа, и чему следует отдавать предпочтение при его толковании — дословным фрагментам или свидетельствам Платона, Аристотеля, Феофраста и тех, кто за ними следовал? Согласно влиятельной историко-философской интерпретации, которую представлял, в частности, автор знаменитой книги «Раннегреческая поэзия и философия» Герман Френкель (1888–1977), Ксенофан, за исключением доктрины о боге и критики возможностей познания, не был философом¹. Его учение о мире, который состоит из воды и земли, опиралось на непосредственное чувственное восприятие и не подразумевало никакой скрытой за вещами субстанции. Новым и оригинальным в нем был лишь смелый эмпиризм. Ксенофан — практически ориентированный реалист, критик традиционной греческой религии и реформатор нравов, двигался в противоположном Пармениду направлении, даже если тот и использовал его. Вполне можно было ожидать, что Гатри займет по отношению к Ксенофану совсем иную позицию.

¹ *Fraenkel H. Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge // The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays / A. P. D. Mourelatos, ed. Garden City, New York, 1974. P. 118–131.*

Во второй половине VI в. образ богов, известный грекам из поэм Гомера и Гесиода, уже не соответствовал новым этическим требованиям, и это побуждало Ксенофана восставать против приписываемых богам безнравственных поступков, которые он связывал в первую очередь с их антропоморфным обликом. Его стихи еще наглядней, чем свидетельства милетцев, позволяют увидеть, как критическая мысль, освобожденная от гнета традиции, сама по себе рождает неожиданные и смелые философские обобщения. Эфиопы мыслят богов черными и курносыми, фракийцы — русыми и голубоглазыми, так не стали бы кони и быки рисовать богов по своему образу и подобию, умей они это делать? Критика антропоморфизма опирается на всем известные факты, но делает из них совершенно новые выводы. Так и в области естествознания: сколько людей находило раковины в горах или отпечаток рыбы и водорослей на камнях, но безошибочный вывод из этих эмпирических наблюдений первым сделал Ксенофан: когда-то горы были покрыты морем.

Ксенофан у Гатри идет гораздо дальше отдельных, пусть и замечательных философских и научных выводов, поскольку он, подобно ионийцам и пифагорейцам, утверждает единство реальности путем отождествления своего единого бога с шарообразным космосом, тогда как его космология является новой (по сравнению с этими школами) версией общей для досократиков картины мира¹:

Ксенофан не был рапсодом, которого по ошибке называли философом, каковым его некоторые считали в прошлом... Хотя Ксенофан не был «элеатом», он отказался от

¹ Ей Гатри посвятил специальную статью, вышедшую еще до начала его работы над «Историей»: Guthrie W. K. C. The Presocratic World-Picture // Harvard Theological Review. 1952. Vol. 45. P. 87–104.

милетской традиции ради более четкой идеи единства, исключавшей возможность сотворенного космоса, учил о едином боге, который действовал исключительно силой мысли, и постулировал неотъемлемую связь между божественностью, вечностью, реальностью и шарообразной формой. За все это перед ним в большом долгу элеаты, а также Гераклит...

Подобный взгляд подразумевает, что Ксенофан, не будучи строгим монотеистом, сделал серьезный шаг навстречу единобожию (поэтому Гатри переводит «Бог один, величайший между богами и людьми...», там, где другие переводят «Один бог, величайший между богами и людьми...»), что его единый бог имеет сферическую форму и тождествен всему космосу, хотя прямых указаний на это во фрагментах нет, и что, соответственно, Гатри с большим доверием, чем многие из его коллег, относился к косвенной традиции, которая трактовала Ксенофана как предшественника Парменида (последний, как известно, сравнивал свое Бытие с шаром, впрочем, не обязательно в смысле формы Бытия, а, например, в смысле его полноты). Здесь мы в очередной раз сталкиваемся с проблемой принципиальной неполноты наших источников о досократиках и возможных методов ее преодоления. Более скептически настроенный исследователь будет готов признать: мы не знаем, какую форму имело тело бога у Ксенофана и высказывался ли он вообще на этот счет (ясно лишь, что он стремился уйти от антропоморфизма). Вместе с тем, тот, кто предпочитает точность картины ее полноте и не склонен к *imaginative reconstruction*, вряд ли возьмется писать общую историю досократовской философии, не говоря уже об истории греческой философии в целом.

Гераклит всегда представлял собой особый случай среди досократиков. «Темноту» его образного языка и даже его намеренную двусмысленность отмечал уже

Аристотель: «Текст Гераклита трудно интерпретировать, так как неясно, к чему относится [то или иное слово] — к последующему или к предыдущему». Многие фрагменты Гераклита выглядят как разрозненные утверждения, из-за чего возникло парадоксальное мнение, будто его книги как связного текста вообще не существовало и в распоряжении античных читателей был лишь сборник высказываний Гераклита, собранных его учеником. Поскольку мы располагаем лишь антологией цитат из Гераклита, которые Дильс в своем издании расположил в алфавитном порядке сохранивших их авторов, не видя возможности найти в них внутренний порядок, эфесский философ был просто обречен на то, чтобы современные читатели понимали его по-разному и видели в нем каждый что-то свое. Гатри (похоже, не без юмора) указывает, что Гераклит пришелся по душе и Ленину, и Ницше; последний с присущим ему парадоксализмом утверждал: «Вероятно, ни один человек никогда не писал яснее и ярче. Конечно, очень кратко и поэтому, разумеется, темно для тех, кто читает его бегло». Впрочем, и среди тех, кто читал Гераклита внимательно, согласия никогда не было и, видимо, не будет. «Ни одно из предложенных прочтений Гераклита до сих пор не получило всеобщего признания как верно отражающее его собственную мысль», — замечал Гатри, не рассчитывая на то, что его прочтение понравится всем.

Мастерская и местами захватывающая реконструкция философии Гераклита у Гатри исходит из того, что его фрагменты, на первый взгляд кажущиеся «разрозненными метафорическими изречениями, на самом деле суть интегральные части единой концепции вселенной и человека как ее части». Из самих фрагментов, однако, последовательное мировоззрение не выводится, для этого нам не обойтись без связующих звеньев, которые отсутствуют у Гераклита и потому неизбежно носят предположительный характер. Вопреки своему

обыкновенно, путеводную нить в путешествии по Гераклиту Гатри нашел не у Аристотеля, который, как оказалось, плохо понимал не только речь, но и логику эфесца, а у Платона. Поэтому Гатри принимает гераклитовскую доктрину постоянного изменения (*flux-doctrine*) в ее платоновском толковании («невозможно дважды войти в одну и ту же реку»), хотя до него и Карл Райнхардт, и Джеффри Керк, чья книга о Гераклите оказала на Гатри значительное влияние, потратили немало сил на доказательство того, что подобной доктрины у Гераклита не было¹. Гераклит, утверждал Гатри, стремился показать, что всякое постоянство в мире — не более чем видимость, оно лишь следствие непрерывных борьбы и конфликта. В мире царит не гармония, а война и раздор, ибо, согласно учению Гераклита, все состоит из противоположностей и потому подвержено постоянному внутреннему напряжению. Ни одна из противоположностей не получает постоянного преимущества, а их взаимодействие регулируется божественным законом меры и пропорции, который Гераклит называет Логосом и отождествляет, с одной стороны, с разумом, а с другой — с огнем. Гераклит учил бессмертию души и ее переселению в тела других людей, он был больше религиозным пророком, чем рационалистом, так что не следует ожидать полного соответствия его мысли нашим идущим от Аристотеля представлениям о логичности и непротиворечивости. Несомненным достоинством оригинального прочтения Гатри является то, что оно позволяет интегрировать

¹ Их аргументы основаны в первую очередь на том, что дословный фрагмент Гераклита: «На тех, кто ступает в одни и те же реки, иные и вновь иные воды льются» (В 12), выдвигает иной тезис, нежели Платон. Мы называем рекой то, что состоит из постоянно меняющейся воды, и если бы вода остановилась, то река была бы уже не рекой, а болотом. Таким образом, река остается той же благодаря изменению того, что она в себе содержит.

в единую картину практически все гераклитовские фрагменты:

Гатри способен заставить звучать самые странные утверждения Гераклита совершенно естественно и даже неизбежно, просто демонстрируя, что его космология — это еще одна усовершенствованная версия „общей картины мира“, в которой *kosmos* как великое, божественное, вечно живое существо вдыхает извне огненный разум и распределяет его искры находящимся ниже существам¹.

Хотя Гатри впервые ссылается на свою статью об общей для досократиков картине мира лишь в главе о Гераклите, очевидно, что ее идеи легли в основу всей его книги. Эта картина мира не была созданием кого-то одного из досократиков, но подразумевалась ими всеми с самого начала. Кроме того, ее разделяло и «нефилософское большинство», поскольку из нее исходили как рационалистические космогонии, так и религиозные течения, например орфизм. Здесь мы вновь выходим на общие принципы, лежащие в основе различных реконструкций досократовской философии. Обсуждая в трактате «О небе» теории досократиков, Аристотель, создатель первой историко-философской схемы, замечает: «Мы все имеем обыкновение вести исследование, сообразуясь не с самим предметом, а с возражениями тех, кто утверждает противоположное»². Взгляд на историю философии как на соревновательный процесс, в котором восприятие и борьба идей играют ключевую роль, Гатри разделял с большинством своих коллег. Фалес отталкивался от мифических космогоний, Анаксимандр усовершенствовал Фалеса, Анаксимен спорил с Анаксимандром, Ксенофан воспринял множество идей милетцев, италийцы, начиная с Пифагора, пошли своей

¹ *Gould T. Guthrie on the Earlier Presocratics. History of Greek Philosophy, Vol. I by W. K. C. Guthrie // Arion. 1964. Vol. 3. P. 150.*

² 294b5, пер. А. Лебедева.

особой дорогой, оказав влияние на элеатов, Гераклит критиковал всех своих предшественников и современников, Парменид отталкивался от Гераклита — в этом плане картина, нарисованная Гатри, ничем принципиальным не отличалась от других историй досократовской философии. Однако Гатри не стал ограничиваться уровнем индивидуального философского творчества и критического восприятия его плодов и добавил к нему общий для всех досократиков пласт воззрений, восходящих к их предшественникам и потому залежавших глубже, чем философия каждого из них. Этот пласт представлений, которые вполне можно считать «коллективными», ибо их разделяло большинство греков VI–V вв., служил своего рода резервуаром для индивидуальных систем досократиков, соединяя их в то же время с религиозно-мифологической мыслью.

Идея Гатри о коллективном фундаменте раннегреческой философии, восходящая к его антропологически настроенным учителям, во второй половине XX в. не пользовалась особой популярностью. Даже те, кто готов был принять общую для всех досократиков картину мира, например Ч. Кан, отказывались признавать ее дофилософское происхождение¹, а это существенно меняло акценты. Все более критическое отношение к аристотелевской схеме развития философии от материального монизма милетцев до дуализма Платона, с одной стороны, и расширяющееся влияние аналитического метода в истории античной философии, с другой, поставили под вопрос не только коллективную, но и индивидуальную часть реконструкции Гатри. Так, Дж. Барнз весьма скептически высказывался о возможности установить интеллектуальные влияния среди досократиков и с пренебрежением — о поисках различного рода «фо-

¹ *Kahn Ch. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. 2nd ed. Indianapolis, 1994. P. XII.

нов» (экономического, социального, политического) философской мысли как о занятии, которое ничего не дает¹. С этой (но не только с этой) позиции дофилософский слой, который восстанавливал Гатри, оказывался далеко на периферии, если вообще в поле внимания исследователя.

Барнз называет главу «Истории», посвященную Гераклиту, «наилучшим общим изложением». Другие авторы этого направления, акцентирующие внимание на внутренней логике развития философии досократиков, выдвигают против трактовки Гатри серьезные возражения. Дж. Палмер, автор монографии «Парменид и досократовская философия», признает: Гатри «дал каноническую формулировку тому нарративу, который продолжает направлять многие изложения развития раннегреческой философии и который последующие изложения стремились различными способами модифицировать». Свою цель Палмер видит в том, чтобы «показать, что структурные слабости нарратива Гатри настолько серьезны, что нам следует прекратить пытаться починить его строение и вместо этого в основном оставить его»². Вслед за другими аналитиками Палмер настаивает, что аргументы Парменида и Зенона питались чисто логическими соображениями, а не критикой теорий ионийцев или пифагорейцев. Развивая эту интерпретацию, он утверждает, что и плюралисты V в. Анаксагор и Эмпедокл вовсе не находились под преобладающим влиянием Парменида, как это считал Гатри (добавим: в согласии со всей историей греческой философии XX в.).

Итак, Гатри устарел, и нам следует расстаться с его концепцией, или же фронтальная атака на нее гово-

¹ Barnes J. The Presocratic Philosophers. 2nd ed. London, 1982. P. 5.

² Palmer J. Parmenides and Presocratic Philosophy. Oxford, 2009. P. 9, 49.

рит, скорее, о непреходящем значении его труда? Прочитав эту книгу, каждый сможет самостоятельно ответить на этот вопрос и подвести свой баланс достоинств и недостатков. В чем, пожалуй, не возникает сомнений, так это в том, что читать ее нужно непременно, ведь у Гатри — помимо концепции — о многом можно узнать и многому научиться. Полагаю, что его труд будет читать — с большой пользой для себя — еще не одно поколение читателей, теперь и российских. Очень возможно, кому-то предложенный Поппером и близкий Гатри взгляд на раннегреческую философию как на критическую дискуссию, соревнование предположений и опровержений, которое только и способно расширить границы нашего знания, покажется не менее привлекательным, чем ее аналитическое прочтение, а исторический и культурный контекст досократовской мысли, щедро представленный автором, вполне релевантным для ее лучшего понимания.

Л. Я. Жмудь

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот том знаменует собой начало большой работы, предпринимаемой по инициативе представителей издательства Кембриджского университета. Во-первых, они решили, что существует возможность издать обширную историю древнегреческой философии на английском языке. Единственная доступная книга подобного рода — это перевод четырехтомника Теодора Гомперца «Греческие мыслители», последний том которого Гомперц закончил в 1909 году. Для своего времени это была ценная, хотя и не очень упорядоченная работа, но за последние полвека было предпринято огромное число подробных исследований, которые не оставили без внимания ни одного уголка этой области знания, а кое-где радикально изменили ее контуры.

Во-вторых, издатели выразили мнение, что написание работы несколькими авторами — а издательство Кембриджского университета было известно целым рядом таких изданий — связано с серьезными недостатками и что, применительно к нашей теме, предпочтительнее было бы, чтобы весь труд стал плодом деятельности одного человека.

Третьим пожеланием издателей было то, чтобы работа не требовала от читателя знания греческого.

Я прекрасно сознаю огромность задачи и собственное безрассудство, когда я принимал предложение уполномоченных представителей взяться за ее решение. Трудности здесь противоположны тем, с которыми сталкивается первооткрыватель. Будучи далеко не пионерским исследованием, эта книга имеет дело с предметом, почти каждая деталь которого многократно разобрана в мельчайших подробностях. Что необходимо (и здесь мало кто будет возражать), так это всестороннее и систематическое изложение, которое, насколько возможно, уделит должное внимание противоположным точкам зрения известных ученых, станет посредником между ними и представит наиболее обоснованные выводы в ясной и удобочитаемой форме. Качества, необходимые для такой работы, — это не столько оригинальность и блеск, сколько трезвость, здравомыслие, верность суждений и настойчивость.

Однако для того чтобы осветить греческую мысль, необходимы и такие качества, как воображение, симпатия и проницательность, — ведь мы проникаем в мысли людей, сформированных цивилизацией, далекой от нас во времени и пространстве, которые писали и говорили на ином языке. Для некоторых из них, хотя мы можем называть их философами, путями к истине были не только разум, но и поэзия, миф и божественное откровение. Истолковывать их взгляды должен ученый, способный различать тонкости и нюансы греческого языка, сравнивать его использование в философии и в нефилософской поэзии и прозе. Там, где современные методы философской критики помогут объяснению, он должен быть идеально подготовлен, чтобы прибегнуть к ним, не поддаваясь в то же время склонности впасть в анахронизм.

Такого образцового исследователя не существует. Излагая необходимые для него качества, я ни в коем

случае не имел в виду себя: я лишь надеюсь, что ясное осознание этого идеала сможет вызвать подобающую скромность и помочь не так вопиюще отклониться от него. Есть то, что не способен сделать никто: освоить всю массу написанного по нашему предмету от греческих комментаторов до работ современных авторов. Я могу надеяться только, что мой собственный выбор источников не оказался слишком произвольным или недостаточным, и согласиться с одним из самых проницательных современных критиков, который написал: «Хотя добросовестная проработка всей огромной специальной литературы сама по себе была бы в высшей степени желательной, мне представляется более важным успеть завершить работу до конца моей жизни»¹.

Читателя, для которого этот предмет является новым, возможно, стоит предупредить, что в ранний период, охватываемый настоящим томом, то есть от начала VI до середины V в. до н. э., еще не была проведена черта, разделяющая философию, теологию, космогонию и космологию, астрономию, математику, биологию и естественные науки в целом. Поэтому слово «философия» следует понимать в очень широком смысле, хотя, возможно, в ненамного более широком, чем оно понималось в Европе вплоть до XVII в. К V в. до н. э. некоторые писатели стали отдельно рассматривать историю, географию и в значительной степени медицину. О них у нас речь будет идти лишь время от времени, основное же внимание мы станем уделять тем, кто избрал областью своих интересов природу в целом и пытался определить ее происхождение и теперешнее состояние, а также (с религиозными целями или без) происхождение и назначение человеческой жизни и ее место в общем порядке вещей. Правда, авторы медицинских трактатов были вынуждены иметь дело

¹ *Fränkel H.* Предисловие к «*Dichtung und Philosophie*».

с этими широкими теориями, которые они критиковали как слишком полагающиеся на общие принципы вместо эмпирического исследования. Это была реакция на раннюю философскую мысль; и знакомство с медицинской литературой необходимо, чтобы понять философов. Вместе с тем, многое из того, что в наше время может рассматриваться как часть философии, — этика и политическая теория, логика и эпистемология — или полностью отсутствовало в ранний период или существовало только на зачаточном уровне.

В последнее время становится все более очевидным значение авторов мифических космогоний и теогоний — Гесиода, «Орфея», Ферекида и других — как предшественников философов, и существование в рамках их традиции движения от мифопоэтического к рациональному мышлению. Читатели, которым известно, насколько изучение этих мифографов позволило прояснить идеи ранних философов, могут удивиться и быть разочарованы из-за того, что в нашем труде отсутствуют предварительные главы, посвященные исключительно им и их влиянию. Я надеюсь, однако, что чтение глав о самих философах покажет, что этот аспект не оставлен без внимания. Это был трудный выбор, но я решил, что так будет лучше, то есть что вопрос о том, насколько мысль, например Фалеса и Анаксимена, была сформирована мифами их собственного народа, а также Египта и Востока, должен обсуждаться в непосредственной связи с этими философами, но не раньше. (См. также ниже, с. 127 сл.)

Мое намерение, *Deo volente*, состоит в том, чтобы эта история включала в себя эллинистический период и останавливалась перед неоплатониками и теми из их предшественников, которые лучше всего понятны в связи с ними. (Ср. ниже, с. 107. Я понимаю, что издательство планирует продолжить работу, привлекая других авторов.) Я надеялся ограничить досократиков

одним томом, но получилось так, что в него поместился период вплоть до Гераклита со всесторонним описанием пифагореизма; не следует, чтобы тома разрослись до неудобных размеров. Хотя это означает, что предстоит еще большая работа, я не пытаюсь оправдаться за размеры этого труда. Блестящие краткие обзоры уже существуют, и нет необходимости увеличивать их число. Я надеюсь, что исследователи отдельных философов, школ или периодов найдут достаточно информации в соответствующих разделах, чтобы сориентироваться и найти отправную точку для собственных исследований.

Для блага филологов-классиков я не стал исключать цитаты на древнегреческом языке, но для удобства остальных ограничил их сносками, если не дается их перевод. Здесь я старался следовать принципу, сформулированному д-ром Эдгаром Уиндом, и сделать греческие цитаты «обязательными как основания для аргументов, но ненужными для их понимания»¹.

Книги обычно указываются в ссылках сокращенными заглавиями, а статьи — только названием периодического издания, датой и страницей. Все подробности о книгах и названиях статей можно найти в библиографии. Общепринятым сборником греческих текстов, относящихся к философии досократиков, является работа Дильса, переизданная Кранцем (сокращенно DK: см. библиографию, с. 797), на которую я постоянно ссылаюсь на последующих страницах. В ней текст, посвященный каждому философу, разделен на две части. Первая (А) содержит свидетельства, то есть описания жизни и доктрины философа в более поздних греческих источниках или пересказы его сочинений; во втором (В) разделе собрано то, что, по мнению издателей, является подлинными цитатами самого философа.

¹ *Wind E. Pagan Mysteries in the Renaissance. London, 1958.*

В этой книге цифре отрывка «В» обычно предшествует сокращение «фр.» (фрагмент), в то время как для других сохраняется буква «А».

Выражаю свою признательность г-ну Ф. Х. Сэндбэчу, профессору Х. К. Болдри, а также г-ну Дж. С. Керку, который прочитал и машинописный текст тома. Я многим обязан их дружеским и уместным критическим замечаниям. Хотел бы также поблагодарить г-на Дж. Д. Боумэна за помощь в составлении указателя.

Могу ли я закончить свое вступление просьбой? Чтобы продолжать эту работу, необходимо быть в курсе того, что появляется в многочисленных периодических изданиях, и очень легко пропустить важные статьи или монографии. Если ученые, в руки которых попадет этот том, сочтут мое начинание стоящим затраченных времени и усилий, возможно, они будут так любезны и пошлют мне оттиски своих статей или сведения о вновь опубликованных трудах. Я не могу обещать никакого равноценного *quid pro quo*: я могу сказать только, что буду искренне признателен.

У. К. Ч. Гатри
Даунинг-колледж, Кембридж

ЗАМЕЧАНИЕ ОБ ИСТОЧНИКАХ

О том, сколь мало подлинных работ греческих философов имеется в нашем распоряжении, говорится в главе 1 (с. 107). В особенности когда заходит речь о досократиках, мы вынуждены полагаться на выдержки, встречающиеся в произведениях более поздних авторов, на их обзоры и комментарии. Ученые всегда сознавали трудности, возникающие в связи с этим, и в целом ряде трудов можно найти грамотное рассмотрение характера наших источников. Наилучший и самый доступный из таких обзоров дан Дж. С. Керком в KR, 1–7. (Другие можно найти в таких работах, как Юбервег-Прехтер, 10–26, Целлер, «Очерк», 4–8, Бёрнет, «Ранняя греческая философия», 31–38.) Учитывая это, я не пытаюсь давать общую оценку с самого начала, но, скорее, буду рассматривать конкретные проблемы, связанные с источниками, когда эти проблемы будут возникать в связи с тем или иным отдельным мыслителем. (О таком важнейшем источнике, как Аристотель, см. в особенности с. 130–132) Но кое-что следует вкратце повторить здесь, чтобы читателю были понятны необ-

ходимые ссылки, такие как «Аэтий», «*Placita*», «Плутарх, „Строматы“» или «Стобей, „Эклоги“».

Феофраст, ученик Аристотеля, написал общую историю ранней греческой философии и специальные работы о некоторых отдельных досократиках. Из этих трудов сохранились лишь отрывки, хотя они включают в себя большую часть книги «Об ощущениях». Эти работы Феофраста образовали основу того, что получило известность как доксографическая традиция, которая приобрела различные формы: систематизированных по темам «мнений», биографий и нескольких искусственных «преемств» (διαδοχαί) философов по линии «учитель — ученик».

Доксографический материал был классифицирован в монументальном труде Германа Дильса «*Doxographi Graeci*» (Берлин, 1879), перед которым все последующие исследователи досократовской философии в неизмеримом долгу. Собрания работ ранних мыслителей были известны как δόξαи («мнения», отсюда «доксография»), или τὰ ἀρέσμωντα (в латинизированной форме *Placita*). До нас дошло два таких собрания, или обзора: «Эпитома», ошибочно приписываемая Плутарху, и «Физические выдержки» (φυσικαὶ ἐκλογαί), которые входят в «Антологию», или «Флорилегий» Стобея (Иоанн из Стоби, возможно, V в. н. э.). Из упоминания у христианского епископа Феодорита (первая половина V в.) известно, что оба этих собрания восходят к некому Аэтию, и Дильс напечатал оба текста двумя параллельными столбцами под общим названием «*Placita*» Аэтия. Сам Аэтий, о котором больше ничего не известно, жил, возможно, во II в. н. э.*

Между Феофрастом и Аэтием существовал обзор мнений (самое позднее — I в. до н. э.), который можно выявить в доксографических пассажах у Варрона и Цицерона; Дильс назвал этот обзор *Vetusta Placita*.

Доксографии в «Опровержении всех ересей» Ипполита и «Строматах» (Сборниках) Псевдо-Плутарха, сохранившихся у Евсевия, по-видимому, независимы от Аэтия*.

Трактат «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (возможно, III в. н. э.) дошел до нас полностью и содержит материал из различных эллинистических источников, ценность которых неодинакова.

Подводя итог, можно сказать, что наши сведения о философах-досократиках основываются в первую очередь на выдержках или цитатах из их трудов, и объем этих цитат колеблется от одного короткого предложения в случае Анаксимандра (а из Анаксимена, вероятно, не дошло даже этого) до практически полного «Пути истины» Парменида. Кроме того, мы встречаем периодические упоминания и обсуждения досократовской мысли у Платона и намного более систематические изложение и критику у Аристотеля. Наконец, существует информация, восходящая к эпохе после Аристотеля (за несколькими исключениями, которые будут упомянуты при обсуждении источников, относящихся к конкретным философам), основанная на кратких и иногда искаженных конспектах труда Феофраста. Эти искажения часто выражаются в попытках приспособить учения досократиков к стоической мысли. Разглядеть сквозь этот покров мысль архаической Греции — вот первостепенная задача для исследователя досократовской философии. Стоит ли говорить, что Герман Дильс больше, чем кто-либо иной, имел право сказать в конце жизни (в по-смертно опубликованной лекции): «Считаю счастьем, что мне выпала честь посвятить досократикам лучшую часть моих сил»¹.

¹ «Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können» (*Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum*, 1923, 75).

Читателя, желающего подробнее ознакомиться с проблемой источников, я отсылаю к упомянутому выше обзору Керка. Кроме того, оценка исторического труда Феофраста, которая представляется более справедливой, чем те, что можно найти в более ранних работах, дана в книге Ч. Кана «Anaximander» (17–24).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

В целом названия работ, цитируемых в тексте, сокращаются до такой степени, которая не затрудняет восприятие. Однако некоторые периодические издания и ряд книг, которые цитируются постоянно, обозначены следующим образом:

ЖУРНАЛЫ

- AJA — American Journal of Archaeology.
- AJP — American Journal of Philology.
- CP — Classical Philology.
- CQ — Classical Quarterly.
- CR — Classical Review.
- JHS — Journal of Hellenic Studies.
- PQ — Philosophical Quarterly.
- REG — Revue des Études Grecques.
- ТАРА — Transactions of the American Philological Association.

ДРУГИЕ РАБОТЫ

- ACP — H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.
- CAH — Cambridge Ancient History.
- DK — Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker.
- EGP — J. Burnet, Early Greek Philosophy.
- HCF — G. S. Kirk, Heraclitus: the Cosmic Fragments.
- KR — G. S. Kirk and J. E. Raven, The Presocratic Philosophers.
- LSJ — Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, 9th ed.
- OCD — Oxford Classical Dictionary.
- RE — Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft, Hrsg. von Wissowa, Kroll et al.
- TEGP — W. Jaeger, Theology of the Early Greek Philosophers.
- ZN — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Hrsg. von W. Nestle.

▣ ВВЕДЕНИЕ И КРАТКИЙ ОБЗОР

Писать историю греческой философии — значит излагать период формирования нашей собственной мысли, образование каркаса, который поддерживал ее, по крайней мере, до второй половины XIX в. Открытия, касающиеся природы материи (если этот термин все еще можно использовать), размеров и характера вселенной, а также души человека, которые ученые делают на протяжении последних ста лет, поистине столь революционны, что могут привести к радикальному изменению основ нашего мировоззрения. Однако, помимо того что эти открытия все еще находятся в стадии быстрого перехода, так что трудно понять, какова будет эта новая система мысли, консерватизм, присущий уму обычного человека, гарантирует, что многие элементы старого мировоззрения еще долгое время будут влиять на наши общие исходные предпосылки. Даже современный натурфилософ, который изучает тексты древнейших европейских мыслителей, может обнаружить, что у него больше общего с ними, чем он ожидал. Именно этот фундаментальный и вневременный характер боль-

шей части греческой мысли делает оправданной попытку вновь представить ее современному читателю.

Существует и другая сторона медали. Обращаясь к грекам, мы оказываемся у истоков рациональной мысли в Европе. Из этого следует, что мы будем не только описывать аргументированное объяснение и научное наблюдение, но и проследивать их возникновение из тумана донаучной эпохи. Это возникновение было не мгновенным, но медленным и постепенным. Я, конечно, постараюсь обосновать традиционный взгляд на Фалеса как первого европейского философа; но я не намереваюсь тем самым утверждать, что черта, разделявшая дорациональные, мифологические и антропоморфные представления и чисто рациональное и научное мировоззрение, была пересечена одним прыжком. Подобной ясно обозначенной черты никогда не существовало, как не существует и теперь. Ценя то, что в греческой философии представляет непреходящую ценность, мы также можем извлечь урок, наблюдая, сколь много скрытой мифологии она продолжала прятать за тем, что кажется крышей и стенами чистого разума. Естественно, это относится прежде всего к древнейшему периоду, но даже у Аристотеля, которому мы, несмотря на его критику во все времена, в значительной степени обязаны необходимым фундаментом абстрактных понятий, служащих основой нашего мышления, был ряд навязчивых идей, которые вызывают у нас недоумение. В качестве примера можно привести убеждение, что небесные тела — это живые существа; веру в особое совершенство формы круга или шара; некоторые странные идеи о превосходстве числа три. Все это определенно предшествует началам философской мысли.

Это не означает, что я считаю ложью миф сам по себе. На ранней ступени цивилизации мифологические рассказы и образы могут быть единственным доступным (и действенным) средством выразить глубокие и

универсальные истины. Позже зрелый религиозный мыслитель, такой как Платон, мог сознательно избрать миф в качестве высшей точки рационального рассуждения, для того чтобы выразить опыт и религиозные верования, реальность и неоспоримость которых были для него убедительнее логических доказательств. Это подлинный миф, и его действенность и важность не подлежат сомнению. Опасность начинается тогда, когда люди думают, что оставили все это в прошлом, и полагаются на научный метод, основанный на сочетании наблюдения и логического вывода. Бессознательное сохранение унаследованных из прошлого иррациональных форм мышления, скрытых за словесным покровом разума, становится в этом случае скорее препятствием, чем подспорьем в поисках истины.

Причина, по которой я обращаю внимание на этот момент в самом начале книги, состоит в том, что имплицитное принятие мифологических понятий — это привычка, власть которой никогда полностью не проходит. В наши дни она еще сильнее, чем в античной Греции, затушевана терминологией рациональных дисциплин. Из-за этого ее труднее выявить, и потому она более опасна.

Не преуменьшая выдающихся достижений греков в натурфилософии, метафизике, психологии, эпистемологии, этике и политике, мы обнаруживаем, что, поскольку они были первопроходцами, а потому находились намного ближе, чем мы, к мифологическим, магическим или фольклорным истокам некоторых принципов, которые они принимали как сами собой разумеющиеся, мы можем ясно увидеть эти истоки; а это в свою очередь проливает свет на сомнительность некоторых принципов, которые сегодня многие подобным же образом принимают как неоспоримые.

Примерами таких аксиом являются предположение самой ранней, милетской, школы, что реальность едина; принцип «подобное притягивается к подобному»

или «воздействует на подобное» (в поддержку которого атомист Демокрит не мог привести ничего более существенного, чем пословица «рыбак рыбака...» и строка Гомера); и упомянутая выше убежденность в превосходстве и совершенстве кругообразных формы и движения, которая оказывала влияние на астрономию вплоть до времени Кеплера. Нетрудно обнаружить народное, ненаучное происхождение этих общих принципов, но что сказать о некоторых убеждениях, которые разделяют, или вплоть до самого недавнего времени разделяли, наши собственные ученые? Профессор Дингл цитирует следующие положения¹: «Природа не терпит пустоты», «вселенная однородна» (сравните с предпосылкой милетцев), «природа всегда избирает простейший путь». Следующие его слова можно отнести не только к древнему миру: «вселенная, вместо того чтобы быть пробным камнем, становится образцом, приспособленным прежде всего к вкусам исследователя, а затем используется, чтобы придавать ложную форму предметам нашего опыта».

Историю греческой философии можно легко разделить на периоды, которые отчетливо различаются по своему мировоззрению и интересам, соответствующим отчасти изменению внешних условий жизни и традиций. Они также различаются по местоположению центров, которые оказывали основное интеллектуальное влияние на греческий мир. В то же время, принимая это различие, важно не терять из виду столь же реальную преемственность, которая связывает воедино все развитие мысли от милетцев до неоплатоников. Чтобы показать эту преемственность, стоит попытаться дать краткий очерк развития греческой философии, прежде чем рассматривать ее в подробностях. Следующие несколько страниц можно считать картой страны, которую мы со-

¹ Dingle H. The Scientific Adventure. London, 1952. P. 168.

бираемся проехать, ведь всегда стоит пробежаться глазами по карте, прежде чем отправиться в путешествие.

Прежде всего, обратим внимание на восточную окраину области, заселенной греками. Здесь, в Ионии, на западном побережье Малой Азии, находившейся под властью лидийцев и персов, в VI в. до рождения Христа случилось нечто, что мы называем началом европейской философии. Здесь, с милетской школы, начался первый, или досократовский, период того, что служит предметом этой книги. Люди, о которых идет речь, жители одного из самых больших и процветающих греческих городов со множеством колоний и широкими международными связями, обладали безграничной любознательностью в отношении природы внешнего мира, процесса, посредством которого он достиг своего теперешнего состояния, и его физического строения. В своих попытках утолить эту интеллектуальную жажду познания, они ни в коей мере не исключали возможности божественного вмешательства, но то представление о нем, к которому они пришли, весьма отличалось от принятого тогда в греческом обществе политеизма. Они считали, что мир возник из первоначального единства и что эта единая субстанция все еще служит постоянной основой всего бытия мира, хотя и предстает теперь в различных формах и проявлениях. Изменения были возможны благодаря постоянному движению первоначальной субстанции, вызванному не какой-то внешней силой, а внутренне ей присущей одушевленностью. Различие между материальным и движущим началами еще не ощущалось, и первоначальная сущность, поскольку она существовала вечно и была причиной собственного движения и изменения, а также творцом всего упорядоченного мира земли, небес и моря, естественно мыслилась заслуживающей эпитета «божественная».

До конца VI в. импульс к развитию философии был перенесен с восточных на западные границы греческо-

го мира, что связано с переездом Пифагора с Самоса в греческие колонии в Южной Италии. Вместе с физическим переносом претерпел изменение и дух философии. С тех пор ионийская и италийская ветви философии развивались разными путями, хотя это разделение проявлялось не столь ярко, как полагали некоторые поздние греческие писатели и систематизаторы, и существовало определенное перекрестное оплодотворение, например, когда Ксенофан последовал по стопам Пифагора и переселился из своего Колофона в Малой Азии в Великую Грецию. Что касается Пифагора и его последователей, то изменение духа философии затронуло как ее мотивы, так и ее содержание. Вместо удовлетворения одного лишь желания знать и понимать, целью философии стало обеспечение интеллектуальных оснований религиозного образа жизни, а это само по себе требовало менее физического, более абстрактного и математического характера мысли. Изучение материи уступило место изучению формы. Этому логическому направлению следовал на Западе Парменид из Элеи и его школа, и своего пика оно достигло в его учении, что истинное бытие нельзя найти в физическом мире, потому что, исходя из утверждений «оно есть» и «оно едино» (на которых, можно сказать, основывалась милетская космология; в любом случае, Парменид утверждал, что второе следует из первого), единственным обоснованным выводом будет безоговорочное отрицание физического движения и изменения. Разум и чувства давали противоречивые ответы на вопрос «Что такое реальность?», и следовало предпочесть ответ разума.

Примерно в это же время или немного раньше единственный в своем роде и загадочный мыслитель — Гераклит из Эфеса — также приближался к судьбоносному разделению разума и чувств. Гераклит учил, что глупо полагаться на чувственное восприятие, не проверяя его с помощью законного истолкователя — разума,

хотя и не заходил так далеко, как Парменид, который полностью отвергал свидетельство чувств. В противоположность элеату, который отрицал саму возможность движения, Гераклит рассматривал весь мир природы в терминах непрерывного цикла движения и изменения. Покой, а не движение, был невозможен. Любая кажущаяся стабильность — лишь результат временно-го равновесия противоположных сил, которые никогда не прекращают своей деятельности. Вечен только *logos*, который, в своем духовном аспекте, является разумным началом, управляющим движениями вселенной, включая закон циклического изменения. Оговорка «в своем духовном аспекте» необходима, потому что на ранней стадии мысли ничто еще не представлялось реальным без некоего физического проявления и *logos* был тесно связан с той субстанцией, которая в мире Гераклита занимала своего рода главенствующее положение, а именно с огнем, или «горячим и сухим».

Оригинальные и парадоксальные учения Гераклита и Парменида оказали значительное влияние на мысль Платона. Оставшаяся часть досократовского периода была отмечена попытками натурфилософов уйти от неприятного вывода Парменида, сменив монизм на плюрализм. Если монистическая гипотеза ведет к отрицанию реальности видимой множественности мира вокруг нас, то, ради явлений, эту гипотезу следует отвергнуть. Так рассуждали Эмпедокл, Анаксагор и атомисты. Эмпедокл был сицилийцем и, подобно другим философам Великой Греции, сочетал свой поиск первоначальной природы вещей с потребностями глубоко религиозного мировоззрения, главный интерес для которого представляли природа и судьба человеческой души. Он видел ответ Пармениду в замене единого начала милетян четырьмя исходными корневыми субстанциями, или элементами — землей, водой, воздухом и огнем. Анаксагор принес дух ионийской физики из Ма-

лой Азии в Афины, где он жил во времена Сократа и Еврипида, поддерживая дружбу с Периклом и его кругом. Его доктрина материи как состоящей из бесконечного числа качественно различных «семян» находилась на полпути к кульминации плюралистической физики — атомизму Левкиппа и Демокрита.

Интересным результатом бескомпромиссной логики Парменида было то, что она поставила философов перед проблемой движущей причины. При своем возникновении рациональная мысль унаследовала от мифологии представление, что все физические сущности в некоторой степени одушевлены. Разделение материи и духа было еще чем-то невообразимым, и потому для милетских монистов было естественно полагать, что единая первичная субстанция мира — вода, туман или что угодно еще — сама же вызывала собственные трансформации. Им не приходило в голову, что это положение нуждается в объяснении или что кто-то может поставить вопрос об отдельной причине движения. Интеллектуальная слабость этого наивного объединения материи и духа, движимого и движущего в единой телесной сущности становилась очевидной уже Гераклиту. Приведя мир в состояние покоя, Парменид ясно показал, что движение — это феномен, нуждающийся в отдельном объяснении, и у поздних досократиков мы находим не только переход от единства к множественности физических элементов, но также и появление движущей причины помимо и вне самих движущихся элементов.

Эмпедокл, побуждаемый потребностями своей моральной и религиозной, равно как физической системы, постулировал две такие причины, которые он назвал Любовью и Враждой. В физическом мире они используются механическим образом, вызывая, соответственно, соединение четырех элементов и отделение их друг от друга — процесс, посредством которого возникает космос. В области религии Любовь и Вражда объясня-

ют нравственный дуализм, будучи причинами, соответственно, добра и зла. Анаксагора Платон и Аристотель считали первым, кто утверждал, что *Nous*, Разум, является источником движения, ведущего к образованию космоса из крошечных «семян» материи, которые, по мнению Анаксагора, были его материальными составляющими. Кроме того, Анаксагор недвусмысленно настаивал на трансцендентном характере *Nous*, который «существует сам по себе» и «не смешан ни с одной вещью».

Левкипп и Демокрит не предложили в качестве причины движения какой-либо отдельной сущности, которая, подобно противоположным силам Эмпедокла или *Nous* Анаксагора, существовала бы так же определенно, как и сами элементы. По этой причине Аристотель осуждал их как пренебрегавших всей проблемой движущей причины. На самом же деле их решение было более тонким и более научным по духу, чем те, что предлагали другие. Трудность частично заключалась в том, что Парменид отрицал существование пустого пространства на основании формального довода, что, если Бытие есть, пустота может быть только тем местом, где его нет. Но не существует ничего, помимо Бытия, и сказать о Бытии «его нет» неприемлемо с точки зрения логики. Пустота — это не Бытие, поэтому ее не существует. Смело бросая вызов Пармениду на его собственном поле, здравый смысл атомистов провозглашал, что «не-Бытие существует в той же степени, что и Бытие»; то есть, поскольку Бытие все еще понималось как связанное с телесным существованием, атомисты утверждали, что должно быть место, не занятое никаким телом. Они полагали, что реальность слагается из крошечных твердых атомов, движущихся в бесконечном пространстве. Как только такая картина осознается и становится явной, каковой она тогда в первый раз стала, материя, так сказать, освобождается, и по поводу атомов, выпущенных в бесконечное пространство, так

же резонно спросить: «Почему они должны оставаться в покое?», как и «Почему они должны двигаться?» Хотя Аристотель не вменяет это в заслугу атомистам, он весьма близок к пониманию сути их достижения, когда говорит, что они «причиной движения... считают пустоту»¹. Чтобы оценить это по достоинству, следует понять, каким смелым шагом было отстаивать существование пустого пространства перед лицом новой логики Парменида.

Постепенное осознание проблемы первопричины движения, тесно связанной, так сказать, с проблемой взаимоотношения материи и жизни, является одной из главных линий, по которым развивалась досократовская мысль.

Во времена Анаксагора и Демокрита в Афинах произошли изменения, которые древние единодушно связывали с именем Сократа. С середины V по конец IV в. до н. э. продолжается второй главный период, который большинство людей признает вершиной греческой философии. Ее центром являются Афины, а наиболее выдающимися интеллектуальными фигурами — Сократ, Платон и Аристотель. Смещение интересов, которым было отмечено начало этого периода, можно охарактеризовать как переключение основного внимания со вселенной на человека, с интересных интеллектуальных вопросов космологии и онтологии на более насущные проблемы человеческих жизни и поведения. Но физическая сторона микрокосма также не исключалась. Современниками Сократа были Гиппократ и самые ранние из его анонимных последователей, которые вместе с ним создали впечатляющее собрание медицинских и физиологических трактатов, известных как Гиппократовский корпус. В это время, прямо говорит Аристотель, «исследование природы остановилось,

¹ Аристотель. Физика. 265b24.



и люди философствующие обратились к полезной для жизни добродетели и политике»¹. Три столетия спустя Цицерон писал почти то же самое. Сократ «первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле». Что же касается небесных явлений, то они далеки от нашего понимания, и даже если бы это было не так, они не имели бы отношения к добродетельной жизни².

Можно действительно утверждать, что Сократ стал первым подлинным философом, выразившим этот новый дух. Сказать, что смена мировоззрения произошла именно благодаря ему, было бы преувеличением. Учения современных ему софистов были в значительной степени этическими и политическими, и в этом они не нуждались в стимуле со стороны Сократа. Это была эпоха, когда Афины вступили в пору политической зрелости, заняли ведущее положение в Греции благодаря своей роли в войнах с персами и последующему основанию Делосского союза и пришли к демократической форме правления, которая предоставляла каждому свободному гражданину право не только выбирать себе правителей, но и лично голосовать по вопросам публичной политики и даже занимать по очереди высокие и ответственные посты. Подготовить себя к успешному участию в бурной жизни города-государства сделалось насущной потребностью для каждого. По мере того как могущество и богатство Афин возрастали, увеличивалась их самонадеянность во внешней политике. За этим последовали война между греками, провал Сицилийской экспедиции (с точки зрения современников — неизбежное возмездие за *hybris*) и поражение Афин от их соперницы Спарты. Во внутренней жизни годы вой-

¹ Аристотель. О частях животных. 642a28.

² Цицерон: 1) Тускуланские беседы. V, 4, 10; 2) Учение академиков. I, 4, 15.

ны были отмечены усиливавшимся упадком Перикловой демократии, кровавым, жестоким олигархическим переворотом и последующим восстановлением демократии, которая ни в коей мере не была свободна от духа мщения. Все эти события имели место при жизни Сократа и создали атмосферу, не благоприятствующую продолжению беспристрастного научного исследования. Для Аристофана, достаточно точно отражавшего преобладающие мнения своего времени, натурфилософы были бесполезной категорией людей и подходящей мишенью для не всегда добродушных насмешек.

Само состояние физических теорий, по-видимому, также должно было в конце концов привести к реакции против них со стороны здравого смысла. В отсутствие точных экспериментов и научных инструментов, делающих такие эксперименты возможными, натурфилософы, казалось, не столько объясняли мир, сколько подыскивали ему не очень правдоподобное объяснение. Не удивительно, что большинство людей, столкнувшись с дилеммой, считать ли, подобно Пармениду, что движение и изменение не существуют, или что реальность состоит из атомов и пустоты — атомов, которые не только невидимы, но и лишены других столь значимых для человека чувственных качеств, таких как вкус, запах и звук, — решило, что мир философов мало что может им сказать.

В то же самое время некоторые охотно использовали контраст между вещами, существующими «по установлению», и теми, которые существуют «по природе» (заимствовали его у физиков или просто разделяли его с ними как одно из общих для той эпохи представлений), как основу для нападок на абсолютные ценности или божественные установления в этической сфере. Добродетель, подобно цвету, существует лишь в глазах наблюдающего — ее нет «по природе». В последующих спорах Сократ бросил все свои силы на защиту абсолютных

норм, что нашло отражение в его парадоксах «добродетель есть знание» и «никто не делает зла по своей воле». Его точка зрения заключалась в том, что, если кто-то осознал истинную природу добродетели, то ее притягательность будет непреодолимой, а неспособность соответствовать ее стандартам можно объяснить только отсутствием ее полного понимания. Сам он не заявлял, что достиг этого полного понимания, но, в отличие от других, он сознавал собственное неведение. Поскольку это служило, по крайней мере, отправной точкой, а неоправданная самоуверенность в этических вопросах была, по его мнению, главной причиной несправедливых поступков, Сократ считал своим призванием убедить людей в их невежестве относительно природы добродетели и побудить вместе с ним искать способы избавления от него. Выполняя эту задачу, Сократ разработал диалектические и эленктические методы ведения дискуссии*, которым последующие философы столь многим обязаны.

Мы еще вернемся к тому необычайному влиянию, которое Сократ оказал на последующую философию. Здесь же отметим, что почти все позднейшие школы, были они основаны его собственными учениками или, подобно стоицизму, возникли через много лет после его смерти, догматические или скептические, гедонистические или аскетические по своему характеру, провозглашали Сократа источником всей мудрости, включая их собственную. Это, по меньшей мере, указывает, что мы ошибемся, если сочтем его ординарной личностью. Школы, основанные его непосредственными учениками, включали в себя тонких логиков мегариков, любителей удовольствий киренаиков, возможно, аскетичных киников, а также Академию Платона, но только о последней мы располагаем чем-то большим, нежели фрагментарные сведения.

Сократ завещал своим преемникам ряд самых трудноразрешимых интеллектуальных проблем. Может

показаться, что, вменяя людям в обязанность искать «истинную природу добродетели» как единственное условие праведной жизни, Сократ руководствовался скорее верой, чем разумом. Эта вера подсказывала ему, что а) добродетель обладает «истинной природой», б) ум человека может познать ее; в) ее интеллектуальное понимание будет более чем достаточным стимулом для правильных действий на практике. Но в связи с этим возникают, говоря современным языком, фундаментальные вопросы онтологии, эпистемологии, этики и психологии. Современникам же казалось, что это скорее поднимает вопрос, связанный с дискуссией «природа против обычая», чем решает его.

Решив защищать и объяснять учение своего наставника, Платон, наделенный более универсальным гением, хотя и не располагал названиями для только что упомянутых отраслей более современной философии, вплел кое-что из всех них в превосходную ткань своих диалогов. Добродетель обладает подлинной природой, потому что стоит во главе мира «форм». Формы — это идеальные сущности, обладающие субстанциональным бытием вне пространства и времени и представляющие собой совершенные образцы, по которым создаются недолговечные и несовершенные образы истины в этической, математической и иных областях, и эти-то несовершенные образы и есть все, с чем мы сталкиваемся в этом мире. Знание возможно потому, что, как утверждали Пифагор и другие религиозные учителя, душа человека (наивысшим и лучшим проявлением которой для Платона был разум) бессмертна и вновь и вновь входит в смертные тела. В промежутках между своими воплощениями она находится лицом к лицу с вечными сущностями. Загрязнение материальным притупляет память о них, но она может вновь пробудиться благодаря встрече с их несовершенными и изменчивыми образами на земле, и, начав таким образом свой путь,



душа философа может даже в этой жизни во многом вновь обрести истину путем строгой интеллектуальной и нравственной дисциплины. Философия — это русло, по которому следует направить волю и эмоции, а также интеллект. Душа состоит из трех частей: чувственной, волевой и разумной. Эрос, или либидо, каждой из них направлено на разные цели (физическое наслаждение, удовлетворение честолюбия, мудрость). Истинный философ не позволяет двум низшим частям своей души выходить за границы полагающихся им функций; количество эроса, направленного на цели этих двух частей, уменьшено, а поток эроса, направленный на цели разума, то есть знание и добродетель, соответственно, увеличен. Таким образом сократовские парадоксы получают более широкое психологическое обоснование.

Ум Платона не был статичен. То, что я только что описал, более или менее точно представляет его убеждения в середине жизни, как они выражены в великих диалогах того периода, особенно «Меноне», «Федоне», «Государстве» и «Пире». Из этого корня выросла политическая теория Платона, аристократическая и авторитарная. Позже ему стало ясно, что доктрина вечных, трансцендентных форм, которую он принял почти с религиозным воодушевлением, содержит в себе серьезные интеллектуальные противоречия. Как теория познания она требовала дальнейшего исследования, но взаимоотношения между формами и отдельными вещами или между двумя разными формами с трудом поддавались рациональному объяснению. Платон не побоялся взяться за решение этих проблем, что привело его к созданию критических произведений, которые, с точки зрения некоторых философов XX в., представляют собой его наиболее важные философские достижения, а именно «Парменид», «Теэтет» и «Софист». «Парменид» поднимает, но не решает ряд проблем, связанных с теорией форм, «Теэтет» представляет собой исследо-

вание природы знания, а «Софист», обсуждая методы классификации, взаимоотношения между наиболее общими формами и разные смыслы «небытия», во многом закладывает основы будущей работы в логике.

Платон до конца жизни сохранил телеологический и теистический взгляд на природу. «Тимей» содержит космогонию, призванную показать первенство личного ума при создании мира: мир был задуман разумом Бога, чтобы стать лучшим из всех возможных миров. Однако Бог не всемогущ. Мир когда-нибудь должен отклониться от своей идеальной модели, поскольку материал, из которого он состоит, не создан Богом, но дан ему и содержит в себе неустранимый остаток стойко иррациональной «необходимости». То, что мир есть результат разумного замысла, вновь доказывается в последнем труде Платона, «Законах», являющемся вершиной детально разработанной законодательной системы. Цель Платона — подорвать софистическое противопоставление природы и закона: закон естественен, и если «жизнь согласно природе» является идеалом, то это должна быть жизнь в соответствии с законом.

Аристотель в течение двадцати лет был другом и учеником Платона, и это наложило неизгладимый отпечаток на его мысль. Поскольку по своему философскому темпераменту Аристотель очень отличался от своего учителя, в самой основе его учения чувствуется нота конфликта с платоновской философией. Более практичному уму Аристотеля был не нужен мир трансцендентных сущностей, в которых он видел просто иллюзорное удвоение реального мира опыта. Аристотель искренне восхищался таким же, как он, северянином Демокритом, и вполне вероятно, что не будь Платона, атомистический взгляд на мир как на случайное соединение атомов получил бы значительное развитие в остром и научном уме Аристотеля. Однако случилось так, что на протяжении всей жизни Аристотель сохра-

нял унаследованные от Академии телеологическое мировоззрение и чувство величайшей важности формы, что иногда затрудняло ему выработку собственного толкования природы.

Каждый природный объект состоит из материи и формы, «материи» в своем абсолютном смысле, означающей не физическое тело (все из которых обладают некоторой формой), а полностью лишенный качеств субстрат, не имеющий независимого существования, но логически необходимый в качестве того, чему присущи формы. Имманентная форма занимает место трансцендентных форм Платона. Все содержит в себе внутренний импульс к образованию своей собственной специфической формы, как это яснее всего видно на примере органического развития от семени к растению и от зародыша к взрослому существу. Этот процесс также можно описать как переход от потенциального к актуальному. Это разделение существования на потенциальное и актуальное было ответом Аристотеля парменидовскому отрицанию изменения на том основании, что ничто не может возникнуть ни из того, что есть, ни из того, чего нет.

На вершине *scala naturae* существует чисто актуальная форма, которая, как совершенное Бытие, непричастна к материи или потенциальности, то есть Бог. Его существование необходимо, исходя из того, что никакая потенциальность не превращалась бы в актуальность, если бы уже не было актуального бытия: при физическом порождении семя сначала производится зрелым растением, у ребенка должен быть отец. (Для аристотелевской телеологии крайне важно, что курица появляется прежде яйца.) На этом уровне «актуальное» и «потенциальное» суть только относительные термины, но, чтобы сохранялся телеологический порядок целого, вселенная нуждается в совершенном и абсолютном Бытии. Для Аристотеля, как и для Платона, телеология означает реальное существование *telos*, высшей целе-

вой и движущей причины общей суммы вещей, равно как индивидуальных и относительных причин, которые действуют внутри отдельных видов.

По своей собственной природе Бог есть чистый ум, или интеллект, поскольку это наивысший тип бытия и единственный, который можно представить существующим отдельно от материи. Бог не творит ничего намеренно, ибо любая связь с миром форм, воплощенных в материи, могла бы только уменьшить его совершенство и тем или иным образом вовлечь его в потенциальное. Но его существования достаточно, чтобы удерживать в движении (не «приводить в движение», ибо для Аристотеля мир вечен) весь миропорядок, приводя в действие универсальный и естественный импульс по направлению к форме. Другими словами, все стремится в пределах собственных границ подражать совершенству Бога. Физически его существование непосредственно ведет к круговым движениям, побуждаемым интеллектами, которые движут небесные тела, что, в свою очередь, делает возможной земную жизнь. С этой точки зрения человечество существует на многократном удалении от Бога, но наличие у людей разума делает их положение уникальным, предоставляя им своего рода прямую линию связи с Богом. Таким образом, путь интеллектуального созерцания, или философии, является для человека способом реализовать свою подлинную природу. Для человека, как и для всей остальной природы, естественно развивать активность своей высшей части, стремиться претворить в жизнь свою подлинную форму. Для человека, в отличие от всей остальной земной природы, это означает (как говорит Аристотель в десятой книге «Этики») возвращать божественную искру внутри себя.

Отказ от трансцендентных форм Платона имел важные последствия для этики. Существование справедливости, смелости, умеренности и т. д. среди абсо-

лютных понятий этого трансцендентного мира означало, что ответы на вопросы практического поведения были связаны с метафизическим знанием. Человек может поступить правильно, делая то, что ему было сказано, полагаясь на «мнение» другого; но в таком случае у него не будет «знания», почему он должен поступать так. Нравственность должна надежно основываться на неизменных принципах, а для этого нам нужен философ, который путем долгой и упорной тренировки вновь обрел свое знание реальности, то есть абсолютных форм добродетелей, бледными отражениями которых являются любые добродетельные поступки на земле. У Аристотеля все по-другому. Нравственные добродетели и правила поведения всецело находятся в сфере возможного. В первых двух книгах «Этики» Аристотель не менее шести раз напоминает нам, что точность не следует искать во всех без разбора предметах и что ей не место в изучении морали, цель которого — не знание, но практика. Изречение «Не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми», похоже, сознательно направлено в адрес Платона и Сократа.

В психологии Аристотель определял душу как «форму» (в его специальном значении этого слова) тела; то есть как высшее проявление особого сочетания формы и материи, которым является живое существо. Это, конечно, не предполагает эпифеноменалистской* точки зрения, которая поставила бы его философию с ног на голову. Форма есть первопричина и никоим образом не зависит от материи. Это, однако, исключает доктрину переселения душ, которую Платон разделял с пифагорейцами. Аристотель нерешителен в вопросе о бессмертии, но, по-видимому, верил в бессмертие, хотя и не обязательно индивидуальное, *poius*, который связывает нас с божеством и является, как он однажды заметил, единственной частью нас, «приходящей извне».

Большая часть достижений Аристотеля относится к области науки, особенно к описательным и классификационным трудам по естественной истории, где широта его познаний и надежность метода до сих пор вызывают восхищение у ученых, работающих в этой же области. Конечно, определение и описание видов было задачей, особенно подходящей для гениального философа, который, подобно своему наставнику, видел действительность в форме, но находил ее в мире природы, вместо того чтобы изгонять ее за пределы пространства и времени. Аристотель был основателем естественных наук как отдельных дисциплин, хотя сомнительное преимущество признанного разделения на «науку» и философию все еще было делом будущего. В логике, которую он рассматривал не как часть философии, но как ее органон, или инструмент, Аристотель стоял на плечах Платона в большей степени, чем это иногда осознают. Но и здесь, как и в других областях, гениальная способность к систематизации и упорядочению позволила ему продвинуться гораздо дальше простой переделки чужих идей и дала ему право считаться основателем формальной логики и научного метода.

Аристотель был наставником Александра Великого, оставался его другом на всем протяжении его завоеваний и умер через год после его смерти в 323 до н. э. Поэтому Аристотель стоял на пороге нового исторического порядка, с приходом которого начинается третий основной период греческой философии. Ставил ли Александр перед собой цель построения мирового сообщества, или нет (это вопрос дискуссионный), он, по крайней мере, достиг успеха в этом направлении, так что после него небольшие, независимые и самодостаточные города-государства, которые составляли основу жизни и мысли классической Греции, во многом утратили свою полную самостоятельность. Александр рано умер и, не завершив своей работы, оставил обширные европейские,

азиатские и африканские владения своим преемникам, которые разделили их на громоздкие империи, управляемые монархами. Изменения в мировоззрении, которые последовали за этими важнейшими событиями в военной и политической сферах, были многообразны, хотя, без сомнения, дали о себе знать постепенно. Очевидно, грек не легко и не сразу оставил свое представление о городе как о естественном сообществе, к которому он принадлежал и которому хранил верность. Этот местный патриотизм поощрялся самими царями-преемниками, уважающими власть городов-государств, а также видевшими в их сохранении больше шансов на выживание эллинской цивилизации среди чужеземных влияний восточных стран, в которые она теперь была пересажена. Поэтому города все еще сохраняли непосредственный контроль над местными делами и жизнью своих граждан, пусть и под надзором центрального правительства, и старый политический дух греков все еще сохранялся, хотя с течением времени он неизбежно становился (как заметил Ростовцев)* скорее муниципальным, чем по-настоящему политическим. В особенности в материковой Греции объединение городов в лиги сочеталось с растущим осознанием эллинского единства.

Ранний период этой новой эпохи был не лишен духа оптимизма и уверенности в своих силах, веры в возможности человека и торжество разума. Невероятное расширение эллинского горизонта, возможность путешествовать в далекие страны и вести торговлю с малоизвестными и варварскими тогда частями мира, а также начать новую жизнь на новом месте увеличивали деловую энергию и порождали большие надежды. Однако со временем непрерывная политическая борьба и войны между династиями и неоднозначный эффект непредвиденных новых контактов между греческим и восточным стилями жизни, а также фактическое поглощение городов новыми царствами начали порож-

дать чувство неуверенности и подавленности, которое, вместе с другими общими чертами эпохи, нашло отражение в философии того времени. Растущее ощущение незначительности и беспомощности отдельного человека и даже давно привычных общественных и политических объединений перед лицом громадных и непреодолимых сил, которые, казалось, определяют ход событий с безликой неизбежностью рока, производило на умы людей воздействие, похожее на то, что испытываем мы в наше время.

Те, кто обладал склонностью к познанию, были вольны искать чистое знание, в котором также можно найти прибежище от зыбкости окружающей жизни. Но это не проявлялось в смелом и оригинальном полете спекулятивной мысли, как на заре философии. Ученость и частные науки, столь замечательное начало которым положили Аристотель и его сподвижники, энергично развивались сначала в самом Ликее такими людьми, как Феофраст (друг и преемник Аристотеля) и Стратон, а затем в Александрии, куда Стратон переселился, чтобы стать наставником сына правящего монарха Египта. Здесь в начале III в. до н. э. первые Птолемеи, возможно под влиянием Деметрия Фалерского, основали Мусейон с его замечательной библиотекой и исследовательским центром. Изгнанный из Афин Деметрий, этот ученый и государственный деятель, который был другом Феофраста и почти наверняка посещал лекции самого Аристотеля, около 295 г. принес дух Ликее в Египет ко двору Птолемея I. Новой и характерной чертой эпохи стало серьезное и хорошо документированное изучение прошлого, в котором жизнь и труды предшествующих философов получили свою долю внимания. Практическое применение науки, особенно в военной области, также заметно продвинулось в эллинистическую эпоху.

Постепенная утрата чувства сопричастности к своей общине и уменьшение возможности играть решаю-



шую роль в публичной жизни не только давали интеллектуалу больше свободы для уединенных занятий и исследований, но и вселяли нарастающее чувство тревоги, потери ориентиров и бесприютности. Раньше, в более компактных полисах человек был прежде всего гражданином с широкими правами и обязанностями и своей нишей в обществе. Крупнейшее известное ему сообщество было одновременно и тем, где его самого хорошо знали. Все другие сообщества были чужими, с которыми он сталкивался только в ходе посольства или войны. Его мир, подобно аристотелевской вселенной, органически устроен, у него были центр и периферия. С развитием эллинизма человек уподобился, скорее, демокритовскому атому, бесцельно плывущему в бесконечной пустоте. На фоне подобной отчужденности частые случаи бедности, изгнания, рабства, одиночества и смерти приобретали более устрашающий вид и переживались острее. Одним из результатов этого, особенно в поздний эллинистический период, стал рост популярности мистериальных религий, и греческих, и иноземных, которые в той или иной форме обещали «спасение». Такого рода культы египетского и азиатского происхождения, известные грекам и ранее, находили себе последователей во всех слоях общества. Естественно, все это не могло не повлиять и на философию. Чтобы удовлетворить новые потребности возникали новые системы, провозглашавшие своей целью достижение *атараксии*, безмятежного спокойствия, или *автаркии*, самодостаточности.

Системами, которые преобладали на философской сцене с конца IV в. до н. э. и далее, были эпикуреизм и стоицизм. Последний приобрел особенно большое влияние — его можно рассматривать как образец философии эллинистической и греко-римской эпох. Оба учения черпали вдохновение у мыслителей великого творческого периода, закончившегося с Аристотелем. Впрочем, это не отнимает у них оригинальности, на ко-

торую особенно сильно претендовал стоицизм. В самом деле, сказать, когда именно философская система перестает быть обобщением более ранней мысли и становится оригинальным явлением, отнюдь не легко. Мало кто откажет в оригинальности Платону, хотя его философию нетрудно представить всего лишь как результат размышлений над высказываниями Сократа, пифагорейцев, Гераклита и Парменида. Эллинистические системы отличает от более ранних, скорее, различие в мотивах. Философия больше не возникает, как правильно говорили Платон и Аристотель, в первую очередь, из чувства удивления. Ее назначение теперь — давать гарантию мира, безопасности и самодостаточности индивидуальной душе в явно враждебном или безразличном мире. Естественно поэтому, что философы должны были не столько непосредственно интересоваться вопросами космологии и физики, сколько приспособлять в качестве физического фундамента своих нравственных учений уже существующие схемы. Таким образом, спекуляции более ранних физических школ, хотя и претерпели некоторые изменения, продолжали жить в эллинистическом мире.

Эпикур, которому, когда умерли Аристотель и Александр, было около двадцати, указывал на религию как на корень духовного нездоровья. Самая главная причина душевного недомогания заключена в страхе перед богами и тем, что может случиться после смерти. Возмутительно, что людям приходится мучиться из-за идеи, что род людской зависит от милости группы капризных и человекоподобных божеств, которых Греция унаследовала от Гомера, — богов, чья злоба может продолжать преследовать свои жертвы даже после смерти. Эпикуру казалось, что атомистическая теория Демокрита, которая объясняла возникновение вселенной и все происходящее в ней без постулата о божественном вмешательстве, одновременно выражает истину и ос-

вобождает сознание человека от его самых навязчивых страхов. Боги, несомненно, существуют, но если мы, как того требует истинное благочестие, верим, что они ведут жизнь, исполненную покоя и безмятежного блаженства, то не можем допустить, что они вмешиваются в человеческие или мирские дела. Во время смерти душа (сочетание особо тонких атомов) рассеивается. Поэтому бояться смерти глупо: пока мы живем, ее нет, а когда она наступает, нас больше нет, а потому мы не сознаем, что она пришла.

В отличие от Демокрита, который почти определенно постулировал изначальное случайное движение атомов во всех направлениях, Эпикур полагал, что беспрепятственное движение атомов неизменно по направлению и скорости, что обусловлено весом атомов. Хотя Эпикур обладал замечательной проницательностью, позволившей ему предвосхитить открытие современной науки, что в вакууме все тела будут падать с одинаковой скоростью, независимо от их относительного веса, ему все еще нужно было объяснить их столкновение и переплетение. Он сделал это, предположив, что некая сила, заключенная в атомах, заставляет их немного отклониться от курса; время и место этого события не были определены. Эта очевидно необъяснимая гипотеза стала ключевым пунктом его системы. В соединении со своей теорией материального, атомного строения разума, он использовал ее для обоснования свободы воли, поскольку, хотя и принял атомистическую систему, решил любой ценой избежать детерминизма своего предшественника. Полагать себя рабом судьбы, говорил Эпикур, даже хуже, чем верить в старые мифы о богах.

Наивысшее благо в жизни Эпикур называл «удовольствием», но правильнее описывать его как отсутствие боли. Линия поведения, которую он рекомендовал, была противоположна образу действий сластолюбца, поскольку пристрастие к изысканной еде, питью

и другим чувственным удовольствиям ни в коей мере не может считаться источником той «свободы от боли в теле и тревоги в уме», в которых только и заключено наслаждение мудрого человека. Более того, «нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо». (Цицерон не без основания заметил, что Эпикур преуспел, утверждая, что удовольствие есть высшее благо, лишь потому что придавал этому слову значение, до которого больше никто не додумался*.) Хотя этика Эпикура была безупречной, она оказывалась отчасти негативной, если не сказать эгоистической, поскольку достижение спокойствия ума, которое было ее целью, требовало отказа от всех общественных дел и обязанностей. Идеалом было «жить незаметно».

Однако, даже если в плохих руках философия Эпикура могла обесцениться до уровня Горациева поросенка**, то судя по тому, как учил и жил сам Эпикур, его система была не лишена интеллектуальной смелости или нравственного благородства. Хотя Эпикур и доказывал обратное, проповедь надежды и покоя, основанная на уверенности в том, что смерть означает полное исчезновение, большинством людей не воспринималась как слова спасения. Она была не в силах лишить притягательности мистериальные религии. В то же самое время открытый гедонизм и низведение добродетели до второстепенного уровня в иерархии благ принесли эпикуреизму неодобрение со стороны других философских школ. Стоицизм в его чистой форме был еще более суровым мировоззрением, но он оказался способен существовать на разных уровнях и привлекал более широкий круг людей. Стоицизм стал мощной силой, особенно когда римляне приспособили его к собственным идеалам поведения.

Бросающейся в глаза чертой нового эллинизма является национальность основателя стоической философии Зенона из Китиона, вовсе не грека, а семита-финикийца, каковым же почти определенно был и великий

систематизатор стоической доктрины Хрисипп из Сол (около Тарса). Зенон резко возражал против идеи, что вселенная возникла случайно. Он находил зерно истины, скорее, в гераклитовском комплексе ум-материя и ставил в центр своей системы *logos*, материальным воплощением которого был огонь. К идее единства ума и материи, бывшей для Гераклита лишь наивным предположением, Зенон пришел сознательно, путем изучения и открытого отвержения платоновских и аристотелевских форм дуализма. Ничто не может существовать без материального воплощения. Космос — это работа Провидения, которое упорядочивает все вещи наилучшим образом, продукт сознательного искусства, тем не менее его творец не трансцендентен. Божественная сущность пронизывает все, хотя не везде присутствует в одинаковой чистоте. Из всех земных существ только в человеке эта божественная сущность принимает форму *logos*, на материальном уровне представленного горячим дыханием (*пневмой*). В отдаленных небесах *logos* даже чище — чистый огненный ум, свободный от низших элементов, которые оскверняют его на земле и вокруг нее. Благодаря обладанию *logos*, которого лишены низшие животные, человек, хотя его тело есть также часть животного мира, разделяет высшую часть своей природы с божеством; а поскольку все стремится жить в согласии с лучшим в своей природе, жизнь в согласии с *logos* является надлежащей целью для человека. Отсюда стоический идеал мудреца, который постиг: ничто не имеет значения, кроме внутреннего «я». Внешние вещи (здоровье, собственность, репутация) все в сущности незначительны, хотя животная сторона в человеке может предпочитать одни из них другим. Быть правильным внутри — вот все, что имеет значение. Это знание о ничтожности внешних обстоятельств делает мудреца непоколебимо самодостаточным, и это единственное, что требуется для счастливой жизни.

Не удовольствие, но добродетель (отождествленная с мудростью) является высшим благом. Хрисипп восстановил единство души, уменьшив побуждение и желание судить («это хорошо для меня»), заложив тем самым новое основание под сократовскую максиму, что добродетель есть знание. Добродетель абсолютна, подобно прямоте или истине. Отсюда часто подвергавшийся критике стоический парадокс, что между абсолютными добродетелью и мудростью и абсолютными глупостью и пороком не существует промежуточных ступеней. Совершенный мудрец чрезвычайно редок, но все прочие люди — глупцы, а «все грехи равны». Это иллюстрировалось различными аналогиями, например, что человек утонул независимо от того, погрузилась ли его голова под воду на один фут или на много саженей. Тем не менее, перед посторонними стоики обычно признавали, что должен быть промежуточный класс действий, одни из которых предпочтительнее других, хотя ни одно из них не является действительно хорошим или плохим.

Единство добродетели, присущее всем людям обладание *logos* несли в себе для стоиков важнейшее следствие, что мудрость доступна женщинам и рабам в той же мере, в какой и свободным мужчинам. Действительно, по природе все люди свободны и равны, с чем связана стоическая концепция единого человеческого сообщества. Жить сообща — это такой же естественный человеческий инстинкт, как и самосохранение, а идеальным сообществом является то, что охватывает весь человеческий род, — Космополис, или мировой город, ибо все люди родственники, сыновья одного Бога. Вся идея человеческого братства, даже если она зародилась (как некоторые заявляют) в уме самого Александра, во многом обязана своим развитием и распространением стоическому учению. Следует, однако, заметить, что эта концепция, возможно, созрела уже после времени

Зенона и его последователей и достигла высшей точки у Эпиктета в конце I в. н. э. В то же время человек несет ответственность перед государством, в котором живет, хотя существующие законы могут сильно отличаться от естественного закона Космополиса. В отличие от эпикуреизма, стоицизм рекомендует активно участвовать в окружающей жизни и пытается в какой-то мере вернуть грекам чувство сопричастности общине, которое исчезло вместе с членством в независимых полисах.

Зенон и Хрисипп внесли значительный вклад в отдельные дисциплины, такие как эпистемология, логика и филология. Впервые теории о природе и об использовании языка обсуждались людьми, которые пользовались греческим языком и были погружены в традицию греческой мысли, но все же были двуязычными, и их родным языком был не греческий. Они приняли современное им разделение философии на логику, этику и физику, но объединили эти элементы и создали интегральную систему на основе идеи всеобщего *logos*. Эта космическая жизненная сила, или божество, обладала двоякой функцией, будучи одновременно принципом знания и причинности. Иногда это напоминает нам платоновскую идею Блага, которую Платон сравнивал с солнцем как с тем, от чего зависит не только существование и жизнь мира природы, но и наше восприятие его посредством зрения. *Logos* также явно имел нечто общее с гилозоистским принципом некоторых досократовских космологов помимо Гераклита. Они любили говорить, что их единственное начало, будучи одновременно материалом, из которого создан космос, и действенной причиной его эволюции, и «знает все вещи», и «направляет все вещи». Однако о Зеноне, как и о Платоне, можно сказать, что, сколь бы многим он ни был обязан своим предшественникам, его синтез пронизан тем новым духом, который дает право считать его одной из великих философских систем мира.

Этот предварительный обзор не ставит своей целью проследить дальнейшее развитие стоицизма. Новый импульс и новое направление во II в. до н. э. ему придал Панетий с Родоса, во многом благодаря которому стоицизм достиг Рима и был приспособлен к римским идеалам и способу мышления. Считая Сократа основателем всей современной ему философии, он обращался к Платону и Аристотелю не меньше, чем к Зенону. Человек мира по своему складу, друг Сципиона и историка Полибия, Панетий подчеркивал необходимость привнесения стоических принципов в практическую жизнь. Аристократические склонности заставили его отказаться от прежней теории естественного равенства всех людей в пользу концепции естественных различий между ними, а его отношения с римским обществом были фактически тесно связаны с его убеждением, что ближе всего к идеальному государству, видевшемуся ему чем-то средним между автократией и демократией, дающим каждой категории населения подобающие ей права и обязанности, но не более того, подошло на практике политическое устройство Римской республики.

Тем временем другие школы — скептики, перипатетики, академики — продолжали существовать, но можно с полным правом сказать, что они находились в тени Стои. Во II в. до н. э. Академия под руководством Карнеада, известного оппонента стоицизма, повернула к скептицизму и неверию в возможность надежного познания. Ситуация изменилась при Антиохе, учителе и друге Цицерона, сказавшего, что тот был «*si regrauca mutavisset, germanissimus Stoicus*»*. В самом деле, Антиох считал, что различия между учениями академиков, перипатетиков и стоиков больше относятся к словам, чем к сути. В целом, можно сказать, что, несмотря на острую взаимную критику, между этими школами всегда чувствовалось много общего и что эпикуреизм, особенно в этической области, находился в изоляции, осуждаемый всеми.



Теперь Рим был мировой державой, и влияние римского духа ощущалось везде. Римский гений не был склонен к оригинальности в философии, но и само по себе толкование достижений греческой философии на латинском языке, столь успешно осуществленное Цицероном, не могло не привести к ее изменениям. Трактат Цицерона «Об обязанностях», стоических *καθήκοντα*, хотя во многом и зависел от Панетия, стал трактатом «De Officiis», а *officium* был понятием, имевшим уже чисто римскую историю и римские ассоциации. Кроме того, стоический идеал человеческого сообщества был не вполне тем же самым, когда рассматривался сквозь призму латинской *humanitas*; подобным же образом более или менее тонкие различия существуют между другими парами соответствий, такими как греческая *πολιτεία* и латинская *res publica*.

Время Цицерона отмечено также возрождением пифагорейской философии некоторыми людьми, которых побуждали религиозные потребности эпохи и привлекала мистическая концепция отношений между богом и человеком, но которые желали придать ей более серьезную философскую основу, чем в эмоциональных культах Исиды или Кибелы. Однако эта философия ни в коей мере не была свободна от свойственной тому времени склонности к суевериям. Именно с существованием этой греко-римской школы связано большинство трудностей в реконструкции пифагореизма времен Платона и ранее. Большая часть наших сведений о пифагореизме восходит к писателям позднейшей эпохи, и то, что они сообщают о более раннем этапе, смешано с постаристотелевскими идеями. Целые книги писались и распространялись от имени известных ранних пифагорейских мыслителей.

Возможно, главное значение неопифагорейцев состоит в том, что они помогли проложить путь для Плотина в III в. н. э. и для великого и влиятельного движе-

ния неоплатонизма в целом. Неоплатоники Порфирий и Ямвлих составили жизнеописания Пифагора, и между двумя школами существовала тесная связь, что было совершенно естественно и неизбежно, учитывая, как глубоко наследники Пифагора повлияли на мысль самого Платона.

Мы уже перешли линию, разделяющую дохристианскую и христианскую эры. Может показаться, что учение Иисуса в его исходной форме и горстка его еврейских последователей имели мало общего с греческой философией в ее впечатляющем и непрерывном развитии. Но после завоеваний Александра это непрерывное развитие сопровождалось постоянным расширением возможностей влиять на других людей. Греческое и семитское начало уже встречались в личности Зенона и других стоических философов. Первые люди, письменно изложившие Евангелие, сделали это не на своем родном языке, но на языке Платона и Аристотеля, поскольку он к тому времени был приспособлен к своей функции *lingua franca* сильно расширившегося эллинского мира. Задача обращения язычников вызвала необходимость общаться с ними на их же почве, что мы видим уже на примере знаменитой речи святого Павла к афинянам, когда он рекомендует христианский принцип, что все люди — дети Божьи, цитируя строчку из поэта-стоика Арата*. Позже христианская и языческая мысль находились в непрерывном взаимодействии. Христианское отношение варьировалось у отдельных писателей от крайней враждебности до немалой симпатии, от «что общего между Афинами и Иерусалимом?» Тертуллиана до идеи о греческой философии как о *praeparatio evangelica*, идеи, как сформулировал ее Климент Александрийский, что философия подготовила греков ко Христу, как Закон — иудеев. С возникновением высокодуховной философии неоплатонизма указанное выше взаимодействие стало еще

более выраженным. Понимание и некоторое усвоение взглядов противоположного лагеря, преследовало оно враждебные и апологетические цели или нет, сделалось неизбежным. Таким образом, даже когда христианство становится признанной религией цивилизованного мира, преемственность не прервалась, а влияние греческой традиции не сошло на нет. Платон, Аристотель и стоики продолжали владеть умами схоластов в Средние века. Мы знаем наших кембриджских платоников XVII в., наших католических томистов и протестантских платоников нынешнего времени.

Чтобы проследить всю эту историю, не хватит одной книги, равно как, возможно, работы одного человека. Я говорю о продолжении греческой традиции в христианской философии потому, что о нем не следует забывать; оно служит одной из причин, чтобы продолжать изучение древнегреческой мысли в наши дни. Но настоящая работа будет ограничена нехристианским миром, а поскольку это так, я полагаю, лучше всего закончить ее до неоплатоников, нежели пытаться включить их в повествование. Плотин и его последователи, а также их христианские современники, похоже, привнесли новый религиозный дух, который не был в своей основе греческим (сам Плотин был египтянином, а его ученик Порфирий — сирийцем, и первоначально носил имя Малх); он обращен скорее в будущее как преддверие средневековой философии, чем в античное прошлое.

Прежде чем начать, необходимо прояснить еще один момент. По ходу изложения истории я буду упоминать имена большого числа философов и стараться дать оценку их достижения. Однако до нас дошли полностью или в связном виде сочинения лишь трех или четырех из них. Диалоги Платона дошли до нас целиком. От Аристотеля сохранилось большое число разнообразных произведений, часть из которых — это тексты его

лекций, а часть — собрания материала, в большей или меньшей степени переработанного в научные трактаты на соответствующие темы. Не всегда легко решить, что именно из этого корпуса написано Аристотелем, а что — тем или иным его учеником; так же трудно сказать, насколько аристотелевские в своей основе тексты были переработаны и расширены его учениками и редакторами. Помимо этих рукописей, предназначенных для использования внутри школы и не претендовавших на особые литературные достоинства, Аристотель оставил ряд опубликованных диалогов, высоко почитавшихся в античности за их стиль и содержание. Однако они утеряны. Сохранилось несколько полных трактатов преемника Аристотеля Феофраста. От Эпикура, который был одним из самых плодовитых писателей античности, дошло только три философских письма друзьям (одно из которых, хотя и содержит подлинные мнения Эпикура, возможно, написано не им), сборник из сорока «Главных мыслей» — каждая в одно предложение или короткий абзац — и ряд изречений.

В случае всех других главных фигур в греческой философии, в том числе, например, всех досократиков, Сократа (который ничего не писал) и стоиков, не исключая самого Зенона, мы основываемся на цитатах и выдержках различной длины, которые встречаются у других авторов, или на пересказах и изложениях их мыслей, которые часто демонстрируют более или менее явную предвзятость. Эту ожидающую историка греческой философии трудность следует принимать во внимание с самого начала. За исключением текстов Платона и Аристотеля, вопрос о природе и достоверности наших источников неизбежно возникает на каждом шагу.

▣ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ В ГРЕЦИИ

*nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri
nec gemino bellum Troianum orditur ab ovo*.*

Чисто практические соображения требуют от нас не слишком углубляться в эмбриональную стадию нашего предмета или, по крайней мере, не заходить за время до его зачатия. Что можно назвать «зачатием» греческой философии? Оно произошло, когда в умах людей стало формироваться убеждение, что видимый хаос окружающих явлений должен скрывать лежащий в его основе порядок и что этот порядок порожден безличными силами. Для ума человека дофилософской эпохи не составляло особой трудности найти объяснение внешне случайной природы многого из того, что происходит в мире. Такой человек знает, что сам он порожден порывом и эмоцией, что он движим не только разумом, но и желаниями, любовью, ненавистью, радостью, завистью, мстительностью. Разве не естественно, что и мир вокруг себя он начнет объяснять подобным же образом? Он видит себя во власти несравнимо более могущественных и непостижимых сил, которые иногда

действуют без особого уважения к последовательности и справедливости. Несомненно, эти силы суть проявления существ, одинаково с ним мыслящих, только дольше живущих и более могущественных. Не в наших целях сейчас углубляться в проблемные области антропологических споров, утверждая, что эти замечания непременно имеют отношение к изначальному корню или корням религиозных верований. Нам следует заметить лишь то, что они являются предпосылками того вида политеизма, или полидаймонизма, который преобладал в мышлении ранних греков и который можно изучать во всех его красочных подробностях на примере гомеровских поэм. Здесь все получает личностное объяснение: не только внешние и физические явления, такие как дождь и буря, гром и солнечный свет, болезнь и смерть, но и те непреодолимые душевные порывы, которые также внушают человеку чувство, что он находится во власти чего-то, что вне его контроля. Предосудительная страсть — дело рук Афродиты, глупый поступок означает, что «Зевс лишил его разума», источник необыкновенной доблести на поле боя — бог, который «вдохнул силу» в героя. Таким образом, человеческий порок может удовлетворить одну из своих самых стойких потребностей — потребность в оправдании. Ответственность за импульсивное действие, которое обязательно вызовет сожаление, когда совершивший его человек «придет в себя» (выражение весьма показательное), можно переложить с виновника на внешнее принуждение. В нашу эпоху иногда для той же цели используются безличные факторы (подавление, комплекс, психологическая травма), которые заменили Афродиту и Диониса.

Может показаться, что представление о людях как об игрушках в руках могущественных, но морально несовершенных божеств ставит их в униженное и жалкое положение, и выражения пессимизма по поводу участи человека нередки у Гомера. В то же время оно содержит

в себе допущение, граничащее с самонадеянностью, которому предстояло сойти на нет с приходом более философского мировоззрения, ведь оно по меньшей мере подразумевает, что правящие вселенной силы тесно вовлечены в человеческие дела. Боги думают не только о судьбе человечества в целом или городов, но даже об участи отдельных людей (с которыми, если это вожди, боги могут быть даже связаны кровными узами). Если А преуспевает, в то время как его сосед Б терпит крах, то это потому, что первый снискал благосклонность, а второй вызвал к себе враждебность некоего бога. Боги спорят о том, кому достанется победа в войне: грекам или троянцам; Зевс жалеет Гектора, но Афина настаивает на прославлении Ахилла. Люди могут встретить богов и выразить им свои чувства. Когда Аполлон, обманувший Ахилла тем, что принял человеческий облик Агенора, в конце концов открыл себя, разъяренный герой разразился гневом в его присутствии: «Так, обманул ты меня, о зловреднейший между богами! Я отомстил бы тебе, когда б то возможно мне было!»* Несмотря на заведомую непобедимость богов, эти семейные взаимоотношения между землей и небесами должны нести в себе какое-то удовлетворение и поощрение. Под влиянием самых ранних форм философской мысли «Отец богов и людей» и его божественная семья растворились в безликой «необходимости», действию законов природы и взаимодействию «воздуха, эфира, воды и многих других случайных вещей», как говорит об этом Сократ в «Федоне». У многих это должно было вызывать чувство одиночества и заброшенности, и не удивительно, что старый красочный политеизм в значительной степени сохранял свое влияние и после возникновения в VI в. более рационалистических космологических взглядов.

Более того, чтобы по достоинству оценить выдающиеся достижения ранних философов, следует понять, что при тогдашнем уровне знания религиозное объяс-

нение, пожалуй, казалось намного более естественным и правдоподобным. Мир, как показывает нам наше восприятие, хаотичен и непоследователен. На поверхностный взгляд, свобода и безответственность личной воли, а еще лучше — непредсказуемые последствия столкновения враждебных волей гораздо лучше объясняют его капризы, чем гипотеза о едином лежащем в основе всего порядке. В самом деле, пытаясь объяснить мир с помощью такой гипотезы, первые философы, как справедливо отметил Генри Франкфорт, «с нелепой отвагой исходили из совершенно бездоказательного предположения».

Религиозные объяснения были достаточны не только для повседневных событий современного мира, но и для его отдаленных начал. В этом отношении мы можем увидеть значительный сдвиг, еще до появления философии, по направлению к упорядоченному процессу. Тенденция к систематизации достигает, возможно, высшей точки в «Теогонии» Гесиода, однако в этой поэме происхождение неба, земли, океана и всего, что они в себе содержат, все еще представлено как результат ряда браков и рождений персонифицированных божеств. Может показаться, что имена этих божеств — Уран (Небо), Гея (Земля) и т. д. — лишь слегка маскируют физические явления; следует помнить, однако, что Гея была реальной богиней и с седой древности объектом народных верований и широко распространенного культа. В космогонии Гесиода всемогущей космической силой все еще является Эрос, «прекраснейший среди бессмертных богов». Он — Любовь, сила полового порождения, и его присутствие с самого начала необходимо, чтобы привести в действие соединения и порождения, которые мыслились единственной причиной возникновения всех частей вселенной и населяющих ее существ. Насколько этот ранний взгляд на мир сохранил влияние даже на умы тех, кто первым искал более естественное и безличное объяснение, мы постараемся определить,



когда перейдем к подробному обсуждению их деятельности. Пока же можно сказать, что их попытки постичь мир как упорядоченное целое и их поиск *arche*, или начала, имели предшественника в лице Теолога с его генеалогиями и идеей *dasmos*, или распределения сфер и функций между главными богами; но окончательное освобождение от антропоморфных образов со всеми его важнейшими следствиями для свободного развития спекулятивной мысли — заслуга исключительно первых философов¹.

Итак, зарождение философии в Европе состояло в отказе, на уровне сознательной мысли, от мифологических решений проблем, связанных с происхождением и природой вселенной и процессов, которые протекают внутри нее. Религиозная вера заменяется верой, которая была и остается основой научной мысли со всеми ее победами и всеми ее ограничениями, то есть верой, что видимый мир скрывает в себе разумный и постижимый умом порядок, что причины мира природы следует искать в его границах и что независимый человеческий разум является нашим единственным и достаточным инструментом познания. Следующий вопрос, который необходимо рассмотреть, — кто были авторы этой интеллектуальной революции, в каких условиях они жили и каким влияниям были открыты.

Ее первые представители — Фалес, Анаксимандр и Анаксимен — были гражданами Милета, ионийского греческого города на западном берегу Малой Азии. В начале VI в. до н. э. Милет, уже существовавший около пятисот лет, был центром, излучающим огромную энергию. Древняя традиция прославляет его как мать

¹ О Гесиоде как предшественнике авторов философских космогоний см.: *Gigon O. Der Ursprung*. Гл. I; *Cornford F. M. Princ. Sap.* Гл. II. — Одной из самых интересных фигур, действовавших на пересечении мифологии и философии, является Ферекид Сиросский в VI в., о котором блестяще написал Керк (KR, 48–72).

не менее девяноста колоний, а современные исследования подтверждают реальность примерно сорока пяти из них, что само по себе поразительно¹. Одной из старейших колоний Милета было торговое поселение Навкратис в Египте, основанное в середине VII в. до н. э. Милет обладал огромным богатством, которое приобрел в качестве центра торговли сырьем и ремесленными изделиями, привозимыми на побережье из внутренней Анатолии, и экспортера разнообразных ремесленных изделий собственного производства. Милетские шерстяные ткани были знамениты по всему греческому миру. Таким образом, мореходство, торговля и ремесленное производство обеспечивали этому деловому портовому городу ведущее положение и широкие связи, простиравшиеся до Черного моря на севере, Месопотамии на востоке, Египта на юге и греческих городов Южной Италии на западе. Правление в Милете было аристократическим, а его ведущие граждане жили в атмосфере роскоши и культуры, которую можно в общих чертах описать как гуманистическую и материалистическую по своей тенденции. Высокий уровень жизни милетян слишком явно был следствием человеческих энергии, изобретательности и инициативы, чтобы признавать какой-либо значительный долг богам. Поэзия ионийца Мимнерма в конце VII в. была соответствующим выражением этого духа. Ему казалось, что, если боги существуют, они должны быть достаточно разумны, чтобы не забивать себе головы человеческими делами. «От богов нет нам ни счастья, ни мук». Поэт обращался внутрь, к самой человеческой жизни. Он прославлял наслаждение мимолетными радостями и предпочитал брать от жизни все, пока была такая воз-

¹ Плиний. Естественная история. V, 112: «Miletus Ioniae caput... super XC urbium per cuncta maria genetrix». Ср.: Hiller v. Gaetringen // RE. XV, 1590.

возможность, скорбел по поводу скоротечности юности, печалей и немощи старости. Философ, принадлежавший к тому же самому периоду и обществу, обращал свой взор вовне, на мир природы, и использовал свой разум для разгадки его тайн. Оба представляли собой естественный результат одной и той же материальной культуры, одного и того же светского духа. Оба по своему отодвигали богов на задний план, и объяснять происхождение и природу мира работой антропоморфных божеств было для них не более приемлемо, чем видеть божественное провидение в делах людей. Кроме того, когда возникли условия для отказа от мифологических и теологических способов мысли, развитию новых тенденций способствовало то, что ни в Милете, ни в любом другом греческом государстве свобода мысли не стеснялась теократическим устройством общества, как в соседних восточных странах.

Среда, в которой жили милетские философы, одновременно обеспечивала досуг и подталкивала к беспристрастному интеллектуальному исследованию. Таким образом, изречение Аристотеля и Платона, что источником философии являются удивление или любопытство¹, находит свое подтверждение. Традиция описывает первых философов как людей практики, одновременно активных в политической сфере и интересующихся техническими усовершенствованиями; но именно любознательность, а не желание овладеть силами природы ради блага людей или их уничтожения, привела их к первым попыткам представить природные явления в упрощенном виде, попыткам, которым они в первую очередь и обязаны своей славой. В применении различных способов улучшения человеческой жизни египтяне предшествующих тысячелетий могли, вероятно, дать этим грекам несколько полезных уроков. Однако

¹ Аристотель. *Метафизика*. 982b12; Платон. *Теэтет*. 155D.

светильник философии был зажжен не в Египте, потому что у египтян не оказалось для него искры — той любви к мудрости и знанию ради них самих, которая была столь свойственна грекам и нашла выражение в их слове «философия»¹. Утилитарные мотивы могут только мешать философии (включая чистую науку), поскольку она требует более высокой степени абстрагирования от мира непосредственного опыта, более широких обобщений и более свободного движения разума в области чистых идей, чем позволяет подчинение практическим целям. То, что в долгосрочной перспективе свободный полет чистого научного умозрения может служить и для решения практических задач, верно, но не относится к делу. Философия не возникала из потребности решить насущные проблемы человеческой жизни или сделать ее приятнее. Скорее, удовлетворение этих потребностей было предварительным условием ее существования. Мы можем согласиться с Аристотелем, который, указав, что философия возникла из удивления, добавляет: «Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение»². Прав в этом отношении и Гоббс, сказавший почти то же самое: «Досуг есть мать философии, а государство есть мать мира и досуга. Где были первые большие и цветущие города, там впервые стали заниматься философией»*.

Для нашей темы не лишним будет также взглянуть на географическое положение Милета и на его взаимо-

¹ То, что в слове σοφία значение «философской мудрости» развилось из первоначального смысла «мастерства в определенном ремесле или искусстве», верно и исторически важно. Хороший плотник, хирург, возничий, поэт или музыкант обладали определенной σοφία. Тем не менее те, кто использовал слово φιλοσοφία, имели в виду не это.

² Пер. А. Кубицкого.

отношения с соседними державами. Расположенный на восточной оконечности грекоязычного мира, Милет имел у своей задней двери совершенно отличный от него мир Востока; фактически, как подчеркивает современный историк древней Персии, «расположение Милета и его занятия помещали его в полное течение восточной мысли»¹. Последнее обстоятельство давно стало общепризнанным, однако выводы относительно реальной степени восточного влияния на древнейших греческих философов демонстрируют глубокие расхождения и иногда больше похожи на простые догадки, основанные скорее на предубеждениях, чем на знании. Некоторым филэллинам XIX в. трудно было признать любое умаление полнейшей оригинальности греческой мысли. Когда же маятник неизбежно качнулся в другую сторону, некоторым ученым, считавшим, что низкопоклонство перед всем греческим достигло крайних пределов, так же трудно стало признать за греками какую бы то ни было оригинальность. В любом случае, расшифровка тысяч глиняных табличек началась еще не так давно (и даже сейчас далека от завершения), чтобы можно было объективно оценить науку и философию древнего Ближнего Востока и дать сбалансированную оценку тому, чему его обитатели могли научить греков.

Приступая к вопросу контактов и возможности взаимообмена идеями, прежде всего следует помнить, что большая часть Ионии находилась под властью Лидии во времена ее царя Алиатта. Последний завоевал Смирну, но столкнулся с равным по силам противником в лице милетян и заключил с ними договор². Алиатт правил примерно с 610 по 560 г., что совпадает с большей частью жизни Фалеса. Сын Алиатта Крез завоевал узкую полосу Ионийского побережья — после его по-

¹ *Olmstead A. T. History of the Persian Empire. P. 208.*

² *Геродот. I, 17 сл.*

ражения от Кира в 546 г. она стала частью Персидской империи. Однако оба этих монарха были, видимо, вынуждены уважать силу и репутацию Милета, который сохранял внутри их владений привилегированное положение и самостоятельность и продолжал жить собственной жизнью без особого вмешательства извне. Отсюда ясно, что у милетян, как и у всех ионийцев, были богатые возможности узнать восточный ум. Это можно назвать пассивным аспектом проблемы. Что же касается активного, то предприимчивые греки совершали путешествия по суше в Месопотамию и по морю в Египет; и все свидетельства говорят о том, что первые философы были не отшельниками, которые отгораживались от бурного развития своего времени, но энергичными и практическими людьми; по крайней мере, Фалес совершил путешествие в Египет.

Мы склонны считать, что в Египте и государствах Месопотамии, при всем величии их цивилизации, местами свобода мысли подавлялась требованиями религии, которая тяжело нависала над всеми сторонами жизни и использовалась в интересах деспотической центральной власти; царь был воплощением божества, Ра или Мардука, а окружающие его жрецы следили, чтобы никакое вторжение свободной мысли не могло поколебать их власть. Это правда, и одной из самых поразительных заслуг греков является их нетерпимость ко всем подобным системам. Тем не менее эти громоздкие теократические империи никоим образом не были лишены интеллектуальных достижений. Историк науки отмечает:

Отрицать звание людей науки за теми изобретательными работниками, кто создал методы умножения и деления; кто ошибся всего на один дюйм в 755³/₄-футовых базовых линиях Великой Пирамиды; кто открыл, как определять смену времен года, принимая за единицу измерения промежуток между двумя гелиакальными восходами Сириуса, — означало бы сужать значение термина

за пределы того, что мы желали бы делать в нашу индустриальную эпоху¹.

Чтобы предсказать затмение, что, если верить традиции, сделал Фалес, он должен был использовать вавилонское знание². В любом случае, это были древнейшие цивилизации, и к их заслугам принадлежат основополагающие техники одомашнивания животных, земледелия, гончарного дела, изготовления кирпичей, прядения, ткачества и металлургии. Египтяне и шумеры сплавляли медь с оловом, чтобы получать более полезную бронзу, а в производстве своих знаменитых тканей ионийские города, такие как Милет, копировали азиатскую технику, превосходившую греческую.

Долг греческих математиков перед Египтом и Вавилоном признавали сами греки. Геродот пишет, что, по его мнению, геометрию изобрели в Египте, а оттуда она пришла в Грецию, и что греки научились у вавилонян делению дня на двенадцать частей и использованию *полоса** и гномона (или, возможно, одного и того же инструмента под разными названиями) для обозначения времени дня и указания главных поворотных пунктов года, таких как солнцестояния и равноденствия. Аристотель утверждает, что математические искусства были открыты в Египте³. Клинописные документы, насколько они расшифрованы, указывают на то, что если египтяне лидировали в геометрии, то вавилоняне еще дальше продвинулись в арифметике. В астрономии арифметические методы использовались вавилонянами для предсказания небесных явлений с удивительной степенью точности, и эти методы были развиты к 1500 г. до н. э. В самом деле, недавние исследования

¹ Wightman W. P. D. The Growth of Scientific Ideas. P. 4.

² См ниже, с. 139.

³ Геродот. II, 109; Аристотель. Метафизика. 981b23. — Сравнение этих двух пассажей см. ниже, с. 121.

указывают, что, вопреки более ранней точке зрения, вавилонская астрономия основывалась скорее на математических вычислениях, чем на наблюдении, и это сближает ее с греческим мышлением, по крайней мере как оно представлено Платоном. Если обратиться к другой отрасли знания, то папирусные документы из Египта, датированные столь далекой эпохой, как 2000 год до н. э., показывают, что к этому времени там уже был достигнут значительный прогресс в медицине и хирургии.

Весь этот запас знания и мастерства, можно сказать, уже лежал у порога греков, так что, назвав их «первыми учеными», мы действительно невероятно сузим значение этого термина. Но если греки не создали науку, то, на основе серьезных данных принято считать, что они подняли ее на совершенно иной уровень. То, что без греков просто застыло бы на некоем элементарном уровне, благодаря им получило быстрое и впечатляющее развитие. Это развитие было направлено не на лучшее осуществление практических целей. Оно не содействовало, по крайней мере сознательно, бэконовскому идеалу «наделять жизнь человеческую новыми открытиями и благами». Конечно возможно, что ионийские философы живо интересовались техническими проблемами (это слишком легко отрицалось за ними в прошлом); но именно в этой области они больше всего склонны были прилежно учиться у соседних народов. Уникальность их собственных достижений заключается в ином. Мы получим некоторое представление об этом различии, если примем во внимание, что, хотя в тот период философия и наука еще не разделялись, мы говорим о египетской и вавилонской науке, но естественнее вести речь о философии греков. Почему так?

Египтяне и жители Месопотамии, насколько можно судить, испытывали интерес к знанию не ради него самого, но лишь постольку, поскольку оно служило практической цели. Согласно Геродоту, налогообложе-



ние в Египте основывалось на размере прямоугольных участков земли, на которые была разделена страна согласно системе частной собственности. Если площадь участка сокращалась из-за разлива реки Нил, то владелец мог заявить об этом: и для измерения сокращения посылались царские землемеры, чтобы налог мог быть соответственно скорректирован. Признавая за египтянами честь первых геометров, Геродот утверждает, что именно такие проблемы, по его мнению, давали стимул развитию у них геометрии. Правда, Аристотель объясняет достижения египтян в математике тем, что египетские жрецы обладали свободным временем для интеллектуальных занятий. Он утверждает, что теоретическое знание («не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей») возникло только после того, как были удовлетворены практические жизненные нужды. «(Поэтому эти) знания... (появились) прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Вот почему математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга». Геродот в другом месте также пишет о связанных с жизнью жрецов привилегиях, вытекающих из храмового землевладения. Если жрец был писцом, то освобождался от всех других видов работы. Тем не менее Аристотель слишком явно продвигает собственную излюбленную теорию, которую навязывает во многих других случаях, и сообщение Геродота о том, что египетская геометрия была ограничена практическими интересами, остается наиболее правдоподобным¹. В предположении, что незаинтересованная интеллектуальная деятельность является плодом досуга, Аристотель очевидно прав. Ошибается он

¹ Ср. интересную дискуссию о Геродоте (II, 109) и Аристотеле (Метафизика. 981b21 сл.) между К. Макдональдом и Дж. Гуин Гриффитсом: CR. 1950, 12 и 1952, 10.

в том, что приписывает геометрии в Египте характер и цели, которые она имела в Афинах IV в., где являлась частью свободного образования, а также предметом теоретического исследования. В Египте же она служила целям землемерия и строительства пирамид¹.

В Вавилонии практическая жизнь во многом была подчинена религиозным соображениям, а религия была астральной. В связи с этим астрономия была практической наукой — она объясняла образованным людям поведение звездных богов. Наблюдения и вычисления, которые она требовала, были обширны и точны, но связаны с обслуживанием принятой религии. Греческая философия, напротив, с самого начала была настроена по отношению к традиционным богам агностически или прямо враждебно.

Таким образом, египтяне и жители Месопотамии — соседи и в некоторых вопросах учителя греков — были довольны, когда путем проб и ошибок получали методы, которые работали. Они продолжали использовать их и не интересовались, почему эти методы работают, без сомнения, потому, что область причин все еще регулировалась религиозной догмой, а не была открыта свободному, разумно обоснованному обсуждению. В этом заключается основополагающее различие между ними и греками. Грек спрашивал «почему?», и этот интерес к причинам немедленно вел к дальнейшему требованию — требованию обобщения. Египтянин знает, что огонь — полезное средство. Огонь будет придавать твердость и долговечность кирпичам, обогревать жилище человека, превращать песок в стекло, закалять сталь

¹ Практический уклон египетской математики восхищает Платона (Законы. 819) настолько, что он советует грекам брать пример с Египта. Египетская арифметика в своей значительной части была равнозначна греческой *логистике* (см. очерк Карпинского «The Sources of Greek Mathematics» в переводе «Введения в арифметику» Никомаха, выполненном д'Ожем).



и добывать металлы из руды. Египтянин использует все это и доволен, получая результат в каждом случае. Но если, подобно грекам, вы спросите, почему один и тот же огонь выполняет все это, то больше не станете рассматривать отдельно огонь, который горит в печи для обжига кирпичей, огонь в домашнем очаге и огонь в кузнице. Вы начнете задумываться, какова природа огня вообще: каковы его свойства? Этот переход к более широким обобщениям составляет сущность новой ступени, на которую поднялись греки. Методы вавилонян носят алгебраический характер и показывают, что они знали некоторые общие алгебраические правила, но «формулировали математические задачи только с конкретными числовыми значениями для коэффициентов уравнений». «Они не пытались обобщить результаты»¹. Египтяне рассматривали геометрию как область отдельных прямоугольных или треугольных полей. Греки подняли геометрию с уровня конкретного и материального и начали думать о самих прямоугольниках и треугольниках, которые обладают одними и теми же свойствами, предстают они в виде полей площадью в несколько акров, в виде кусков дерева или материи длиной в несколько дюймов, либо же просто линий, начерченных на песке. По существу, их материальное воплощение теряет всякую важность, и мы имеем дело с открытием, которое более других является особой заслугой греков, — с открытием формы. Греческое чувство формы само по себе производит впечатление, где бы оно ни проявлялось: в литературе, живописи и скульптуре, не меньше чем в философии. Это указывает на поступательное движение от восприятий к понятиям, от индивидуальных примеров, различаемых зрением или осязанием, к всеобщей идее, которую мы постигаем в наших умах, — в скульптуре

¹ *Mason S. F. A History of the Sciences. 1953. P. 7; V. Gordon Childe цит. по: Wightman W. P. D. The Growth of Scientific Ideas. P. 4.*

это больше не отдельный человек, но идеал человечества; в геометрии это больше не треугольники, но свойство треугольности и следствия, которые логически и необходимо вытекают из существования треугольника¹.

Конечно, элементарные обобщения были необходимы даже для такой практической и эмпирической науки, как математика древних египтян. Но египтяне не думали о них как о единых понятиях, не анализировали эти понятия и не давали им определений, с тем чтобы иметь возможность использовать их как материал или составные части для еще более широких обобщений. Чтобы делать это, нужно уметь рассматривать понятие отвлеченно, как нечто единое со своей собственной природой. В таком случае дальнейшие следствия будут вытекать из природы понятия, как оно определено, и можно выстроить целую научную или философскую систему, недостижимую прежде, пока наша мысль оставалась на утилитарном уровне. В астрономии вавилоняне, основываясь на тщательном наблюдении и искусных вычислениях, могли накапливать данные, охватывающие целые столетия. Но им не приходило в голову усматривать

¹ Артур Лэйн хорошо отмечает это различие в своей книге «Greek Pottery» (1948), 11: «Форму можно получить эмпирическим путем, тогда она будет счастливой случайностью в ходе пробных операций; или это может быть понятие в уме, которое изо всех сил старается принять осязаемый образ, используя любые каналы, какие только возможно. Греческие литература, философия и искусство показывают, что концептуальное отношение к форме было укоренено у греков глубже, чем у любого другого народа, который мы знаем. Судя по „геометрическому“ орнаменту на их ранней керамике, они уже в то время могли совершенно не обращать внимания на окружающий мир природных явлений. Для них было невозможно воспринять объект, а затем плавно перевести полученное представление в произведение изобразительного искусства. После восприятия шел мучительный мыслительный процесс создания понятия; на что было похоже раннее понятие „человек“, можно видеть на примере „геометрических“ сосудов».

в этой массе данных основу для создания рациональной космологии, как у Анаксимандра или Платона. Способность к абстрактному мышлению с его безграничными возможностями и (следует добавить) внутренне присущей ему опасностью была особым свойством греков. Опасность заключается, конечно же, в искушении перейти на бег, до того как научишься ходить. Когда разум человека впервые открывает степень своих возможностей, это действует на него опьяняюще. Он склонен смотреть свысока на прозаичное накопление фактов и пытается выйти за рамки доступных эмпирических данных, вплоть до великих синтезов, которые в значительной мере являются его же собственными творениями. Древнейшим натурфилософам не приходило в голову проводить свою жизнь в терпеливом изучении, классификации и сопоставлении различных видов животных и растений; или в разработке экспериментальных методов, посредством которых они могли бы исследовать состав различных форм материи. Не с этого начинаются наука и философия. Они начались с того, что люди стали задавать всеобъемлющие вопросы и пытаться отвечать на них. Например, «каково происхождение всего существующего?», то есть из чего все возникло и из чего состоит сейчас? Состоит ли весь мир в конечном счете из одной субстанции или из многих? Я говорил об опасности именно такого подхода, который, несомненно, поражает современного ученого как в буквальном смысле нелепый. Но если бы никто не начал в первую очередь задавать эти основополагающие и всеобщие вопросы, наука и философия, как мы их знаем, никогда не появились бы на свет. Поскольку ум человека такой, какой он есть, они не могли возникнуть никаким другим путем. Даже в наши дни любой ученый признает, что его эксперименты были бы бесплодны, если бы не проводились в свете некоей руководящей идеи, то есть на основе уже сформировавшейся в уме гипотезы,

но, поскольку она еще не доказана, ее доказательство или опровержение дает направление основанному на фактах исследованию. Слишком тесная привязка к явлениям, подобная той, что диктовалась практическим характером восточной науки, никогда не привела бы к научному пониманию. Научное исследование, как замечает французский ученый, подразумевает «не только любовь к истине ради нее самой, но и определенную склонность к абстракции, к рассуждению на основе отвлеченных понятий — другими словами, определенный философский дух, ибо наука в строгом смысле слова родилась из смелых спекуляций древнейших философов»¹.

У самих греков было выражение, которое удачно резюмирует тот метод, в котором они превзошли своих предшественников и современников: *λόγον δίδοναι*. Побуждение «давать *logos*» было типично греческим. Понятие *logos* невозможно адекватно передать с помощью какого-либо одного английского слова. Оказавшись перед неким рядом явлений, греки чувствовали, что должны проникнуть за них и объяснить их существование в той конкретной форме, в какой они представляли перед ними. Полный *logos* — это описание, которое в то же самое время объясняет. Помимо формы, или структуры, и отношения, или пропорции, *logos* может означать, в зависимости от контекста, сообщение, определение и объяснение. Все это типично греческие понятия, и в сознании греков все они были настолько тесно взаимосвязаны, что казалось естественным выразить их посредством одного и того же слова². Как сказал Аристотель, единственное полное определение это то, которое включает в себя формулировку причины.

¹ Вассон R. Histoire de la science grecque. P. 33.

² Более полное описание употребления слова *λόγος* дается в связи с Гераклитом (см. ниже, с. 686).

Ⓜ МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

I. ВВЕДЕНИЕ

Мы уже преодолели тенденцию, которая в 1907 г. вызывала недовольство у Корнфорда, — описывать историю греческой философии так, «как если бы Фалес вдруг упал с неба и, стукнувшись о землю, воскликнул: “Все состоит из воды!”». Признаком изменения перспективы стало то, что в 1934 г. при подготовке пятого издания «Фрагментов досократиков» Дильса Вальтер Кранц реализовал предложение, высказанное Дильсом в его введении к четвертому изданию. Оно заключалось в том, чтобы поместить в начало главу с выдержками из ранних космологических, астрономических и гномических сочинений, которой в предыдущих изданиях отводилось место в приложениях. Это ставит перед нами трудный вопрос: должны ли мы следовать этой же самой схеме в настоящей работе? Веская причина не делать этого состоит в том, что подлинность и время записи этой «дофилософской» традиции постоян-

но подвергается сомнению. Эти тексты сохранились по большей части лишь в виде цитат в сочинениях намного более позднего периода. Мы можем с уверенностью сказать, что «Теогония» Гесиода (единственная сохранившаяся работа этого типа) относится к периоду более раннему, чем тот, на который приходится деятельность милетских философов, но, когда мы переходим к орфической космогонии или «Теогонии» Эпименида, трудно с уверенностью судить, оказали ли они влияние на милетскую школу или, напротив, сами чем-то ей обязаны. Так, Керн видел во фрагментах Эпименида влияние Анаксимена, а Роде утверждал, что «даже в тех считанных отрывках приписываемой Орфею „Рапсодической теогонии“, где мы находим реальное совпадение между рапсодиями и Ферекидом, Гераклитом, Парменидом или Эмпедоклом, автор рапсодий выступает в роли заемщика, а не кредитора»¹. Современные исследователи в целом склонны считать, что основы мировоззрения, выраженного в орфических теогонических и космогонических фрагментах, сформировались в VI в. до н. э., но сомнения остаются. Учитывая все это, кажется предпочтительным сразу перейти к исследованию сохранившегося наследия тех, кого обычно, и не без основания, называют первыми философами. Необходимые отсылки к их реальным или вероятным предшественникам можно дать там, где того требует наше исследование.

Именно Аристотелю в первую очередь мы обязаны различением тех, кто описывал мир в терминах мифа и сверхъестественного, и тех, кто впервые попытался объяснить его естественными причинами. Первых Аристотель называет *теологами*, а вторых — *физиками*,

¹ Kern. De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis; Rohde E. Psyche. App. 9: «The Great Orphic Theogony». — Общее обсуждение этого вопроса см.: Guthrie. Orpheus and Greek Religion. Ch. IV.

или *физиологами*, и приписывает основание нового, «физического» мировоззрения Фалесу и его преемникам в Милете, прославляя самого Фалеса как «зачинателя такой философии»¹. Те внешние свидетельства, которыми мы располагаем, указывают, что он был прав. Маловероятно, чтобы человек, пристрастие которого к научному мировоззрению заставляло резко высказываться о бесполезности того, что он называл «мифической софистикой», и который подозревал, что антропоморфная религия была создана «для убеждения толпы и в интересах закона и пользы»², приветствовал этих мыслителей как своих предшественников, если бы они не совершили нечто подобное революции по отношению к прежним, мифическим, способам объяснения. Когда Аристотель говорит о философии, происходящей из удивления, то благодаря внезапной вспышке понимания действительно протягивает руку своим собратьям по другую сторону залива, отмечая в то же время, что любитель мифа есть также, в некотором смысле, любитель мудрости, или философ, ибо содержание мифа также вызывает в умах людей удивление; но Аристотель совершенно ясно дает понять, что на этом сходство заканчивается. Философ, говорит он в том же самом контексте, стремится к знанию, которое будет и точным, и всеобъемлющим, а самое главное, будет знанием причин. Только универсалии — истинные объекты познания: только обобщение может привести к открытию причин, под которыми Аристотель, подобно современному ученому, уже понимает общие законы. Вместе с тем, миф, мышление в понятиях личности, требует, скорее, частных причин для частных событий. Франкфорт писал: «Мы сознаем явления не благодаря тому, что придает им индивидуальность, но благодаря

¹ Arist. Metaph. A, 983b20.

² Ibid. B, 1000a18; A, 1074b3.

тому, что делает их выражениями всеобщих законов. Но всеобщий закон не может полностью выявить индивидуальный характер каждого события. А индивидуальный характер события — это именно то, что человек далекого прошлого наиболее ярко переживает»¹.

Для нас как исследователей досократиков крайне важно понять взгляды Аристотеля в силу особого характера источников наших сведений о них². Помимо того, что Аристотель служит для нас наиболее ранним авторитетным источником по многим аспектам учения досократиков, позднейшая доксографическая традиция восходит к его ученику Феофрасту и несет на себе печать его школы, а в значительной степени и могучей личности самого Аристотеля³. Здесь мы с самого начала можем заметить, что в том смысле, в каком Франкфорт использует слово «мы», Аристотель — уже один из нас, хотя его отделяют от нас почти 2300 лет, а от начала натурфилософии — всего 250. Это, кстати, в некоторой степени служит показателем достижений Платона и самого Аристотеля. Некоторые выводы, например структура, которую Аристотель приписывает вселенной, могут в наши дни показаться нелепыми; но способ его мышления позволяет ему свободно перемещаться в мире абстрактных понятий, и все его усилия направлены на объяснение посредством обращения

¹ Ibid. А, 982b18 и гл. 2 в целом; *Frankfort. Before Philosophy*, 24.

² См. Замечание об источниках, с. 69 сл.

³ То, что на *Φυσικὸν Δόξαι* Феофраста серьезно повлияли Аристотелевы сообщения о досократиках, показал Д. Макдайармид (*Harv. Stud. in Class. Philol.* 1953). Однако к его работе следует подходить с осторожностью. Она содержит слишком смелые суждения, как например на с. 121: «В поэме Парменида нет ничего, что подтверждает это толкование „Пути мнения“», ведь мы располагаем лишь несколькими короткими цитатами из самого «Пути мнения». Более справедливое суждение о Феофрасте можно найти в книге Кана (*Anaximander*, 17–24).

к всеобщим законам, до такой степени, что он создал формальную логику и уже вплотную подошел к вечной проблеме научного исследования: как вообще возможно научное познание индивидуального, поскольку наука объясняет лишь подводя явления под всеобщие законы? Аристотель далеко ушел от первых неумелых попыток отбросить мифологические объяснения, и из этого явно следует опасность искажения того, что он знал или полагал, что знает о ранних доктринах. В первую очередь он был систематическим философом, а во вторую — историком, его исследование своих предшественников открыто ставило целью установить, как далеко они продвинулись по пути, ведущему к его собственной концепции реальности. То, что это могло и не быть их целью и что они могли предпринимать предварительные шаги в других, возможно даже более многообещающих, направлениях, не приходило ему в голову (что вполне естественно).

Тем не менее возможное влияние этих обстоятельств на достоверность его сообщений о досократиках иногда слишком преувеличивается. В нашем распоряжении имеется обширный корпус трудов Аристотеля, которых вполне достаточно, чтобы по достоинству оценить силу его интеллекта и способность суждения. Любой читатель его текстов способен увидеть, что он был мыслителем первой величины, временами блистательным, трезвым и методичным, рассудительным и осторожным. Говорить все это об одном из ведущих философов всех времен кажется весьма смешным. И все же эти слова не будут лишними, ибо возможно, оказывается, предположить, что в то время как в логике, онтологии, этической и политической мысли, биологии и зоологии Аристотель в целом проявлял упомянутые выше качества в максимальной степени, при любой попытке оценивать своих философских предшественников проблемы и исходные предпосылки его собственной философии

настолько затмевали для него все остальное, что он утрачивал здравый смысл и вообще всякое представление о том, как обращаться со свидетельствами. Это полностью расходится с тем, что мы знаем о его уме по другим сторонам его деятельности. Можно также добавить, что, во-первых, у него было определенное преимущество над нами по той простой причине, что он был ионийским греком, пишущим и говорящим на том же самом языке, что и его собратья-ионийцы двумя-тремя столетиями раньше него, разделявшим их мировоззрение гораздо больше, чем даже можно надеяться; во-вторых, ему гораздо больше, чем нам, было доступно непосредственное знакомство с сочинениями некоторых из них; и в-третьих, объем внимания, который он уделяет своим предшественникам, сам по себе служит свидетельством подлинно исторического подхода к теме, что, в сочетании с выдающимися способностями Аристотеля, едва ли могло привести к таким полностью искаженным результатам, как это иногда утверждается. Он не только считал уместным начинать свое исследование нового предмета с полного обзора их мнений, но и написал отдельные труды по более ранним школам мысли. Мы дорого дали бы за то, чтобы получить его утраченную книгу о пифагорейцах!

Подводя итог, можно сказать, что как сохранившихся сочинений самого Аристотеля, так и написанных его учениками на основе его лекций достаточно не только для того, чтобы гарантировать верность его суждений в целом, но и для того, чтобы предупредить нас, где именно они, вероятнее всего, подводят его, и дать нам материал для нейтрализации влияния его личного философского мировоззрения, показать нам, где наиболее вероятны эти искажения и какого они рода. Конечно, когда Аристотель пишет, что милетцы открыли только материальную причину вещей, пренебрегая движущей, формальной и целевой, или критику-

ет атомизм за «ленивое оставление без рассмотрения» проблемы движущей причины, мы понимаем, что если силой анализа он намного превосходил своих предшественников, то его историческое чутье оказалось не столь развитым, чтобы позволить ему увидеть их в правильной перспективе. Системы ранних физиков не были безуспешными или частично успешными попытками приспособить действительность к его четырехчастной схеме причинности, хотя в первой книге «Метафизики» Аристотель не может излагать их иначе, как если бы они были таковыми. Но поскольку мы хорошо знакомы с его философией и в целом, и в частности, для нас не составит труда сделать необходимые поправки. Самым серьезным недостатком Аристотеля является, вероятно, не неправильное понимание милетцев, но нарушение баланса их интересов путем строгого отбора. Аристотеля интересовала только одна сторона милетской мысли, «философская», которая была преимущественно космогонической. Та скудная информация, которой мы располагаем, например об Анаксимандре, из неперипатетических источников, указывает, что он обладал истинно ионийским духом всеобщей *historie* и что его замечания о происхождении вселенной и жизни служили лишь введением к подробному описанию земли и ее обитателей, как они существуют в настоящем времени, содержащем элементы того, что мы назвали бы сейчас географией, этнологией и культурологией¹.

Переход от «мифической», или «теологической», к «физической», или «естественной», точке зрения на вселенную осуществил, по словам Аристотеля, Фалес Милетский, который, вместе с его согражданами Анаксимандром и Анаксименом, представляет то, что мы называем сейчас милетской школой. В поддержку тер-

¹ См. ниже, с. 180. — Подробнее замечания по поводу достоинств Аристотеля как историка см.: Guthrie. JHS. 1957 (i), 35–41.

мина «школа» можно с уверенностью сказать, что все они были гражданами одного города, время их жизни частично совпадает, более поздняя традиция описывает их отношения как отношения учителей и учеников, товарищей и преемников друг друга. Кроме того, в их доктринах, насколько нам о них известно, прослеживается нить преемственности. Идти дальше этого означает строить гипотезы или предположения, которые, впрочем, достаточно правдоподобны¹.

¹ В доксографической традиции Анаксимандр выступает как *διάδοχος καὶ μαθητής* Фалеса (*Theophr. ap. Simpl. DK 12 A 9*); *πολίτης καὶ ἑταῖρος* (id., *DK A 17*; ср.: *Cic. Ac. Pr. 11, 118 popularis et sodalis, Burnet. EGP, 50, п. 4*); *γνώριμος καὶ πολίτης* (*Strabo. DK A 6*); *ἀκροατής* (*Hippol. DK A 11*). См.: *Kahn, Anaximander, 28f.* Анаксимен *ἠκουσεν Ἀναξίμανδρου* (*Diog. Laert. DK 13 A 1*); он его *ἑταῖρος* (*Theophr. ap. Simpl. DK A 5*); *auditor, discipulus et successor* (Цицерон, Августин, Плиний в *DK A 9, 10, 14a*).

О современных предположениях о существовании оформленной школы ср.: *Robin L. Greek Thought. 33f.*; *Burnet. EGP. Introd., §14*; *S. Oświecimski* в «*Charisteria T. Sinko*» (р. 233): «Я прошу обратить внимание на то, что термин „школа“ следует понимать буквально, т. е., разумеется, в должном соответствии с современным значением этого понятия. Я не считаю необходимым доказывать здесь это утверждение, так как полагаю, что Л. Робен и А. Рей (*La Science dans l'Antiquité II, 32*) сделали это вполне убедительно. Учитывая очевидную последовательность и согласие в принципиальных вопросах идей, методов и общего направления исследований трех милетцев, которых традиция всегда связывает посредством таких выражений, как [процитированные выше], было бы странно, если бы в таком активном и богатом городе, как Милет, который, помимо того, что унаследовал старую минойскую культуру, впитал в себя также египетскую и вавилонскую цивилизации, не было чего-то подобного школе или братству, или, как выражается А. Рей (*Op. cit. 56*), „*la coporation philosophico-scientifique*“. Существование такой школы тем более вероятно, что в те древние времена, прежде всего на Востоке, уже имелись различные виды коллегий жрецов, магов, астрологов, не говоря уже об исключительно греческом явлении — пифагорейской монашеской научной школе».

Оценку достижений милетской философской школы лучше всего будет дать в конце (см. ниже, с. 277). Вопросы, которые волновали милетских мыслителей, были такого рода: можно ли свести этот на вид путаный и неупорядоченный мир к более простым принципам, с тем чтобы наш разум смог уловить, что представляет собой мир и как он действует? Из чего он создан? Как происходят изменения? Почему вещи возникают и развиваются, а затем приходят в упадок и умирают? Как можно объяснить смену дня и ночи, лета и зимы? Милетцы привлекают наше внимание, будучи первыми, кто предположил, что ответы на эти вопросы можно найти усилием мысли. Они оставили мифологический путь решения этих проблем и заменили его интеллектуальным. Возможно, за действиями природы скрывается божественный разум, а возможно и нет (это был вопрос, на который некоторые из милетцев искали ответ), но мыслители уже не могли удовлетвориться ответом, приписывающим возникновение бурь гневу Посейдона, а причиной смерти объявлявшим стрелы Аполлона или Артемиды. Мир, управляемый антропоморфными богами, в которых верили современники милетцев, — богами, столь напоминающими своими страстями, равно как и внешним обликом людей, — это мир, управляемый прихотью. Философия и наука начинаются со смелого провозглашения веры в то, что в основе всех явлений лежит не прихоть, но внутренняя *упорядоченность*, и искать объяснение природы следует в ней самой. Милетские философы не отбросили в течение одного поколения все предрассудки, порожденные мифологическим и антропоморфическим мировоззрением. Человечество не сделало этого до сих пор. Но, насколько мы можем судить, милетцы первыми предприняли исследования, исходя из убеждения, на котором основана вся научная мысль: приводящая в замешательство хаотичность наблюдаемых явлений

скрывает структуру, которая принципиально проще и более упорядочена и в таком качестве доступна человеческому уму.

II. ФАЛЕС

Диоген Лаэртский (I, 13) говорит, что ионийская философия началась с Анаксимандра, но что «учитель Анаксимандра Фалес был ионийцем, как уроженец Милета». Точка зрения этого позднего компилятора, которая, насколько позволяет судить наше знание, заключалась в том, что Фалес был предтечей, а первой философской системой, о которой мы можем что-то сказать, являлась система Анаксимандра, — весьма правдоподобна. Имя Фалеса всегда было окружено у греков огромным почетом, он считался образцом мудреца и ученого, и начиная с Геродота о нем появилось множество рассказов; но все, что позволяет нам предполагать, что Фалес основал ионийскую школу философии, — это простое утверждение Аристотеля, который соединяет его со смелым заявлением, что Фалес считал воду лежащей в основе всего субстанцией, из которой состоят все вещи. Это «материальное начало» описывается в терминах философии самого Аристотеля, имеющих весьма мало общего с теми, которые мог использовать Фалес. Насколько сама мысль Фалеса отличалась от ее изложения Аристотелем — это вопрос, требующий рассмотрения. В любом случае, Аристотель дает понять, что полагается на вторичные источники (*λέγεται*, *Metaph. A, 984a2*), и ничего не может сказать о рассуждениях, на которых основано утверждение Фалеса, равно как о деталях его космологических представлений, за исключением того, что Фалес считал, что земля покоится на воде.

Однако, учитывая авторитет Аристотеля, а также то, что он считал правомерным называть Фалеса «зачинателем такой философии» (то есть философии тех, кто, с точки зрения Аристотеля, признавал только «материальную причину» и кто первым, по его мнению, заслужил названия «философов»), нам стоит попытаться, исследуя древние свидетельства, если не выяснить, что за человек он был (ибо он определенно был призрачной фигурой даже для некоторых из тех, кто о нем рассказывал), то по крайней мере узнать, каким его представляли в древнем мире и какого рода достижения ему приписывали. Затем мы сможем перейти к рассмотрению возможных следствий тезиса о воде, благодаря которому Фалеса, от Аристотеля до наших дней, неизменно считают кандидатом на звание первого философа.

1. ВРЕМЯ: ЗАТМЕНИЕ

Самым ранним сохранившимся автором, который говорит о Фалесе, является Геродот, живший приблизительно через сто пятьдесят лет после него. Он дает нам чрезвычайно важное указание на время жизни Фалеса в следующем отрывке (I, 74, DK A 5), в котором говорится о войне между Лидией под предводительством Алиатта и Мидией под предводительством Киаксара:

На шестой год во время одной битвы внезапно день превратился в ночь. Это солнечное затмение предсказал ионянам Фалес Милетский и даже точно определил заранее год, в котором оно и наступило.

В прошлом исследователи называли разные даты этого затмения, которое, судя по описанию Геродота, должно было быть полным, но сейчас астрономы, кажется, пришли к согласию, что это затмение имело место 28 мая (22 мая по григорианскому календарю) 585 года

до н. э.¹ Плиний (N. H. II, 12, 53), чьим конечным источником был хронолог II в. до н. э. Аполлодор, приводит дату, если не совершенно точную, то, во всяком случае, в пределах одного года (4-й год 48-й олимпиады = 585/584). Это предсказание Фалеса, которое, согласно Диогену (I, 23), вызывало восхищение не только у Геродота, но и у Ксенофана, фактически современника Фалеса, подтверждается не хуже, чем большинство фактов античной истории. Сам Геродот не выражает сомнения по этому поводу, в противоположность своей трактовке другого предания, связанного с Фалесом: что тот помог проходу войск лидийского царя Креза через Галис, отведя течение реки. «Крез, как я по крайней мере думаю, — пишет Геродот, — переправил свое войско по существующему теперь мосту. Эллины же обычно рассказывают, что переправил войско Креза через реку Фалес Милетский» (I, 75). К этому следует добавить, что 585 год в качестве даты битвы между Киаксаром и Алиаттом хорошо согласуется с историческими обстоятельствами. В настоящее время доказано, что хронология Геродота (I, 130), которая подразумевает, что Астиаг, сын Киаксара, наследовал своему отцу в 594 г., немного неточна. Эта дата основана на предположении, что Астиаг был низложен Киром в первый год царствования последнего (558), но сравнение с сохранившимися записями вавилонского царя Набонида показывает, что эта дата слишком опережает события — возможно,

¹ 584 год согласно астрономическому счету, в котором число года на один меньше, чем то, которым пользуются хронологи. Таннери (*Pour l'hist. de la science hellène*, 57), тем не менее, указывал 610 год, но остался практически одинок в своем мнении. Этот вопрос неоднократно обсуждался. В связи с этим можно упомянуть следующие работы (позже мы предоставим ссылки и на другие): Heath T. L. *Aristarchus*, 13–18; ZN, 254, Anm. 1; Boll, art. 'Finsternisse' (*RE*, VI, 2341 и 2353); G. J. Allman, art. 'Thales' (*Enc. Brit.*); Burnet. *EGP*, 41–44; Neugebauer O. *The Exact Sciences in Antiquity*, 136.

на девять лет¹. Диоген говорит (I, 22), что Фалес был удостоен звания мудреца (*sophos*; то есть, как добавляет Диоген, стал считаться одним из семи мудрецов) во времена архонства Дамасия (582/581 г.).

Однако Фалес, безусловно, не обладал астрономическим знанием, необходимым для того, чтобы точно предсказывать солнечные затмения для определенного региона, равно как и предвидеть, будут они частичными или полными. В частности, он не знал о шарообразности Земли и о необходимости принимать в расчет параллакс. Если бы дело обстояло иначе, его предсказание не было бы одиночным, а также, как представляется, всего лишь приблизительным. Создается впечатление, что Геродот тщательно выбирает слова, чтобы указать, что Фалес предсказал всего лишь год затмения². Вплоть до недавнего времени считалось, что он мог сделать это с хорошим шансом на успех посредством вычислительной схемы, широко известной как сарос, от шумер-

¹ Так, уже Э. Майер (*RE*, II, 1865) относит правление Астиага к 584–550 гг. Ср.: *How and Wells. Commentary on Herodotus* (1912, repr. 1949), I, 94, 383; *Heath. Op. cit.* 15, n. 3.

² К. Бругман (*Idg. Forsch.* xv, 87–93) утверждает, что изначально этимологическим значением слова ἐνιαυτός было не «год», а «место отдыха» солнца (от ἐνιαύω; ср., напр.: *Od.* x, 469), т. е. солнцестояние. Воодушевленный этим толкованием, Дильс предположил (*Neue Jahrb.* 1914, 2), что Геродот использовал слово в этом первоначальном смысле. Если это так, то предсказание Фалеса заключалось в том, что затмение произойдет до летнего солнцестояния, т. е. до конца июня 585 г. Это согласуется с предположением, что предсказание Фалеса основывалось на египетском затмении 603 г., которое произошло одним циклом ранее (см. ниже), ибо оно имело место 18 мая (по григорианскому календарю). Но это предположение привлекло мало внимания — Кранц в своем пятом издании «*Vorsokratiker*» самого же Дильса пишет: «Da Herodot ein ganzes Jahr Spielraum lässt...» — и, несомненно, правдоподобнее всего, что Геродот использовал это слово в его намного более распространенном тогда значении «год». Нейгебауэр (*loc. cit.*), как представляется, ничего не знает о предложении Дильса.

ского клинописного знака *šár*. Это цикл из 223 лунных месяцев (18 лет, 10 дней, 8 часов), через который солнечные и лунные затмения повторяются с весьма незначительными отклонениями. То, что Фалес, возможно, использовал эту систему, признается авторитетами уровня Болля и сэра Томаса Хита. Сам знак *шар*, как было известно Хиту, в дополнение к еще менее подходящим смыслам, имеет лишь числовое значение (3600). Астрономическое значение впервые приписывается ему в «Суде»¹, в пассаже, который стали рассматривать в связи с циклом из 223 лунных месяцев только благодаря ошибочной гипотезе Галлея в 1691 году, откуда оно с тех пор перекечовало во все учебники². Нейгебауэр называет это замечательным примером исторического мифа. Его вывод состоит в том, что даже после 300 г. до н. э. вавилонские тексты могли предсказать лишь, возможно солнечное затмение или исключено. До 300 г. возможность успешного предсказания была еще меньше, хотя имеются указания на то, что восемнадцатилетний цикл использовался для предсказания лунных затмений. К подобным же выводам приходит Скиапарелли³. Однако из одного раннего ассирийского

¹ Византийский словарь ок. X в. н. э., до недавнего времени широко известный как «Свида».

² Это показал О. Нейгебауэр (*The Exact Sciences in Antiquity*, 136); ср. 114. В истолковании вавилонского материала Нейгебауэр играет на своем поле, но возникает некоторое опасение по поводу его обращения с источниками, когда он связывает с Фалесом вывод статьи Р. М. Кука об ионийцах (*JHS*. 1946. 98: «Мой предварительный вывод состоит в том, что мы не располагаем достаточными знаниями, чтобы сказать с определенностью, являлись ли ионийцы в VIII–VII вв. пионерами греческого прогресса в целом, но, в свете имеющихся данных, по меньшей мере, столь же вероятно, что не являлись»), не упоминая, что ранее (с. 92) Кук ясно указал, что его суждение не касается философов VI в.

³ *Schiaparelli G. Scr. sulla storia della astron. antica*. 1, 74: «Что касается затмений солнца, у него ничего не могло получиться,

текста мы узнаем, что «предсказывать, возможно солнечное затмение или исключено» — это именно то, чем занимались вавилоняне, и что для астрологических и религиозных целей, которые их только и интересовали, этого было достаточно. Табличка, о которой идет речь, содержит такие слова:

Касательно лунного затмения... были сделаны наблюдения, и затмение произошло... А когда мы делали наблюдения, чтобы выяснить, будет ли солнечное затмение, наблюдение было сделано, и затмения не произошло. То, что я видел своими глазами, посылаю царю, моему владыке¹.

С лунными затмениями связывали бурные политические события, и, как отмечает Таннери, для этих людей было важно не столько сделать точное предсказание, сколько просто следить, чтобы ни одно затмение не произошло непредвиденно.

Учитывая его обширные возможности контактов с Востоком, весьма вероятно, что Фалес был знаком с ограниченными методами предсказания, которые там существовали, и вполне мог сказать, что в течение года, который заканчивался в 585 г. до н. э., возможно затмение. Фалес мог, как указывалось², стать свидетелем затмения, видимого в Египте в 603 г., то есть восемнадцатью годами раньше. То, что затмение 585 г. произошло во время и на месте битвы, было почти полным и привело к драматическим последствиям, вынудив противников прекратить сражение и заключить переми-

учитывая, что он не знал ни о сферичности Земли, ни об эффекте параллакса».

¹ Из дворца Синаххериба в Ниневии; впервые опубликовано Г. Смитом (*Assyrian Discoveries*. 409). Ср.: *Schiaparelli*. *Loc. cit.*; *Tannery*. *Pour l'hist. de la science hell.* 59; *Heath*. *Op. cit.* 16f.

² *Diels*. *Neue Jahrbh.* xxxiii, 2, n. 1; Болль в *RE*, vi, 2341; *Burnet*. *EGP*, 44, n. 1.

рие, — лишь счастливая случайность, благодаря которой утверждение Фалеса со временем естественно окутывалось ореолом точности, увеличивающийся в течение столетий и сделавший его знаменитым среди соотечественников.

Это затмение важно по двум причинам: оно устанавливает дату того, что можно назвать началом греческой философии или, по крайней мере, деятельность человека, которого сами греки называли первым из философов, и оно же объясняет его преувеличенную славу как великого астронома, которой он пользовался среди соотечественников в последующие столетия. Относительно второго пункта Евдем, ученик Аристотеля, в своем утерянном труде об астрономии делает утверждение, которое передают в разных вариантах:

(а) Фалес был первым астрономом: он предсказывал затмения и солнцестояния [sic] (D. L. I, 23. — Т. А. Мартен, возможно, прав, считая слова *κατά τινας* частью цитаты, — в таком случае Евдему нельзя приписывать даже само это утверждение (см.: *Heath. Op. cit.* 14) — более вероятно, однако, что эти слова принадлежат Диогену);

(б) Фалес был первым, кто открыл солнечное затмение (*εὗρε πρῶτος... ἡλίου ἔκλειψιν*) и то, что его период относительно солнцестояний не всегда постоянен (*Dercylides ap. Theon Smyrn., ed. Hiller, 198. 14, DK A 17*);

(в) он предсказал солнечное затмение, которое произошло во время битвы между мидянами и лидийцами... (*Clem. Alex. Strom. II, 41 Stählin, DK A 5*).

По всей вероятности, последнее из этих утверждений точнее всего передает то, что на самом деле сказал Евдем. Даже если он приписывал Фалесу астрономическое знание, достаточное для того, чтобы открыть причину затмений и точно предсказывать их, это было необоснованным заключением на основе впечатляющего случая 585 г. Последующие авторы прямо приписывают Фалесу открытие того, что солнечные затмения возни-



кают из-за вмешательства Луны (Аët. II, 28, 5; DK A 17a) и что Луна обязана своим светом Солнцу (Аët. II, 28, 5; DK A 17b). Эти достижения были совершенно невозможны для Фалеса, и его невежество становится даже более явным, когда мы знакомимся с фантастическим объяснением затмений, данным его учеником Анаксимандром*.

Возвращаясь к вопросу о времени жизни Фалеса: самое надежное указание дает солнечное затмение, и дата последнего хорошо согласуется с уже цитированным утверждением Диогена, что Фалес получил звание мудреца в 582/581 гг. Дата его рождения, которую приводит Аполлодор, получена обычным методом этого хронолога: определяется акме (время расцвета деятельности) человека по какому-то выдающемуся событию в жизни (у Фалеса это, несомненно, затмение) — считается, что в это время ему было 40 лет. В данном случае Аполлодор датирует рождение Фалеса первым годом 39-й олимпиады (624), а не 1-м 35-й олимпиады, как утверждает текст Диогена. Последнее согласуется с другим утверждением Диогена: что Фалес умер в 58-ю олимпиаду (548–545) в возрасте семидесяти восьми лет. Другие поздние источники сообщали, что он прожил до девяноста или ста лет. Мы можем удовлетвориться знанием того, что он жил в Милете во времена лидийских царей Алиатта и Креза, мидийских царей Киаксара и Астиага и Кира Персидского, а также был почти полным современником Солона из Афин.

2. СЕМЬЯ

Геродот (I, 170) называет финикийцев предками Фалеса, и было бы интересно найти у самых истоков греческой философии семитскую кровь; но Диоген, цитируя это, справедливо добавляет, что большинство

писателей изображают его как милетца из знатной семьи. Отца Фалеса звали Эксамий — исконно карийское имя, что не так уж необычно для гражданина Милета; мать философа носила греческое имя Клеобулина. Диоген раскрывает финикийские корни родителей Фалеса фразой «потомки Кадма и Агенора», а Целлер предположил, что недоразумение возникло из-за того, что предки Фалеса были кадмейцами из Беотии, которые, как говорит в другом месте Геродот, переселились вместе с ионийскими колонистами (ZN, I, 255, Anm. 1; ср. Hdt. I, 146). Конечно, Кадм в греческой мифологии был сыном Агенора, царя Тира, откуда он пришел в Беотию и основал город Фивы¹.

3. ТРАДИЦИОННЫЙ ОБРАЗ

При всей неустойчивости традиционного списка семи мудрецов, который в дошедших до нас источниках восходит к Платону (*Prot.* 343A), имя Фалеса встречается в нем неизменно, и он часто считается главным мудрецом. Это придало Фалесу своего рода идеальный образ мудреца, и многие действия и высказывания, которые в народном сознании связывались с *sophia*, приписывались ему как нечто само собой разумеющееся. Все свидетельства такого рода следует считать домыслами, тем не менее они представляют определенный интерес, так как, по крайней мере, показывают, каким видели Фалеса сами греки. У него была репутация умелого государственного деятеля. Геродот (I, 170) хвалит Фалеса за мудрый совет, который тот

¹ Интересным, даже если не совсем уместным, здесь является предположение, что история Кадма и многие другие упоминания греками финикийцев («краснокожих») на самом деле могут относиться к минойцам (*Dunbabin T. J. The Greeks and their Eastern Neighbours*, 35).

дал перед лицом персидской угрозы: ионийские города должны объединиться в федерацию, создав общий центр управления в Теосе¹, а Диоген (I, 25) рассказывает историю, как Фалес отговорил Милет от заключения союза с Крезом. Плутарх («Солон», 2, DK A 11) сохранил традицию о том, что Фалес занимался торговлей, а Геродот (I, 75) рассказывает историю (в которую сам не верит), что Фалес отвел течение реки Галис, чтобы помочь переправиться Крезу и его армии, и тем самым показал свое инженерное искусство. Наблюдение Фалеса, что Малая Медведица является лучшим ориентиром для определения Северного полюса, чем Большая, о котором упоминает Каллимах (Pfeiffer, 1923. P. 43ff.), указывает на практический интерес милетского философа к навигации. Финикийцы, говорит Каллимах, плавали, ориентируясь на Малую Медведицу, в то время как греки, согласно Арату (Phaen. 37–39) и Овидию (Trist. IV, 3, 1–2), использовали Большую Медведицу. Подобным же образом сообщают, что Фалес применял на практике свои познания в геометрии, измеряя пирамиды (Иероним Родосский, III в. до н. э., *ap. D. L. I, 27*) и вычисляя расстояния до кораблей в море (Евдем *ap. Procl. In Eucl. 352.14, DK A 20*).

Из всего этого вырисовывается впечатляющая картина практического гения и человека действия. Несомненно, во всех этих рассказах есть доля истины. В те времена звания «мудрец» достаивались за практическую мудрость, пример тому — Солон. Сходным образом представлен в традиции последователь Фалеса Анаксимандр. Тем не менее, раз в народном сознании Фалес приобрел репутацию идеального ученого, нет сомнения, что истории о нем слагались или отбирались

¹ Хотя, по мнению Д. Томсона, в тех обстоятельствах, после падения Сард, предложение Фалеса не представляло ценности с военной точки зрения (The First Philosophers, 253).

в соответствии с тем представлением о характере философа, которое хотел донести до читателей конкретный автор. Сразу после рассказа о том, как Фалес сорвал союз милетцев с Крезом, Диоген говорит, что Гераклид Понтийский, ученик Платона, вложил в уста Фалеса (в своем диалоге) слова, что тот жил в уединении и сторонился общественной деятельности. Самые забавные примеры взаимоисключающей пропаганды представляют собой истории о маслодавилях и о падении в колодезь. Первую рассказывает Аристотель (Политика, 1259а6), и суть ее состоит в том, что посредством своих познаний в метеорологии Фалес смог еще зимой предсказать невиданный урожай маслин в предстоящем сезоне. Соответственно, он внес небольшой залог за аренду маслодавилен в Милете и на Хиосе, а когда маслины созрели, смог назначить собственную цену за субаренду маслодавилен, так как они всем сразу же понадобились. Этим Фалес продемонстрировал, что философы могут легко заработать большие деньги, если захотят, но это не является их целью. Вся эта история, как пишет Аристотель, была связана с тем, что Фалес захотел ответить людям, упрекавшим его в бедности (такие упреки подразумевали, что философия лишена практической пользы). Для критического ума Аристотеля эта история представлялась неправдоподобной — на самом деле она была распространенной коммерческой уловкой, но люди связали ее с Фалесом вследствие его мудрости¹. Вместе с тем, Платон в «Теэтете» (174А) желает показать, что философия выше практических соображений и что именно в отсутствии у нее какого-либо прикладного оттенка заключается ее высшее величие.

¹ Тем не менее, именно Аристотель, как убеждает нас профессор Чернис, сообщает, что Фалес считал воду началом всех вещей, тогда как на самом деле он нашел лишь утверждение Фалеса, что земля покоится на воде, и вывел из него все остальное (Journ. Hist. Ideas, 1951, 321).

Поэтому Платон ничего не говорит о маслодави́льнях, а вместо этого рассказывает, как Фалес, погруженный в наблюдение за звездами, упал в колодезь. За это его осмеяла дерзкая служанка, сказавшая, что он пытается выяснить, что происходит на небе, тогда как не видит даже того, что у него под ногами. Тенденция отбирать подходящие свидетельства сохраняется до сих пор, и современный ученый, желая показать, что милетцы были «не отшельниками, погруженными в размышления об отвлеченных предметах... но деятельными практиками» (в этом он, вероятно, прав), пересказывает историю о маслодави́льнях как типичную для репутации Фалеса, но ни слова не говорит о колодезе¹.

4. МАТЕМАТИКА

По общему мнению, в области математики Фалес принес в Грецию геометрию, с которой познакомился во время своих путешествий в Египет, а затем развил ее самостоятельно (*Procl. In Eucl.* 65.3ff. DK A 11). Конкретно ему приписывают следующие теоремы:

- (1) круг делится пополам своим диаметром;
- (2) углы у основания равнобедренного треугольника равны;
- (3) если две прямые пересекаются, то противоположные углы равны;
- (4) угол, вписанный в полукруг, — прямой;
- (5) треугольник определяется по его основанию и углам, прилежающим к основанию.

¹ *Farrington. Greek Science*, I, 31. — История о наблюдении за звездами, несомненно, также была приписана Фалесу как типичному, или идеальному, философу. Более грубую версию того же предания рассказывали о Сократе (*Аристофан. Облака*. 171–173).

Теоремы (1) — (3) и (5) приписываются Фалесу Проклом (DK A 11 и 20), чьим источником был Евдем. Теорему (4) (фактически, в форме «он был первым, кто вписал прямоугольный треугольник в круг») приводит Диоген (I, 24), цитируя Памфилу, компилятора I в. н. э. Оценить подлинный объем достижений Фалеса невозможно. Искушение связать те или иные открытия с общепризнанными мудрецами было в древности весьма сильным. Предание гласит, что, когда Фалес открыл теорему (4), то принес в жертву быка, точно так же, как, по утверждениям, это сделал Пифагор, когда доказал теорему, теперь обычно носящую его имя. Теорема (5) связана с практическим искусством определения расстояния от корабля до берега. Однако, как указывал Бёрнет¹, эта задача, как и вычисление высоты пирамиды по длине ее тени, которое также ставят в заслугу Фалесу (*Иероним ар. D. L. I, 27, Плиний, N. H. XXXVI, 82, Плутарх, Conv. 147 A, DK A 21*), может быть решена с помощью эмпирического правила, без какого-либо понимания связанных с ним геометрических предложений. Всегда следует помнить, что, даже если, согласно безупречным свидетельствам античных авторов, Фалес «доказал» ту или иную теорему, слово «доказательство» имеет смысл только в соотношении с историческим контекстом². Поскольку ни авторы до-

¹ EGP, 45f. Ср.: Frank, Plato u. d. sog. Pyth. Anm. 201, S. 361f.

² Ср.: Cohen and Drabkin. Source Book in Greek Science, 34. N. 2 и 44: «Точно так же, как ранние попытки доказательств должны были значительно отличаться от более поздних канонических доказательств, так и современный математик не может в каждом случае удовлетвориться доказательствами Евклида». «Требования к математическому построению, или доказательству, могут меняться от эпохи к эпохе, а у ранних греческих математиков даже от поколения к поколению». О теореме (3) Евдем фактически говорит, что ее открыл Фалес, но что научное доказательство (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις) было дано Евклидом (*Eud. ar. Procl. In Eucl. P. 299 Friedl.*).

шедших до нас текстов, ни даже их источники не обладали письменными сведениями о каком-либо из доказательств Фалеса, они легко могли придать им то значение, которым «доказательство» обладало в их время. Тем не менее, при всей неопределенности в деталях, у нас есть основание утверждать: есть некоторая истина в передаваемой Проклом традиции о том, что Фалес, помимо знания, приобретенного им в Египте (которое, как мы знаем, сводилось к решению практических задач в землемерии), и сам открыл в ней многое и во многом указал основание последователям, представив одно более общим образом (καθολικώτερον), а другое — более наглядным (αισθητικώτερον)*. Способность греков к обобщению, к выведению всеобщих законов из частных случаев, «формы» из «материи», уже начинала приносить свои плоды.

5. ВОДА КАК «АРХЕ»: ЕДИНСТВО ВСЕХ ВЕЩЕЙ

Эта склонность обобщать, отбрасывать индивидуальное и случайное и выявлять всеобщее и постоянное, в своей крайней форме проявилась в утверждении, которое, по общему мнению, и позволяет Фалесу претендовать на славу основателя философии. Имеется в виду утверждение, что первоначало всего — вода. Это утверждение дошло до нас прежде всего от Аристотеля, и сомнительно, чтобы та частота, с которой оно впоследствии встречается, никак не была связана с авторитетом последнего. Поэтому мы должны тщательно рассмотреть это утверждение в том контексте, в котором его приводит Аристотель. Прежде всего он сообщает нам, что это «говорится» о Фалесе. По поводу того, оставил ли Фалес какие-либо письменные труды, мы можем полагаться лишь на слова писателей, живших

позже Аристотеля, а они расходятся¹. Кажется невероятным, чтобы Фалес ничего не записывал, и, разумеется, слово «издавать» мало что значило в его времена; но, по крайней мере, путаница у позднейших авторов и свидетельство самого Аристотеля делают очевидным, что его времени, а возможно, и задолго до него, сочинения Фалеса не были доступны. Аристотель никак не знал причин, побудивших Фалеса сделать свое утверждение. И когда он приписывает Фалесу возможную линию рассуждений, то не скрывает, что это его собственная догадка. Искренность и осторожность, с которыми Аристотель приводит любое суждение о Фалесе, убедительны, и мы можем доверять ему, когда он проводит различие между тем, что нашел в источниках, и его собственными умозаключениями. Передавая то, что он читал или слышал, Аристотель говорит: «Утверждают, что Фалес заявил», «говорят, что он сказал», «из того, что записано, создается впечатление, что он считал»; к своим собственным предположениям он добавляет: «возможно».

После такого долгого вступления, давайте рассмотрим пассаж, в котором Аристотель вводит «первоначало» Фалеса (Метафизика, А, 983b6 сл.).

¹ Фалес не написал ничего, кроме «Морской астрономии» (Симпликий); изложил свои взгляды в стихах (Плутарх); написал работу «О началах», состоявшую, по крайней мере, из двух книг (Гален, который цитирует пассаж, якобы взятый из второй книги и содержащий явные анахронизмы); некоторые говорят, что Фалес ничего не написал, а «Морская астрономия» составлена Фокой Самосским, другие утверждают, что Фалес написал только два трактата, соответственно, о солнцестоянии и равноденствии (D. L.; все отрывки в DK A 2, B 1 и 2). Любопытно, что Прокл (A 20) пишет: в своем изложении теоремы, что углы при основании равнобедренного треугольника равны, Фалес в архаической манере использует слово «подобные» (ὁμοίως) вместо «равные» (ἴσως); но, учитывая явное неведение и путаницу других авторов, этому можно не придавать большого значения*.



Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, — это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такая сущность всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должна быть некая природа — или одна, или больше одной, откуда возникает все остальное, в то время как сама она сохраняется. Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково.

Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Еще одной причиной его предположения было то, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тетиду они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся, — наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае, о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей)¹.

В этом, самом раннем, изложении космологические взгляды Фалеса уже сформулированы в развитых

¹ Пер. А. Кубицкого.

терминах философии последующих веков. Никто из ранних ионийцев не выражал свои взгляды в терминах субстанции и атрибута (οὐσία и πάθος), становления в абсолютном смысле (ἀπλῶς) как противоположного относительному, или субстрата (ὑποκείμενον) и элемента (στοιχεῖον). К этим различиям, ставшим теперь частью обычной речи, философы пришли лишь после чрезвычайно усердного логического анализа, предпринятого Платоном, и на его основе Аристотель разработал специальную терминологию. Здесь требуется большая осторожность, но, несмотря на тесную взаимосвязь между языком и мыслью, из нее не обязательно следует, что Аристотель совершенно не верно представляет взгляды ранних мыслителей¹. Мысль Анаксимандра и Анаксимена известна нам больше, и если мы обоснованно считаем всех трех милетцев представителями непрерывного движения, начало которому положил Фалес, то можем с уверенностью назвать их первыми натурфилософами, подразумевая под этим, что они были первыми, кто попытался на рациональной основе упростить действительность, что являлось предметом поисков человеческого ума во все времена. Вот как это

¹ Не только Аристотель, но историк философии в любую эпоху вынужден передавать взгляды философов прошлого на языке своего времени. Даже самоуверенность Аристотеля, который предполагал, что знает, что хотели сказать его предшественники лучше, чем они сами, является тем недостатком, от которого никто из нас полностью не свободен. Как писал Уайтхед: «Все важное было сказано ранее кем-то, кто этого не заметил». Идеи, которые Аристотель приписывал Фалесу и его преемникам, отнюдь не включали в себя «определение тождества и различия, как его впоследствии сформулировала логика элеатов, и разграничение между субъектом и атрибутом, которое впервые развили Сократ и Платон» (McDiarmid. *Theoph. on the Presoc. Causes*, 92). Утверждение, что Аристотель «мог всерьез комментировать теорию материи Гомера в том же самом контексте, что и теории физиков», совершенно неправильно. Фалес для Аристотеля ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας.

выразил современный исследователь научного метода, не упоминая специально греков:

Как представляется, в уме человека существует глубоко укорененная тенденция искать... нечто, что сохраняется несмотря на все изменения. В результате желание объяснить, как представляется, можно удовлетворить лишь открытием, что то, что кажется новым и иным, существовало здесь все время. Отсюда поиск лежащей в основе отличительной черты, неизменной субстанции, которая сохраняется несмотря на качественные изменения и в терминах которой эти изменения можно объяснить¹.

Эта тенденция началась не с Аристотеля. Она ясно видна и в религиозных, и в философских объяснениях мира. Как заметил профессор Бруд, внесение в мир единства и упорядоченности апеллирует к эстетическим чувствам человека не меньше, чем к его рациональным интересам; когда это стремление достигает своих крайних пределов, то ведет к представлению, что существует один и только один вид материи².

Естественно, что первое философское упрощение должно было быть также самым радикальным. Существовало побуждение к упрощению, а мысль еще недостаточно продвинулась, чтобы принять во внимание трудности, с которыми оно связано. Отсюда снисходительность, с которой Аристотель относился к (как ему казалось) смутным и неумелым попыткам самых первых философов.

Хотя термины «субстрат» и «элемент» не были известны милетцам, Аристотель использует другое слово, *arche*, чтобы описать их первичную субстанцию. Независимо от того, употребляли сами милетцы это слово в данном значении или нет, в их время оно было обычным и вполне доступным их пониманию в двух

¹ Stebbing L. S. A Modern Introduction to Logic, 404.

² Broad. The Mind and its Place in Nature, 76.



основных смыслах: а) отправная точка, или начало; б) порождающая причина. В этом смысле оно широко используется у Гомера, и когда в переводах Аристотеля его передают как (перво)начало, это вполне адекватно. По всей вероятности (хотя это и подвергают сомнению), младший современник Фалеса Анаксимандр уже использовал *arche* в смысле первичной субстанции (см. ниже, с. 182). Этот удачный термин, как можно полагать, выражает в милетской мысли двойной смысл. Он означает, во-первых, изначальное состояние, из которого развивался многообразный мир, а во-вторых, неизменную основу его бытия, или, как назвал бы ее Аристотель, «субстрат». Все вещи *когда-то были* водой (если *arche* — вода), а для философа все вещи *по-прежнему суть* вода, поскольку, несмотря на изменения, которые она претерпевала, она остается той же самой субстанцией (*arche*, или *physis*, принципом или неизменным составом) на всем протяжении этих изменений, ибо на самом деле никакой другой нет¹. Поскольку Аристотель в особенности настаивает на различии между первыми философами, которые верили в существование единой *arche* всех вещей, и теми, кто считал, что существует более чем одна *arche*, стоит упомянуть, что это различие появилось еще до времени Аристотеля и потому не является просто следствием его собственной произвольной классификации. Автор гиппократовского трактата «О природе человека», написанного, вероятно, около 400 г. до н. э.², высмеивает недоказуемые теории философов, не связанных с медициной, которые считают,

¹ Более полное обсуждение значения ἀρχή см.: *Heidel W. A. CP, 1912, 215ff.* Керк (KR, 89) предполагает, что Фалес мог использовать это слово только в первом значении. См. также осторожные замечания Керка на с. 92 сл.

² *Heinimann F. Nomos und Physis, 158, Anm. 1.* Ср. У. Гейдель (*W. A. Heidel*) об Аристотелевой «Метафизике», 1069a25, 988b22 и других пассажах (*Proc. Am. Acad. 45, 1910–11, 122, n. 166*):



что человек состоит из «воздуха, огня, воды, земли или чего-то еще, что в нем нельзя ясно различить». «Они говорят, — продолжает автор трактата, — что то, что есть, есть одно, и что оно является единым и всем, но в наименованиях они не согласны. Один из них утверждает, что это единое и целое есть воздух, другой — что огонь, третий — вода, а иной — земля; при этом всякий доказывает свою речь свидетельствами и доводами, не имеющими ровно никакого значения»¹.

6. МИФИЧЕСКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

Исследователи от Аристотеля до наших дней строят различные предположения, почему Фалес остановил свой выбор на воде как на *arche*. Возможные причины такого выбора можно разделить на мифологические и рациональные. Кроме того, у тех, кто считает, что на Фалеса, возможно неосознанно, повлияли мифологические представления общества, в котором он родился и вырос, есть выбор между восточной и греческой мифологиями. Некоторые указывают на то несомненное обстоятельство, что Фалес жил в стране, знакомой и с вавилонскими, и с египетскими идеями, и, согласно единодушной традиции, сам посетил Еги-

«Очевидно, что здесь Аристотель обобщает критику монистов у Гиппократата, л. φύσ. ἀνθρ. I».

¹ De Nat. Hom. I (VI, 32 Littré), пер. В. Руднева. Создается впечатление, что писатель говорит о современных ему мыслителях. Ср. начальные слова ὅστις μὲν εἶωθεν ἀκούειν λεγόντων и немного дальше γυνοίη δ' ἄν τις... παραγενόμενος αὐτέοισιν ἀντιλέγουσιν. Как представляется, некоторые монистические теории продолжали существовать вплоть до конца IV в., но, если какой-либо известный мыслитель называл единственной ἀρχή землю, то это мог быть лишь Ксенофан (см. ниже, с. 631); что касается жившего в это время сторонника огня, то его личность установить нелегко.

пет¹. В обеих этих цивилизациях вода играла перво-степенную роль, что отразилось в их мифологиях. Обе были речными культурами. Одна основывалась на двух реках Месопотамии, а другая в своей жизни полностью зависела от ежегодных разливов Нила. Египетские жрецы хвастались, что не только Фалес, но и Гомер научились у Египта называть воду началом всех вещей (*Плутарх. Об Ис. и Ос. 34, DK A 11*). Каждый год Нил затоплял узкую полосу обрабатываемой земли по своим берегам и, отливая, оставлял слой невероятно плодородного ила, в котором чрезвычайно быстро развивалась новая жизнь. Тем, кто теснился по этим узким полоскам земли, было легко поверить, что вся жизнь возникает в первую очередь из воды. Сама земля возникла из Нун, предначальных вод, которые, как говорит Фалес, все еще где-то под ней. Они также окружают землю подобно гомеровскому Океану. Вначале воды покрывали все, но постепенно убывали, пока не появился небольшой холмик, который стал местопребыванием первоначальной жизни. На этом холмике впервые появился бог-творец. Среди египетских крестьян до сих пор бытует верование, что плодородная тина, оставляемая Нилом после его ежегодных разливов, действительно несет в себе силу, порождающую жизнь, и это представление о самопроизвольном зарождении жизни из ила или тины вскоре встретится нам у Анаксимандра.

В пассаже, который мы уже цитировали, Аристотель приписывает Фалесу идею, что земля плавает по водам; а сочинение «О небе» (294a28) рассматривает эту точку зрения более подробно:

Другие полагают, что [земля] лежит на воде. Это самая древняя теория, которая до нас дошла, — говорят, ее выставил Фалес Милетский. Она гласит, что земля остает-

¹ Предположение о вавилонских истоках теории Фалеса еще в 1885 г. выдвинул Бертелло (*Les Origines de l'alchimie*, 251).

ся неподвижной потому, что плавает, как дерево или какое-нибудь другое подобное вещество (ни одному из которых не свойственно по природе покоиться на воздухе, а на воде — свойственно)...¹

Вавилонская космология «Энума Элиш», восходящая, возможно, к середине II тысячелетия до н. э., рисует подобную же картину верховенства воды. Я цитирую из книги Т. Якобсена «В преддверии философии» описание творения в месопотамской мифологии. Вообще, указанная работа блестяще излагает египетские и месопотамские идеи для неспециалиста. Прочитав текст, автор продолжает:

Это описание рисует древнейшее состояние вселенной в виде водного хаоса. Хаос состоял из трех сплетенных вместе элементов: Апсу, представляющего пресные воды, Тиамат, представляющей море, и Мумму, которого пока нельзя с уверенностью отождествить, но который, вероятно, олицетворяет гряды облаков и тумана. Эти три типа воды были смешаны в огромную неопределенную массу. Не возникало даже мысли о небе вверху и о твердой земле внизу; все было водой, еще не было даже болота, ни тем более островка; и еще не было богов.

Это изначально недифференцированное состояние продолжается, как и у Гесиода, целым рядом генеалогий богов. Апсу и Тиамат оказываются мужским и женским началами, которые могут соединяться и производить потомство.

Подобные истории широко распространены на Ближнем Востоке вместе с рассказами о больших потопах (обычном явлении в Месопотамии, которое ее обитатели часто узнавали по собственному горькому опыту, как это было с жителями Ирака в 1954 г.), посредством которых всепроникающая вода стремилась вернуть себе то, что когда-то ей принадлежало. Достаточно лишь

¹ Пер. А. Лебедева.



вспомнить еврейскую космогонию с ее словами о духе Божьем, носящемся над водами, и рассказом о водах под небесами и водах над твердью небесной. Олмстед, историк Персии, зашел так далеко, что сказал: воды Фалеса — это просто «первоначальный туман, знакомый нам по библейской истории об Эдемском саде»¹.

Параллели с греческой мифологией, как мы уже видели, были очевидны и самому Аристотелю. Когда он говорит об Океане и Тефиде (Метафизика, 983b30, см. выше, с. 151), то имеет в виду две строки Илиады, XIV. Строка 201 гласит:

Ἵκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθῖν
Бессмертных отца Океана и мать Тефиду

и строка 246:

Ἵκεανοῦ δὲ περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται
Океана, от коего все родилось.²

Океан находился у отдаленнейших пределов земли (Ил. XIV, 200); его великое течение само собой обращалось назад (Ил. XVIII, 399), окружая всю землю; он был источником всех рек, морей, ручьев и колодцев (Ил. XXI, 196). О том, что Океан существовал раньше земли и небес и был началом всех вещей, не говорится; но Гомер не интересовался космогонией и, вероятно, брал из более ранних мифов только то, что желал. Но, по крайней мере, в Океане и Тефиде мы находим мужское и женское начала воды, которые являются прародителями богов, — параллель с Апсу и Тиамат достаточно впечатляющая. Сам греческий миф может быть отражением восточного³. Однако те греческие мифографы,

¹ *Olmstead. Hist. Persian Empire*, 211.

² Пер. Н. Гнедича.

³ Такое предположение задолго до Олмстеда выдвинул Э. Майер. См. критические замечания Ф. Лукаса (*Kosmogonien*, 154, Anm.), а теперь У. Хельшера (*Hermes*. 1953, 385, Anm. 3, 387).



которые интересовались космогонией, хотя и наделяли Океан высоким положением относительно других богов, кажется, не отводили ему место у самых истоков мироздания. Для Гесиода он, подобно морю-Понту, сын Геи и Эфира; не существует также веских свидетельств, что водное начало шло первым в ранних орфических теогониях.

Рассуждения по поводу возможного источника идеи Фалеса оправданы интересом к этому предмету, но следует подчеркнуть, что все эти предложения носят гипотетический характер. Последнее справедливо и в отношении рациональных объяснений, которые последуют далее.

7. РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЪЯСНЕНИЯ

Первым объяснением такого отношения к воде, которое, скорее всего, придет на ум современному человеку, будет то, что вода является единственной субстанцией, изменение которой в соответствии с ее температурой в твердое, жидкое и газообразное состояние мы можем реально наблюдать, не прибегая ни к каким экспериментам, не известным во времена Фалеса. Этим и объясняют выбор Фалеса некоторые современные ученые, например Бёрнет. Но подобное объяснение не пришло в голову Аристотелю, и хотя он, подобно нам, строил предположения, он, возможно, ближе подошел к пониманию хода мысли своего ионийского предшественника. Аристотелю представлялось наиболее вероятным, что в сознании Фалеса вода связывалась с идеей жизни. Поэтому Аристотель отмечает, что пища и семя всегда содержат в себе влагу и что само тепло жизни — это влажное тепло. Древний мир в большей степени, чем современный, настаивал на связи между теплом и жизнью животных, очевидной из опыта, как на сущ-

ностной и причинной. Сам Аристотель в другом месте говорит о «жизненном тепле»¹, и ясно, что это также влажное, или сырое, тепло, источник которого — кровь. Во время смерти одновременно происходят две вещи: тело становится холодным и высыхает. Слово *ὑγρός*, несомненно, благодаря этим ассоциациям в умах греков весьма многозначно, и для него невозможно подобрать какое-либо одно английское соответствие. Вероятно, «влажный», но это значение едва ли подойдет, когда Феокрыт применяет *ὑγρός* по отношению к гибкости лука, когда Платон описывает тем же самым словом Эрота, бога любви и порождения, или прибегает к нему, когда говорит о гибких конечностях юноши в противоположность «жесткости» старика. Пиндар прилагает это слово к спине орла, Вакхилид — к стопам танцоров, Ксенофонт — к ногам быстрого коня (см. словарь LSJ).

Бёрнет (с ним соглашается Росс) называет рассуждения, которые Аристотель приписывает здесь Фалесу, «физиологическими», и предполагает, что он, вероятно, перенес на более раннего мыслителя то, что было верным в отношении Гиппона, которого Аристотель мельком упоминает в том же самом пассаже как слишком тривиального мыслителя, чтобы быть достойным рассмотрения². Вводить при обсуждении этого древнего периода современные разграничения по отраслям науки, таким как физиология и метеорология, — серьезный анахронизм³. Мысль, которая приписывается здесь

¹ *θερμότης ψυχῆς* Gen. Anim. 762a20; ср. также De Vita et Morte, 469b7 сл. О роли тепла в раннем развитии эмбриона см. «О природе ребенка», 12, цитируемый у Болдри (CQ, 1932, 27).

² Гиппон жил в середине V в.; Аристотель упоминает в трактате «О душе» (405b2), что он считал душу водой.

³ Кроме того, как отмечал профессор Болдри (CQ, 1932, 28), интерес к рождению и другим явлениям, связанным с сексом, — это обычная черта примитивных обществ задолго до того, как начинают осмысляться другие аспекты биологии. Мы же отметим упоминание Аристотелем влажности семени как одной из

Фалесу, не связывает его с последующей эпохой, когда физиология начала появляться как предмет особого интереса; скорее, она показывает, что Фалес все еще находился под влиянием более примитивной стадии, когда вся природа также воспринималась наполненной жизнью. Мы видели, как в мифических космогониях Ближнего Востока представление о том, что все является водой, было тесно и непосредственно связано с наблюдаемыми свойствами воды как подательницы жизни. Фалес, возможно, был хорошо знаком с египетскими идеями, и в высшей степени вероятно, что эти древние представления все еще неосознанно влияли на него и направляли его мысль в определенном направлении, даже если на сознательном уровне он намеренно порвал с мифологией и искал рациональные объяснения.

Кроме того, ход мысли, который здесь приписывает Фалесу Аристотель, хорошо согласуется с немногими другими высказываниями об общей природе вещей, которые традиция связывает с именем милетского философа.

8. САМОИЗМЕНЕНИЕ И ЖИЗНЬ: ГИЛОЗОИЗМ

Прежде чем обратиться к этой теме, мы можем еще немного порассуждать об общих причинах, которые, вероятно, побудили Фалеса избрать в качестве *arche* воду. Эти причины не нужно далеко искать — прежде всего, вода, как говорит Аристотель, казалась Фалесу основой жизни.

возможных причин выбора Фалеса (ср.: Baldry. P. 33). К сожалению, Макдайармид (Theophr. on the Presoc. Causes) повторяет утверждение, что «во времена Фалеса... мыслителей интересовала прежде всего метеорология», просто ссылаясь на Бёрнета (EGP, 48–49).

Здесь мы подходим к свойству, одинаково характерному для всех троих милетцев. Более развитому и в высшей степени аналитическому уму Аристотеля идея начала, или причины, ἀρχή, или αἴτιον, представлялась (как и нам) не простой, а многосложной; для полного понимания некоего явления необходимо разложить последнее на его различные составляющие. Недостаточно было и назвать материальное начало, из которого создан мир. Почему этот материальный субстрат (если, как утверждали милетские философы, он только один) проявляется в столь многих разнообразных формах? Какова причина его превращения в многообразие явлений? Почему мир не мертв, не статичен? Помимо единой материальной субстанции необходимо также найти силу, которая порождает движение и изменение внутри этой субстанции. Явно критикуя тех же самых милетцев, Аристотель пишет:

Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену... например, не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает кровать, и не медь — статую, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину — значит искать некое иное начало, а именно, как мы бы сказали, то, откуда начало движения (Метафизика, А, 984a21)¹.

Когда Аристотель представляет собственную жесткую четырехчастную схему причинности и пытается втиснуть в нее теории своих ранних предшественников, можно в самом деле предположить, что его критика сама уязвима для критики. Ведь стоит нам немного подумать о новаторском характере милетцев и неразвитости философской мысли в их эпоху, как мы придем к иному выводу. То, что Аристотель отбрасывает как нелепость, — что «сам лежащий в основе субстрат производит перемену в себе» — на самом деле более

¹ Пер. А Кубицкого.



или менее соответствует взглядам милетцев. В этой вводной книге «Метафизики» Аристотель отмечает, что никто из философов-монистов не объявляет первичной субстанцией землю, хотя у каждого из других «элементов» имеются свои сторонники (989a5). Для Аристотеля это значит мало, тем не менее это, возможно, немало важно. В более развитой концепции Аристотеля то, что он называл четырьмя телесными элементами, или простыми телами, было целиком материей. Все оставалось бы инертным, если бы не было некоей движущей причины, которая воздействует на них. Но, «если мы хотим понять философов VI в., то должны выбросить из головы атомистическую концепцию мертвой материи, пребывающей в механическом движении, и картезианский дуализм материи и духа»¹. Для них не существовало мертвой, инертной материи, и потому они не видели никакой логической необходимости разделять свое первоначало на материальный и движущий элементы. Принимая воду, воздух или огонь как единственный источник бытия, они исходили в том числе и из присущей им подвижности. Вода дает жизнь, а море демонстрирует внешне беспричинное волнение; воздух носится здесь и там в форме ветра; огонь увеличивается, и колыхается, и питается другими субстанциями; для Гераклита огонь становится буквально жизнью мира. Странно говорить о людях, которые рассуждали подобным образом, что они интересовались физиологией. Скорее, ход их рассуждений показывает, что они находились еще только на пороге рационального мышления. Они были ближе, чем мы или Аристотель, к анимизму донаучного и детского сознания. Земля не соответствовала их представлениям об *arche*, так как им было необходимо нечто, что было бы не только материалом изменения, но и его потенциальным источни-

¹ Cornford F. M. Princ. Sap. 179.

ком¹. Для этих ранних мыслителей тот или иной элемент мог существовать, потому что был одушевлен. Аристотель достиг той стадии мышления, когда называть воду или воздух живой, божественной силой было больше невозможно, но еще недостаточно продвинулся, чтобы увидеть своих предшественников в правильной исторической перспективе и сделать поправку на состояние их ума — состояние ума эпохи, когда люди не помышляли ни о каком различии духа (или жизни) и материи, одушевленного и неодушевленного.

По этой причине термин «гилозоисты», которым обычно обозначают милетцев, критиковали как вводящий в заблуждение, на том основании, что он подразумевает теории, которые прямо отрицают раздельное существование материи и духа². Нам нет нужды соглашаться с этим возражением против самого термина, который, как представляется, скорее, отражает истину, а именно состояние ума людей, у которых все еще нет ясного представления о различии между материей и духом. Термин, который здесь важно избегать любой ценой, — это «материалисты», поскольку в наше время это слово употребляется в отношении тех, кто сознательно отказывается духовному началу в каком-либо месте среди первопринципов. Материалистами называют всех тех, кто, полностью осознавая различие, проведенное между материальным и нематериальным, готов отстаивать тезис о том, что в действительности нет ничего, что не имело бы своих истоков в материальных явлениях. Полагать, что философы VI в. могли мыслить подобным образом, — серьезный анахронизм.

¹ См.: *Simpl. In Phys.* 25. 11: διὸ τῆν γῆν δυσκίνητον καὶ δυσμετάβλητον οὖσαν οὐ πάνυ τι ἡξίωσαν ἀρχὴν ὑποθέσθαι. О подобном анимизме в детском мышлении см. работы Жана Пиаже, такие как «The Child's Conception of the World», «The Child's Conception of Causality» и более поздние книги.

² Burnet. EGP, 12, п. 3; Ueberweg-Praechter, I, 42.

Вместе с тем, Г. Гомперц заходит слишком далеко, когда отвергает термин «гилозоизм» на основании того, что ранние греческие мыслители принимали определенные вещи «просто потому, что они таковы» и не нуждались в объяснении. Греческие ученые, утверждает он, больше не верили, что ветер дует по велению богов, но они также не считали ветер живым существом¹. Надеюсь, мне удастся показать, что есть свидетельства противоположного.

Возвратимся к Фалесу. Мы уже видели, что существуют некоторые общие соображения, придающие вероятность тому, что причины, по которым Фалес избрал в качестве *arche* воду, близки причинам, выведенным Аристотелем. Эта гипотеза также согласуется с некоторыми другими утверждениями, приписываемыми Фалесу. Во-первых, в трактате «О душе» Аристотель говорит, что Фалес, как представляется, отождествлял душу, или жизнь (*psyche*), с причиной движения. Аристотель пишет (О душе, I, 405a19): «По-видимому, и Фалес, по тому, что о нем рассказывают, считал душу способной приводить в движение, ибо утверждал, что магнит имеет душу, так как движет железо». Мы тем более склонны доверять Аристотелю, что считать первичной и сущностной чертой *psyche* ее движущую силу — это, фактически, общегреческая идея. Во-вторых, Аристотель также говорит, что Фалес считал все вещи полными богов, и самостоятельно связывает это (добавляя выражение «быть может») с представлением других философов, что «душа разлита во всем» (О душе, I, 411a7). Платон в «Законах» (899b) употребляет то же самое выражение, «все полно богов», не связывая его ни с кем конкретно, а поздняя компиляция Диогена Лаксартского приписывает Гераклиту утверждение, что «все полно духов и душ». Отсюда некоторые полагают, что

¹ Journ. Hist. Ideas, 1943, 166, n. 12.



эти слова принадлежат к числу тех крылатых выражений, которые обычно приписывают каждому, кто получил известность как мудрец¹. Мы можем заключить, во-первых, что Платон во всяком случае еще никому не приписывает это высказывание и что Аристотель для нас более надежный источник, чем Диоген, чье утверждение, несомненно, основано на хорошо известной истории о Гераклите, рассказанной самим Аристотелем. Согласно ей, некие гости, увидев, что Гераклит греется у очага, не решались войти в дом, а он сказал, чтобы они не боялись, «ибо и здесь есть боги» (*De part. anim.* 645a17). Даже если этот рассказ соответствует действительности, трудно понять, какой философский смысл в него вкладывался. Во-вторых, нет ни малейшего повода утверждать, что, заявляя, что все полно богов, Фалес говорил нечто новое и оригинальное. Эти слова легко истолковать как пережиток неискоренимого анимизма греков, который делает более вероятным, что и Фалес должен был разделять подобные воззрения. Изучение милетских мыслителей показывает тесную связь между некоторыми их представлениями и общим интеллектуальным климатом того времени. Различие — причем решающее — заключается в подходе милетцев к этим представлениям, в их критическом духе и решимости включить их в рациональную и единообразную систему. Даже скудная традиция о Фалесе позволяет нам увидеть кое-что из этого.

То, что Фалес не видел различия между одушевленным и неодушевленным, подчеркивал Диоген (I, 24), опираясь на авторитет Аристотеля и Гиппия: «Аристотель и Гиппий утверждают, что он приписывал душу

¹ *Ueberweg-Praechter*, I, 44. Ссылка Бёрнета на *Arist. Part. Anim.* 645a17 в связи с этим (*EGP*, 50, п. 3; *ne* 645a7) представляется неуместной, а его утверждение, будто «„Здесь тоже есть боги“, означает лишь, что ничто не является более божественным, чем что-либо еще», несомненно, очень странно.

даже неодушевленным предметам, ссылаясь на магнит и на янтарь»¹. Если этот и другие пассажи указывают, как предполагалось выше, на бессознательный пережиток мифологического мышления, то они также показывают, насколько полно сознательный ум Фалеса преодолел такую стадию. Довод Фалеса обладал свойством научности, и милетский философ пытался основать его на наблюдении за поразительным и необъяснимым явлением магнетизма. Магнит и янтарь, хотя не принадлежат ни к животному, ни к растительному царствам, проявляют психическую способность (как это представлялось грекам) вызывать движение².

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Здесь возникает интересный вопрос, хотя, поскольку он даже более спекулятивный, чем большая часть из того, что можно сказать о Фалесе, его лучше ограничить сноской. Бёрнет (EGP, 50) признает, что Фалес, возможно, говорил, что в магните и янтаре имеется душа (это утверждение не относилось к числу расхожих), но утверждает, что нам не следует считать, будто милетский мудрец делал на основе этого обобщение, так как «говорить, что магнит и янтарь живые, значит подразумевать (если здесь вообще что-то подразумевалось), что все остальные вещи не живые» (Ср. также *Ueberweg-Praechter*, I, 45 и *Oświecimski. Thales*, 249). *Prima facie*, это похоже на правду: то, что бросается в глаза в поведении магнитных субстанций, это его отличие от образа действий других тел. Но наблюдение этого в том, что не является ни животным, ни растением, вполне могло произвести на умы самых ранних ученых противоположное впечатление. Кроме того, янтарь проявляет свою необычную способность, только когда нагрет, путем трения или еще каким-то образом, и это легко могло навести Фалеса на мысль, что другие виды материи равным образом раскроют свои физические свойства, если мы найдем правильный способ заставить их продемонстрировать эти свойства. Если так, то это самый ранний пример того, что греки ценили важность эксперимента.

Равно успешно довод Бёрнета можно применить к утверждению, что все вещи суть вода. Именно очевидный контраст между влажностью воды и других влажных субстанций и природой, скажем, железа поражает наблюдателя. Металл проявляет свою способность плавиться лишь под воздействием жара.



Феофраст, как мы можем судить по Аэтию (I, 3, 1 — Dox. 276), приведя биологические доводы, предложенные также и Аристотелем, — что семя животных влажное и что растения питаются влагой, — добавляет третий аргумент: «что сам огонь солнца и звезд и весь космос питаются испарениями воды». Влага, как отмечает Гейдель¹, была для греков питательным элементом в полном смысле слова, так как огонь — движущий элемент, который «питается» влагой в форме пара; и потому Феофраст относит слова Аристотеля «само тепло порождается влагой и поддерживается ею» ко всему процессу испарения, посредством которого производится и питается космический огонь. Феномен «втягивания солнцем воды в себя» (Hdt. II, 25) с древнейших времен производил глубокое впечатление на греческих мыслителей, и на основе аналогии (которая для них была больше чем аналогией) они объясняли фундаментальные процессы и в микрокосме, и в макрокосме, как мы все яснее будем видеть в дальнейшем.

Непосредственное соседство этих трех причин в доксографии и естественное использование одного и того же слова «питается» (τρέφεται) в отношении живых организмов и небесных светил еще раз показывает ошибочность попыток разделить «физиологические» и «метеорологические» соображения в этом контексте. В сознании тех, для кого вся вселенная представляется живым организмом, они едины (вернее, понятия «физиологическое» и «метеорологическое» еще не имеют смысла).

¹ Harv. Stud. 22, 142; Arch. f. Gesch. d. Philos. 1906, 340. Ср.: Hipp. De Victu, 1, 3 (VI, 472 Littré) τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι.

9. ЕДИНСТВО БЫТИЯ: НАУКА И МИФ

До сих пор, насколько можно восстановить мысль Фалеса на основе наших скудных источников, он в первую очередь утверждал, что мир представляет собой единую субстанцию. Чтобы быть *arche* мира, эта субстанция должна содержать в себе причину движения и изменения (это, конечно, не нужно было доказывать; такова была посылка), а для греков это означало, что указанная субстанция должна обладать природой *psyche*, быть наполненной жизнью, или душой. Этому условию, считал Фалес, более всего удовлетворяет вода, или, в более общем смысле, элемент влажности (*τὸ ὑγρὸν*, включая, конечно, такие субстанции, как кровь и сок растений). Такой, соответственно, была *arche*, и в таком качестве она была одновременно живой и вечной.

Здесь греческий ум делает еще один шаг вперед. Спросите любого грека, что (если вообще что-нибудь) из известного ему по опыту является вечно живущим (на его собственном языке *athanaton*), и у него будет только один ответ: *theos*, или *to theion*. Вечная жизнь — признак божественного, и ничего иного. Поэтому Фалес, отвергая антропоморфные божества народной религии, мог сохранить ее язык в той мере, чтобы утверждать, что в особом смысле мир полон богов. Это можно сравнить с предполагаемым использованием слова «божественное» Анаксимандром (см. ниже, с. 199).

Фалес привлекает наше внимание прежде всего не своим выбором воды в качестве *arche*. Как живо высказался по этому поводу историк науки: «Если бы Фалес утверждал, что причина патоки — это единственный элемент, его все равно по праву почитали бы как отца спекулятивной науки»¹. Фалес решил, что, если в осно-

¹ Wightman W. P. D. Growth of Scientific Ideas, 10.

вании всей природы находится что-то одно, то это должна быть вода. Именно эта гипотеза, вопрос, который он задал, обессмертили его имя в истории науки. Фалес признает, что другие, подобно Гесиоду, высказывали приблизительно ту же идею, но, ссылаясь на богов и духов, наделенных необычными силами, они снимали вопрос, потому что их существование нельзя ни доказать, ни опровергнуть средствами, с помощью которых мы познаем мир природы. «Иными словами, именно Фалес первым попытался объяснить разнообразие природы видоизменениями некоего принципа в самой природе».

Учитывая важность понимания интеллектуального климата, в котором возникла ионийская философия, мифологические предшественники Фалеса заслуживают несколько большего внимания. Было бы преувеличением сказать, что они предвосхитили идею Фалеса, но они сделали привычной концепцию космогонии, которая должна была расчистить путь для него. Общей чертой раннегреческих космогонических представлений, которая объединяла их с ближневосточными и всеми остальными, было утверждение, что в начале все было перемешано в некую недифференцированную массу¹. Начальным актом в сотворении мира, происходило ли оно по велению творца или другими способами, было разделение, отделение элементов друг от друга. Как гласит еврейский миф: «И отделил Бог свет от тьмы... и отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь» и т. д. Диодор в начале своей всеобщей истории приводит греческое описание возникновения мира, которое, как представляется, восходит к сочинению начала V в. до н. э.²; здесь говорит-

¹ Ср. Cornford F. M. Princ. Sap. Ch. 12; К. Марот в «Acta Antiqua» (1951, 35–63).

² Diod. I, 7. Дильс—Кранц напечатали его среди фрагментов Демокрита (68 В 5. Bd. II. S. 135), но оно, скорее всего, пред-

ся, что в начале небеса и земля имели единую форму, потому что их природа была смешана. Позже эти тела разделились, и мир получил то устройство, которое мы наблюдаем сейчас. Диодор подкрепляет это цитатой из Еврипида, который, как он отмечает, всерьез интересовался физическими теориями своего времени. Однако Еврипид относит эту идею к легендарному прошлому, и существуют также иные указания, что она предшествует эпохе философских изысканий. В пьесе «Мудрая Меланиппа» Еврипид вкладывает в уста Меланиппы такие слова:

От матери я эту мысль усвоила:
 Единым целым были небеса с землей;
 Когда же друг от друга отделились,
 Родили все и к свету вывели:
 Деревья, птиц, зверей, что морем кормятся,
 И смертных род¹.

Чтобы увидеть мифологию, стоящую за этим, нам нужно всего лишь обратить взгляд на Гесиода. В «Теогонии» он рассказывает примитивную историю о том, как Уран и Гея, воспринимаемые как антропоморфные существа, лежали, стиснув друг друга в объятиях, пока их насильно не разлучил Кронос. Кроме того, орфические, то есть приписываемые греками Орфею, теогонии говорят, что мир возник в форме яйца. Когда оно разбилось, появился Эрос, дух порождения, а из двух полови-

шествует атомистам. О времени его создания и источниках см. ссылки в: Guthrie. In the Beginning, 122, n. 10 и, дополнительно: Pfligersdorffer. Stud. zu Poseidonios, 100–146.

¹ Fr. 484 Nauck:

οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
 ὡς οὐρανὸς τε γαῖα τ' ἦν μορφή μία
 ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα
 τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος
 δένδρη πετηνὰ θῆρας οὓς θ' ἄλμη τρέφει
 γένος τε θνητῶν. — Пер. В. Ярхо.

нок яйца верхняя стала небесами, а нижняя — землей. Существуют различные версии этой традиции¹, но все они, как представляется, учат, конечно, в мифологической форме, основополагающей доктрине, которую Диоген Лаэртский приписывает Мусею, ученику Орфея, что «все вещи возникают из одного и в одно уничтожаются»².

Знакомство с этой дофилософской концепцией вполне могло повлиять на Фалеса и его преемников, подтолкнув их в сторону монизма, — представить, что дело обстояло по-иному, почти не возможно — но это не умаляет их достижений. В этих мифологических описаниях эволюция космоса представлена в сексуальных терминах. Вселенная развивается через последовательное соитие и рождение пар божеств, которых представляли в человеческом образе, и насколько эти истории близки к самым примитивным представлениям, легко увидеть по описанию Гесиодом оскопления Урана его сыном Кроносом и рождения Афродиты. Согласившись, что эти мифы подготовили почву для милетцев, тем более важно осознать, что последние полностью отказались от мифологической модели с индивидуальными посредниками и, как говорит Уайтмен, попытались объяснить многообразие природы исключительно в терминах самой природы, некоей природной субстанции.

Современные историки говорят о достижениях Фалеса в двух совершенно разных аспектах: утверждается, с одной стороны, что он удивительным образом превосхитил современное научное мышление, а с другой стороны, что все сделанное им сводится к прозрачной рационализации мифа. На самом деле непреходящее

¹ См.: Guthrie. *Orpheus and Greek Religion*, ch. IV.

² D. L. proem. I, 3 ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.

обаяние милетцев заключено в том, что их идеи образуют мост между двумя мирами: мифа и разума. Поиск единства во вселенной, лежащего за всем многообразием ее проявлений, вечен и повсеместен. Это религиозная и эстетическая, философская и научная потребность; и она проявляется во все периоды истории. Мы видели ее в религиозной поэзии дофилософской эпохи и встретимся с ней в ее самой крайней форме через сотню лет после Фалеса у Парменида. В наши дни мы видим, что философ отмечает эстетическую привлекательность единства, а логик описывает его как вещь, которая только и способна удовлетворить желание объяснить мир. Обратившись к физикам, мы обнаружим, что один из них пишет о «стремлении физики обрести единый взгляд на мир. Мы не принимаем явления в их многоцветной полноте, но желаем объяснить их, то есть желаем свести один факт к другому»¹. Если существуют время и место, про которые мы можем сказать, что там и тогда этот поиск единства вышел из своей мифологической стадии и вошел в научную, то это будет Милет VI в. до н. э. Философии предстоял долгий путь. Она родилась столь недавно, что едва могла устоять на собственных ногах, и ей приходилось постоянно оглядываться на свою мать и даже хвататься за ее руку; но она родилась, потому что кто-то искал желанного единства в природной субстанции и удалил богов с космогонической сцены. Далее в процитированном пассаже фон Вайцеккер говорит, что в процессе сведения воедино разнообразия явлений, ученый находит, что ему приходится объяснять воспринимаемое органами чувств с помощью не воспринимаемого, и независимо от того, можно ли ставить этот дальнейший шаг в заслугу Фалесу, мы определенно увидим, что он был сделан его другом и преемником Анаксимандром.

¹ Weizsäcker C. F. von. The World-View of Physics, 30.

ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ: ВОДА И «ЖИЗНЬ»

Существуют сомнения, нужно ли привлекать внимание к параллелям между взглядами этих ранних мыслителей и научными воззрениями более позднего времени — ведь так легко преувеличить сходства и способствовать неправильным выводам. Вполне вероятно, что милетцы, если судить по их методам и результатам в других областях *historie*, были тонкими наблюдателями и даже могли обладать зачаточным пониманием пользы эксперимента; но, когда речь заходит об устройстве вселенной, было бы весьма нелепо сравнивать их вдохновенные догадки с выводами современной экспериментальной науки. (Другой основой для возможных неправильных выводов может послужить сравнение древней и современной атомистических теорий.) Тем не менее восхищение, которое большинство людей испытывает при виде того, как подобные идеи вновь и вновь появляются на весьма отдаленно связанных между собой этапах человеческой истории, естественно и оправданно, если ум человека вообще является предметом интереса; и, должным образом отделив его от основных наших рассуждений, мы можем, вероятно, позволить себе немного увлечься этим чувством.

Последователем Фалеса в выборе воды в качестве одной основополагающей субстанции был ван Гельмонт, который на рубеже XVI–XVII вв. служил примером похожей переходной стадии между суевериями и рационализмом: с одной стороны, он сохранил веру в алхимию и приверженность Парацельсу, а с другой, достиг выдающихся научных результатов, которые принесли ему славу отца современной химии. Возвращаясь в XX столетие, особый интерес представляет следую-

щий пассаж из работы покойного сэра Чарльза Шеррингтона в виду того, что выбор Фалеса, возможно, был определен предполагаемой связью воды и жизни:

Вода — основная пища «жизни». Она делает жизнь возможной. Она была частью замысла, с помощью которого наша планета породила жизнь. Каждая яйцеклетка — по преимуществу вода, и вода же ее первое место обитания. Вода служит ее бесчисленным целям; механической опорой и основой для ее мембранных оболочек, когда они образуются и принимают определенную форму. Эмбрион на ранних стадиях — это в значительной степени мембрана. Здесь частичка плоти быстро растет, потому что быстро развиваются ее клетки. Она раздувается и опускается, чтобы сделать то или это или просто найти место для себя. В каком-то другом центре особой активности эта мембрана будет утолщаться. Вместе с тем, в некоторых местах она будет становиться тоньше — и образует дыра. Именно так рот, который вначале не ведет никуда, некоторое время спустя приводит в желудок. И главным средством осуществления всего этого служит вода¹.

Уайтмен резюмирует идею Фалеса следующим образом:

Фалес имел дело с вещами как они есть, а не с такими, которые скрупулезно отсортированы и очищены химиками. Поэтому его утверждение, хотя и не полностью истинное, было, в своем подлинном значении, очень далеко от того, чтобы считаться вздором. Большая часть земной поверхности покрыта водой; вода пропитывает каждую область нашей атмосферы; жизнь, как мы ее знаем, невозможна без воды; вода была ближе всего к мечте алхимиков об универсальном растворителе; вода исчезает, развеянная ветром, и вновь появляется, проливаясь из облаков в виде дождя; лед превращается в воду, равно как снег, который падает с небес; и целая страна, окруженная

¹ *Sherrington Ch. Man on his Nature*, 121 (Pelican ed. 113f.).

безжизненной пустыней, плодородна, богата и густо населена потому, что через нее каждый год прокатываются огромные массы воды¹.

III. АНАКСИМАНДР

1. ВРЕМЯ, СОЧИНЕНИЯ, ИНТЕРЕСЫ

Анаксимандр был младшим другом и согражданином Фалеса (см. выше, с. 124, прим. 1). Аполлдор с необычной для него точностью говорит, что в 547/546 гг. Анаксимандру было 64 года². Следуя традиционному представлению, что Фалес ничего не писал, Фемистий характеризует Анаксимандра как «насколько нам известно, первого из греков, кто оказался достаточно смел, чтобы выпустить трактат о природе». Не вызывает сомнения то, что Анаксимандр написал книгу, которая, по-видимому, попала в руки Аполлодора-хронолога, и мы можем вполне уверенно считать, что она была в библиотеке Ликея при Аристотеле и Феофрасте. Стоит все же отметить, что ни один писатель до Аристотеля не упоминает ни Анаксимандра, ни Анаксимена. Платон рассказывает лишь историю о Фалесе и (в другом месте) цитирует приписываемое ему высказывание, что все полно богов, но нигде не говорит о двух других милетцах, равно как не упоминает их доктрины. Это примечательное обстоятельство заставило швейцарского ученого Жигона предположить, что Аристотель, с глубоким интересом к историческому аспекту его предмета, искал работы этих двух филосо-

¹ Growth of Scientific Ideas, 10.

² По поводу датировки жизни Анаксимандра ср. Heidel в Proc. Am. Acad. (1921, 253f.).

фов и обнаружил экземпляры, которые до его времени были утеряны.

«Суда»¹ перечисляет следующие названия работ Анаксимандра: «О природе», «Описание земли», «Неподвижные звезды», «Сфера» «и еще несколько». Возможно, эти названия ведут свое происхождение из каталога Александрийской библиотеки и представляют собой разделы единого труда, который сам Анаксимандр, почти определенно, по обычаю того времени оставил без заглавия. И если допустить, что эти заглавия на самом деле лишь заглавия отдельных разделов, то списки вполне могут различаться. На протяжении всей античности заглавие «О природе» (περὶ φύσεως) без разбора относили к сочинениям тех досократиков, которые, вследствие основной направленности их интересов, получили известность как «натурфилософы», или «физиологи» (φυσικοί, φυσιολόγοι: так у Аристотеля). Словосочетание «О природе» уже использовалось как заглавие в V и IV вв. до н. э., хотя для доказательства этого, конечно, недостаточно пассажей, обычно цитируемых в поддержку данного тезиса. В этих пассажах какой-нибудь гиппократик или Платон упоминает «тех, кто пишет о природе»: эта и подобные фразы выделяют милетцев как узнаваемую группу, но нельзя сказать, что такие ссылки определенно указывают на заглавие отдельного произведения². Более определенные дока-

¹ См. выше, с. 140, прим. 1.

² *Гиппократ*. О древней медицине, 20 (I, 620 Littré); *Платон*. Лисид, 214В, Федон, 96А; *Еврипид*, fr. 910 Nauck; *Ксенофонт*. Мем. I, 1, 11; *Аристотель*. Gen. et Corr. 333b18, Phys. 185a18 (цитируется Вердениусом, loc. cit. ниже). На основании этого Гейдель (Proc. Am. Acad. XLV (1910), 81) отметил: «Можно с уверенностью говорить, что ближе к концу V в. до н. э. философские труды, носящие титул π. φύσεως, были достаточно известны, чтобы их цитировали», а Вердениус (Mnemos. 1947, 272–273) высказался так: «В V–IV вв. π. φύσεως явно считалось подлинным заглавием ранних философских работ».



зательства можно найти в источниках, которые, по-видимому, не произвели впечатления на ученых в связи с этим. Мы имеем в виду утверждение, что Горгий, софист V в., написал книгу, которую озаглавил «О несуществующем, или О природе»¹. Можно не сомневаться, что намеренно провокативное заглавие выбрал сам Горгий и что оно пародировало уже существовавшие. Горгий мог иметь в виду своего современника Мелисса, чья книга, согласно Симпликию (In Phys. 70.16, In De Caelo, 557.10; DK 30 A 4), называлась «О природе, или О существующем».

Вполне вероятно, что список произведений Анаксимандра в «Суде» отражает круг его интересов. Это обстоятельство, а также то, что Анаксимандр составил карту известного ему мира (чему есть надежные подтверждения), навело Гейделя на мысль, что Анаксимандр был больше географом, чем философом, и что вследствие этого те перипатетики, которые создали доксографическую традицию, проявляли к нему лишь ограниченный интерес, из-за чего сложилась несколько искаженная картина его достижений в целом. Сообщения о карте Анаксимандра восходят к великому александрийскому географу и библиотекарю Эратосфену. В качестве примера можно привести слова Страбона, который, утверждая, что география является наукой, достойной называться философской, говорит, отдав первенство Гомеру (I, 1, 11, DK 12 A 6):

Как всем известно, преемники Гомера были также людьми знаменитыми и хорошо знакомыми с философией. Эратосфен говорит, что первыми (географами) после Гомера были двое: Анаксимандр, ученик Фалеса и его соотечественник, и Гекатей Милетский; и что Анаксимандр первым обнародовал географическую карту, а Гекатей оставил после себя географический трактат,

¹ Sext. Adv. Math. VII, 65 (DK 82 B 3) ἐν τῷ ἐπιγραφόμενῳ...

подлинность которого удостоверяется другими его сочинениями¹.

Анаксимандр был известен также своими достижениями в области астрономии, которые естественным образом дополняли его интерес к космосу в целом. Утверждается (D. L. II, 2), что он сконструировал сферу, то есть некую небесную модель, но, к сожалению, какие-либо подробности этого неизвестны, ведь мы все еще находимся на той туманной стадии истории, когда атрибуцию каких-либо конкретных действий или открытий некоей личности практически невозможно проверить. У Цицерона мы читаем, что первую небесную сферу создал Фалес (*eam a Thalete Milesio primum esse tornatam* — De Rep. I, 14, 22). Гейдель упоминает, что, согласно Плинию (II, 31, DK 12 A 5), Анаксимандр открыл наклонение зодиака, но Гейдель упускает, что Евдем в своей «Истории астрономии» приписывает это открытие Энопиду, жившему в V в. (DK 41. 7). Про Анаксимандра, как и про Фалеса, говорили, что он изобрел, или ввел в употребление, солнечные часы с вертикальным указателем (*гномон*) и демонстрировал с их помощью «солнцестояния, часы, времена года и равноденствия» (Евсевий. DK A 4, ср. D. L. II, 1). Геродот, как мы уже видели (с. 119 выше), считал это заимствованием из Вавилона; и различные слова, используемые нашими источниками, вызывают, по крайней мере, некоторое сомнение относительно масштаба собственных достижений Анаксимандра в этой области². Согласно Фаворину (*ap. D. L. II, 1*), эти солнечные часы Анакси-

¹ Пер. А. Лебедева. — Другие пассажи в поддержку этого тезиса в греческой географической традиции (D. L. II, 2, Агафемер в DK 12 A 6 и т. д.) см.: *Heidel. Op. cit.*, 247; по поводу возможных деталей карты Анаксимандра см.: *Kahn. Anaximander*, 82–84.

² εὔρε D. L., κατεσκεύασε Euseb., εἰσήγαγε Suda.

мандр установил в Спарте, городе, с которым его, помимо этого, связывает приводимая Цицероном (*De Div.* 1, 50, 112) история о том, что он спас множество жизней, предупредив спартанцев о надвигающемся землетрясении и убедив их провести ночь под открытым небом¹. Соответственно, как можно ожидать в связи с географическими интересами Анаксимандра, он явно обладал ионийской страстью к путешествиям, и Элиан (ок. 200 г. н. э.) говорит, что Анаксимандр возглавил экспедицию с целью основать одну из многочисленных колоний Милета, Аполлонию, на черноморском побережье (V. Н. III, 7, DK A 3). Не вызывает сомнения, что Анаксимандр, как и Фалес, принимал активное участие в общественной жизни своего города, даже если мы уже не можем больше считать, что подписанная именем Анаксимандра статуя VI в. до н. э., нижнюю часть которой обнаружили в милетском булевтерии, была воздвигнута в его честь².

Гейдель провел подробное исследование свидетельств из неперипатетических источников и пришел к выводу, что книга Анаксимандра представляла собой, в краткой и обобщенной форме³, всеобщую историю и

¹ Цицерон отрицает, что это было следствием дара прорицания Анаксимандра, и сравнивает это с предсказаниями, которые делают врачи, моряки и крестьяне силой своего профессионального умения и опыта, называя Анаксимандра «*physicus*». Было бы интересно узнать, как Анаксимандр сделал свое предсказание: возможно, наблюдая за поведением аистов, подобно жителям окрестностей Лариссы во время землетрясения 1954 г. (*The Times*. 3 мая 1954 г.: «Мы весь день наблюдали за аистами; это лучший способ узнать, когда начинается землетрясение.»)

² У Бёрнета не было сомнений, что статуя изображает Анаксимандра (*EGP*, 52), но см. теперь В. Дарсов (*Jb. D. A. I.* 1954, 101–117): статуя, как представляется, женская, а имя, вероятно, указывает на того, кто подарил или посвятил ее.

³ Ср.: D. L. II, 2 τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πελοίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν.



географию, «призванную вкратце очертить биографию космоса от его возникновения из бесконечного до времен самого автора». Развивая эту мысль еще дальше, Чернис говорит: «Целью Анаксимандра было дать описание обитаемой земли, географическое, этнологическое и культурное, и способа, которым все стало тем, что оно есть». Это означало бы, что единственная часть доктрины Анаксимандра, о которой у нас есть нечто большее, нежели мельчайшие и крайне сомнительные обрывки информации, а именно его космогония, была для него лишь второстепенной, или подготовительной, по отношению к главной цели его работы. Мы можем допустить, что Аристотель и его последователи хранили молчание о тех частях книги, которые их не интересовали, но зайти в противоположном направлении так далеко, как зашли Гейдель и Чернис, — значит выйти за рамки имеющихся свидетельств.

Нашей главной целью здесь должна быть попытка реконструировать космологические взгляды Анаксимандра, и в этом, как мы уже видели, мы находимся в лучшем положении, чем в случае Фалеса. Никто из наших информантов или их источников ничего не знает о какой-либо книге, написанной Фалесом. Они полагались на легенды и немногие апофтегмы, подлинность которых более чем сомнительна. Трактат Анаксимандра цитировался, его стиль критиковал Феофраст, и у нас есть сообщения, что во II в. до н. э. экземпляр книги видел Аполлодор. Что бы мы ни думали о трактатках Аристотеля и Феофраста, надежнее всего допустить, что у обоих была работа Анаксимандра, и, соответственно, проявлять осторожность в критике того, что они говорят, исходя из нашего относительного неведения.

2. БЕСКОНЕЧНОЕ КАК «ARCHE»

Наилучшей отправной точкой будет описание, которое дает Симпликий, по большей части пересказывая Феофраста (In Phys. 24.13, DK A 9 и B 1):

Анаксимандр называл начало (см. выше, с. 154) и элемент существующих вещей «бесконечным», будучи первым, кто ввел это имя для *arche*. Он говорит, что это ни вода, ни какой-либо другой из так называемых элементов, но отдельная субстанция, которая безгранична, от которой произошли все небеса и миры внутри них. Из чего вещи возникают, в то же и уничтожаются, согласно необходимости; ибо они воздают друг другу заслуженное возмездие за свою несправедливость в соответствии с установлением [или, возможно, «оценкой»] времени — так он излагает это в несколько поэтических выражениях.

Так, пересказывая и частично цитируя слова Анаксимандра, Симпликий, как Аристотель и Феофраст до него, переходит к истолкованию высказываний знаменитого милетца:

Ясно, что, когда он наблюдал, как четыре элемента переходят друг в друга, то не считал разумным принимать один из них как лежащий в основе остальных, но постулировал нечто иное. Кроме того, он объясняет *genesis* не качественным изменением элемента, но разделением противоположностей, вызванным вечным движением.

Немногие пассажи, описывающие доктрину досократиков, избежали жестокой критики со стороны множества современных комментаторов. Данный пассаж не исключение: в нем найдено (или привнесено в него) много противоречий. Брошенное мимоходом замечание, что язык Анаксимандра весьма поэтический, несет для нас ценную информацию: хотя предыдущее предложение в греческом оригинале сформулировано как косвенная речь, оно содержит в себе некоторые подлинные слова Анаксимандра. Как мини-

мум¹, нужно критически отнестись к предложению «ибо они воздают друг другу возмездие за свою несправедливость согласно установлению времени», и это послужит достаточной гарантией того, что предыдущее предложение правильно передает мысль Анаксимандра². Утверждение Симпликия, что Анаксимандр объяснял возникновение вещей «разделением противоположностей» и т. д., несомненно, основано на следующем замечании Аристотеля (Физика, I, 4, 187a20): «Другие же предполагают, что из единого выделяются содержащиеся в нем противоположности, как говорит Анаксимандр»³.

¹ Некоторые мнения, высказанные раньше: все предложение ἐξ ὧν δὲ... τοῦ χρόνου τάξις напечатано как fr. DK; так же Корнфорд (CQ, 1934, 11, п. 2), который утверждает, что Феофраст, очень немногословный писатель, не написал бы ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι вместо γίγνεται τὰ ὄντα или φθορὰν γίγνεσθαι вместо φθειρέσθαι. Бёрнет (EGP, 52) начинает цитирование с κατὰ τὸ χρῆμα; так же поступает и Властос (PQ, 1952, 108, п. 51), который полагает, что κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξις также не бесспорно. Гейдель (CP, 1912, 233) отчасти уклончив. Ср. также: У. Хельшер (Hermes, 1953, 258f. — однако он больше озабочен отделением Феофраста от Симпликия), McDiarmid (Theophr. on Presoc. Causes, 141f.). См. также разумные замечания Кана (Anaximander, 166ff.) и его обзор более ранних толкований (193ff.).

² Вопреки McDiarmid (Theophr. on Presoc. Causes, 96ff.). Разумеется, Макдайармид прав, когда говорит, что «воздают друг другу за свою несправедливость» не может иметь никакого отношения к идее происхождения всего из *apeiron*.

³ ὁπότερ Ἀναξίμανδρός φησι. — Здесь Аристотель ставит «безграничное» Анаксимандра в один ряд со «смесью» Эмпедокла и Анаксагора, чьи концепции на самом деле были иными, поскольку они предприняли сознательные попытки избежать дилеммы, сформулированной Парменидом. После Парменида философы осознали различия и трудности, о которых Анаксимандр не имел ни малейшего представления. Это, однако, не делает рассматриваемое свидетельство недействительным, и вполне вероятно, если и не «доказано без всякого сомнения» этим пассажем, как утверждает Гейдель (CP, 1912, 321), что Анаксимандр сам использовал слово ἐκκρίνεσθαι или, возможно, ἀλοκρίνεσθαι (Kahn. Anaximander, 19f.).

Ясно (хотя высказываются разные мнения), что первое предложение в отрывке Симпликия означает, что Анаксимандр был первым, кто назвал *arche* словом *apeiron* (безграничное, бесконечное). То, что именно Анаксимандр также первым стал использовать слово *arche* для обозначения того, что, начиная с Аристотеля, писатели с весьма различными философскими взглядами называли «субстратом», явствует не из этого, а из другого отрывка Симпликия (In Phys. 150. 22): «Анаксимандр говорит, что противоположности пребывали в субстрате, который был безграничным телом, и выделились из него: он был первым, кто назвал субстрат *arche*». Отметим также, что Феофраст посчитал необходимым объяснить архаичное слово, добавив аристотелевский термин *στοιχεῖον* (элемент)¹.

Благодаря Анаксимандру физическая теория сделала важный шаг к идее, от которой она много раз отступала, пока эта идея не появилась вновь в современном мире в весьма измененной форме: к идее неощутимого. «Физическое видение мира, — пишет физик фон Вайцзеккер, — всегда имело склонность к неощутимому. Эта склонность возникает непосредственно из усилий физиков обрести единый взгляд на мир. Мы не принимаем явления в их многоцветной полноте, но желаем объяснить их, то есть желаем свести один факт к другому. В процессе этого то, что осязательно, часто объясняется тем, что не осязательно»².

Итак, Анаксимандр отверг идею, что вода или любой другой из видимых в мире, каков он есть сейчас,

¹ Ср.: *Heidel. CP*, 1912, 215–216. Макдайармид (Theophr. on the Presoc. Causes, 138ff.) высказывает обоснованное сомнение по поводу этого последнего пункта, но отстаиваемая им точка зрения, что *Simpl. In Phys.*, 150 не является свидетельством того, что Анаксимандр использовал слово *ἀρχή*, подкреплена лишь изменением общепринятого текста. См. также по этой теме: *Jaeger. TEGP*, 26f.; *Kahn. Anaximander*, 30–32.

² Этот пассаж уже частично цитировался на с. 173.

природных элементов, признаваемых обыденным сознанием (а позже философами), может служить основой для всего остального. Вместо этого он располагает за всеми этими стихиями безымянную субстанцию, менее определенную по характеру, которую описывает как *apeiron* (от *альфы* привативной, обозначающей отсутствие, и *peras* = «предел», или «граница»). У Анаксимандра не было причины считать воду, землю, огонь или любой подобный известный, воспринимаемый чувствами феномен первичным по отношению к остальным. Изначальная материя вселенной должна быть чем-то более простым и элементарным, чем любая из этих стихий, каждая из которых является вторичным проявлением, или модификацией, этого изначального элемента, возникшей в результате процесса «выделения».

Сами собой возникают следующие вопросы. Почему Анаксимандр вышел за рамки явлений? Что он имел в виду под *apeiron*? Что представляют собой «противоположности» и в каком смысле они «выделяются из единого»?

3. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

Гипотеза о существовании не воспринимаемой чувствами реальности, с точки зрения человека, ищущего единства за многообразием явлений, имела под собой разумные основания, как подтверждает фон Вайцеккер с позиции ученого. Кроме того, у Анаксимандра была и более специфическая причина для принятия такой гипотезы: здесь мы имеем в виду фундаментальную особенность греческой мысли, имеющую долгую и важную в плане развития философии историю, а именно идею изначально противоположностей. Позже, когда Платоном и Аристотелем было проведено четкое различие между субстанцией и атрибутом, ста-

ли утверждать, что элементы — земля, вода, воздух и огонь — характеризуются одним или более из набора противоположных свойств, таких как жар, холод, влажность и сухость, и вследствие противоположности их атрибутов всегда находятся в конфликте друг с другом. Европейская литература свидетельствует о жизнеспособности этой полуантропоморфной идеи. От Овидия —

*Frigida pugnabant calidis, umentia siccis** —

переходим к Спенсеру:

Земля и воздух, пламя и вода
сбивались врозь в стихийные громады.
Меж ними шла жестокая вражда.
Весь мир был под угрозой распада¹.

И к Мильтону:

Вечный спор
Здесь четверо соперников-бойцов
Заядлых: Сухость, Влажность, Холод, Жар, —
О первенстве ведут...²

Когда Анаксимандр впервые попытался выразить эту идею на языке философии, ясное различие субстанции и атрибута было еще невозможным. Так же, как он говорил о «безграничном», он обозначил противоположности с помощью артикля и прилагательного: «горячее», «холодное», «влажное» и «сухое»³. Для

¹ Пер. В. Кормана.

² Пер. А. Штейнберга.

³ *Simpl.* In *Phys.* 150. 24, DK A 9. — Мы можем отметить, что, хотя ко временам Платона отвлеченные существительные «жар» или «сухость» можно было легко отличить от «горячего» и «сухого», Платону все еще приходилось оправдываться за общий термин «качество» (ποιότης) как за странный неологизм (Тезтет, 182А).

Я не могу согласиться с заключением Хельшера (он следует за Райнхардтом; см. *Hermes*, 1953, 266), что противоположности,

Анаксимандра это, как заметил Корнфорд, не свойства, а вещи. «„Горячее“ было не теплом, рассматриваемым как адъективное качество некоей теплой субстанции. Это субстантивная вещь, а „холодное“, противоположное ему, — это другая вещь. Отсюда проистекала возможность считать горячее и холодное двумя противоположными вещами, которые могли смешиваться до неразличения, подобно смеси вина и воды» (Princ. Sap. 162).

Столкновение противоположностей — неоспоримый факт природы. Например, вода, чье природное свойство — тушить огонь, где бы она с ним ни соприкоснулась, едва ли может быть изначальной субстанцией, из которой берет начало огонь вместе со всеми другими формами материального существования. Вот как формулирует этот довод Аристотель, хотя он и не упоминает Анаксимандра по имени:

Некоторые считают таким [единым и простым началом] бесконечное, а не воздух или воду, чтобы все прочее не уничтожалось от их бесконечности, так как [эти элементы] противоположны, например: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы один из них был бесконечным, все остальные были бы уничтожены; теперь же, как говорят они, [бесконечное] есть нечто иное, из чего эти [элементы] порождаются] (Физика, III, 204b24)¹.

Сам Анаксимандр говорит о столкновении элементов только в одном надежном фрагменте: «Они воздают друг другу заслуженное возмездие за свою несправедливость согласно установлению времени». Чтобы из-

перечисленные Симпликием, не принадлежат Анаксимандру, равно как и с тем, почему «τὸ ἄλειρον относится к другому классу». «Потому что, — говорит Хельшер, — оно обозначает не качество (такое как «горячее»), но явление, такое как огонь». Но «горячее» также было для Анаксимандра материальным явлением.

¹ Пер. В. Карпова.

бежать недопонимания, следует проводить различие, которое на первый взгляд может показаться слишком тонким. В некотором смысле вода (холодное и влажное) может породить и порождает свою противоположность — огонь (горячее и сухое). Единственный смысл, который можно придать словам Анаксимандра, заключается в том, что «несправедливость», которую стихии совершают по отношению друг к другу, состоит в наступлении, скажем, огня, путем поглощения части его соперницы-воды и наоборот. В самом деле, у греков было повсеместно распространено представление, которое еще более ясно проявилось у Анаксимена, о том, что пылающий жар у окружности вселенной (то есть в существующем устройстве мироздания — солнце) не только испаряет влагу земли и моря, превращая ее таким образом в туман и воздух, но в конце концов раскаляет ее и превращает в огонь. Фактически, именно об этом процессе шла речь, когда говорилось о «питании» солнца водой, или влагой, как мы видели в связи с Фалесом (см. выше, с. 168).

В этом смысле огонь *может* возникать из воды, но только вследствие одновременного существования обоих, и, как говорит Анаксимандр, их равновесие постоянно восстанавливается: за наступлением одной противоположности следует возмещение, посредством которого другие восстанавливают утраченное. Огонь охлаждается в облако, облако производит дождь, который снова наполняет землю влагой. Это поочередное наступление и отступление горячего и сухого, холодного и влажного находит явное выражение в смене времен года¹. Это нисколько не противоречит наблюдениям, которые ведут к отказу от одной из противоположностей как изначальной *arche*, ибо сохраняет свою истин-

¹ *Heidel.* On Anaximander. CP, 1912, 233–234 и *Proc. Am. Acad.* 1913, 684–685; *Vlastos.* CP, 1947, 172; *Cornford.* Princ. Sap. 168.

ность утверждение: во вселенной, целиком состоящей из воды, как в месопотамских и египетских мифах, которые Фалес, возможно, рационализировал слишком поспешно, никогда бы не возник огонь. Для того чтобы вода превратилась в огонь, необходимо, чтобы деятельность огня уже существовала.

Таким образом, принадлежат ли слова «из чего (мн. число) вещи возникают, в то же они и уничтожаются, согласно необходимости» самому Анаксимандру, или являются пересказом его взглядов Феофрастом или Симпликием, они относятся не к первоначальному возникновению противоположностей из *apeiron* и их конечному растворению в нем (как часто думали), но лишь к их взаимным преобразованиям в существующем порядке вещей. В противном случае их связь с последующим утверждением была бы лишена смысла¹.

Подводя итог, можно сказать: Анаксимандр отмечал, что естественная склонность каждого элемента — поглощать свою противоположность. Огонь и вода неизбежно должны находиться в конфликте. Когда они встречаются, то сражаются до тех пор, пока кто-то из них не победит. Либо огонь гаснет и не остается ничего, кроме воды, либо вода испаряется и огонь оставляет поле боя за собой. Это можно описать и противоположным образом, как это делает Симпликий, — как превращение воды в огонь и наоборот². Существует,

¹ Властос (СР, 1947, 170) считает, что множественное число ἐξ ὧν «странно, потому что здесь явно имеется в виду Безграничное», но заключает, что «Безграничное очевидно мыслилось как множественность». Это гораздо менее вероятно, чем то, что здесь вообще имелось в виду не Безграничное. Глубока и интересна точка зрения Г. Френкеля (*Dichtung u. Philos.* 345–347), но, как отмечает Вудбери (СР, 1955, 154f.), он приписывает Анаксимандру более зрелое понимание различия между возможным и реальным, чем тот, скорее всего, обладал. Точка зрения, принятая здесь, теперь поддержана Каном (*Anaximander.* 167f., 195f.).

² τὴν εἰς ἄλλα μεταβολήν (*In Phys.*, 24. 21).

конечно, и промежуточная стадия, легко доступная наблюдению, — стадия превращения воды в пар, или испарения, которые для греков были включены в понятие *aer*. В мире как целом полная и окончательная победа никогда не достается той или иной из противоборствующих сил (тяжущихся сторон, как их представлял себе Анаксимандр): между ними всегда восстанавливается или поддерживается равновесие. Если один элемент получает преимущество в одном месте, другой теснит его где-то еще.

Далее, если мир возникает из одной субстанции, ее должно быть, по крайней мере, достаточно для сотворения целого мира, а возможно, и значительно больше. Но если бы огонь в таком количестве существовал, то неизбежно постоянно пересиливал бы своих потенциальных соперников, никто из которых не мог бы появиться на свет; или, если бы *arche* и *physis* мира была вода, никогда не возник бы огонь. Это соображение сохраняет силу независимо от того, считаем ли мы, что слово *apeiron*, которым Анаксимандр называл первоначальное состояние материи, означает в строгом смысле протяженно бесконечное, как полагал Аристотель, или что оно указывает просто на неопределенное количество, достаточно большое, чтобы послужить источником, или хранилищем¹, из которого берется все сущее. Вопрос о том, что именно имел в виду Анаксимандр под этим словом, вызвал значительные разногласия, и сейчас подошло время рассмотреть его.

Долгое время было принято считать, что милетцев интересовал только вопрос «из чего состоит мир?» Они соглашались друг с другом в том, что мир состоит из единой материальной субстанции, и только задавались

¹ Другое значение слова *arche*, как показывает Гейдель (СР, 1912, 219ff.).

вопросом, была эта субстанция водой, воздухом или чем-то еще. Таково было мнение Аристотеля, потому что, когда он рассматривал взгляды милетских философов с точки зрения собственной четырехчастной схемы, ища лишь, как он нам сообщает, предвосхищение материальной, действенной, формальной и конечной причин, как он их понимал, то казалось, что милетцев заботили «всего одни лишь материальные начала» (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνως — Метафизика, 983b7). Но ограничивая таким образом рамки и цель своего исследования, Аристотель, несомненно, ввел в заблуждение тех, кто, игнорируя его открытые заявления о своих намерениях, полагали, что он писал историю философии. Правильным ключевым словом будет не «материя» (для которой у мыслителей того времени не было особого термина, поскольку они не знали других форм существования), но, скорее, «природа» (*physis*). Хотя в скудных фрагментах философов догерраклитовской эпохи это слово надежным образом не засвидетельствовано, мы находим его в очень близком значении у Гомера¹; и этого, вместе с общим согласием древних авторов, достаточно, чтобы признать обоснованным заявление Поленца, что «понятие *physis* — плод ионийской науки, в котором было обобщено новое понимание мира»². Наиболее распространенное значение этого слова — подлинное строение, или характер, вещей, включая способ, которым они себя ведут, хотя *physis* также может значить «рождение» или «рост» (напр., у Эмпедокла, fr. 8). Эти два значения связаны друг с другом, поскольку, как сказал Аристотель (Физика, 193b12): «*Physis* в смысле возникновения есть путь к *physis*» (в смысле достигаемого в конечном итоге состояния, или структуры). *Physis* мо-

¹ Гомер. Одиссея, X, 303 — «телесная форма» растения. См.: Kahn. Anaximander, 4, п. 1 и 201, п. 2.

² Nomos und Physis (Hermes, 1953, 426). Хорошее обсуждение значения слова см.: Kirk. HCF, 42–43, 228–231.

жет означать и процесс, и строение, или развитую форму, причем милетцев интересовали оба аспекта, хотя свидетельства указывают, что второе значение (которое слово *physis* имело в Одиссее) в VI в., скорее всего, было основным.

«Новое понимание мира» заключалось в замене мифологических причин естественными, то есть внешнего принуждения — внутренним развитием. Это, как говорит Поленц, нашло яркое выражение в обобщенном употреблении *physis*¹, которое обозначает нечто, внутренне и органически присущее миру, принцип его развития и нынешнего устройства, отождествляемый на этой ранней стадии с материальной составляющей мира. Начальная посылка заключается в том, что мир не просто состоит из единой материальной субстанции, но что разнообразие его теперешнего порядка не существовало извечно, но развилось из чего-то принципиально более простого в определенный момент времени.

4. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «APEIRON»*

Этому первоначальному простому состоянию, или *arche*, Анаксимандр дает название «Безграничное», а процесс, посредством которого из него возникает существующее устройство мира, он описывает как «разделение». Рассмотрим сначала саму исходную стадию: как Анаксимандр понимал ее и почему называл ее *apeiron*? Аристотель (Физика, 203b15; DK A 15), который употребляет это слово в его строгом значении — «бесконечное», называет пять соображений, ведущих к убеждению, что нечто является *apeiron*. Мы можем

¹ Очень возможно, что на этой стадии — с родительным ограничительным, как например τοῦ ὄλου или τῶν ὄντων, хотя Гераклит (fr. 123 DK) уже употребляет его абсолютно.

полагать, что эти соображения включают в себя все традиционные аспекты понятия *apeiron*, признававшиеся до и во время Аристотеля. В первом из этих аспектов, временном, *apeiron* Анаксимандра, безусловно, заслуживает права называться бесконечным. Идея бесконечности во времени была знакома грекам с глубокой древности в форме религиозной концепции бессмертия, и Анаксимандр использовал язык, соответствующий этой концепции, ибо, подобно многим своим преемникам, говорит Аристотель (Физика, 203b13; DK В 3), он называет свою *arche* «бессмертной и непреходящей». Согласно Ипполиту, Анаксимандр также применял к ней эпитеты «вечный и нестареющий» (Ref. I, 6, 1; DK В 2). Это выделяет *arche* как нечто принципиально отличное от всего, что распознаваемо в существующем мире, а также показывает, что *arche* означает одновременно и изначальное состояние вещей — ибо она существовала во все времена, — и постоянную основу их бытия. *Arche* всех вещей сама не может иметь *arche* — начала, — потому что тогда не она, но та, последующая *arche* была бы первоначалом. А то, у чего нет *arche*, равно как и конца, есть *apeiron*, ибо *arche* была бы ограничением. Вот что, по сути, говорит Аристотель (Физика, 203b7), используя довод, который, как казалось Корнфорду, звучал архаически¹.

Помимо временного значения «вечный», слово *apeiron* имеет два основных значения, в соответствии с тем, мыслятся границы (*perata*), которые отсутствуют в *apeiron*, как внешние или как внутренние. Если тело ограничено внешне, это может быть лишь следствием того, что оно сталкивается с чем-то еще, — так, во всяком случае, это представлялось Аристотелю и по-

¹ О причинах, позволяющих предполагать, что весь этот довод восходит к самому Анаксимандру, см.: Kahn С. Н. Festschr. Kapp, 1958, 19–29.

следующим писателям¹. Помимо собственных границ тела, должно существовать нечто внешнее по отношению к нему. И наоборот, тело, которое не ограничено в этом смысле, должно бесконечно или, по крайней мере, неограниченно простирается в пространстве. Из *Placita* Аэтия (DK A 14) мы узнаем, что Анаксимандр считал *apeiron* бесконечным именно в этом, количественном, смысле, «чтобы становление не могло прекратиться». Существующие «противоположности», как мы уже видели, и более сложные тела, состоящие из этих противоположностей, постоянно погибают. Значит, Анаксимандр, возможно, доказывал, что, если их запас должен непрерывно пополняться — как это есть и было с незапамятных времен, — то хранилище, из которого они поступают, то есть *apeiron*, должно быть неисчерпаемым и потому безграничным.

Кажется, однако, что этот аргумент использовал сам Анаксимандр². Скорее, Аэтий вывел это утверждение из фразы, где Аристотель отрицает, что этот довод является достаточно веским, чтобы допустить существование бесконечного тела. Но Аристотель не приписывает подобный аргумент Анаксимандру. «Ведь для того чтобы не прекратилось возникновение, — пишет он (*Физика*, 208a8; DK A 14), — нет необходимости чувственно воспринимаемому телу быть актуально бесконечным, так как [вполне] допустимо, что гибель одного будет возникновением для другого и при конечности целого»³. Эти слова Аристотеля, несомненно, правильны. Процесс становления и уничтожения циклический. Уничтожение означает не превращение в ничто, но переход

¹ Аристотель. *Физика*, 203b20 τὸ πελαρασμένον ἀεὶ πρὸς τι περαίνεiv.

² Нижеизложенное противоречит тому, что высказывали Бёрнет (EGP, 57), Корнфорд (Princ. Sap. 173), Чернис (ACP, 379) и другие.

³ Пер. В. Карпова.



в другую форму материи. Эта цикличность, которую Анаксимандр символически описывает как «несправедливость» и «возмещение», по-видимому, занимает центральное место в его мысли. Если он не понимал, что это отменяет необходимость неистощимого хранилища первичной материи, которая непрерывно поставляет материал для создания новых существ и других вещей в мире, то его ум обладал меньшей остротой, чем это следует из имеющихся у нас свидетельств.

Маловероятно, что Анаксимандр был способен уловить идею бесконечности в строго пространственном или количественном смысле, которая появилась в ходе последующего развития математики. В самом деле, это чисто отвлеченная идея, которая не имеет смысла в мире чувственного опыта. Аристотель так описывает одну из причин для признания бесконечного: число, математические величины и пространство за пределами небес мыслятся бесконечными, потому что «мышление (никогда) не останавливается (на чем-нибудь)»¹. Трудно поверить, что Анаксимандр рассуждал подобным образом. Он определенно считал *apeiron* огромной массой, окружающей (*περιέχειν* — Аристотель. Физика, 203b11) весь наш мир, но она могла даже представляться ему, как предположил Корнфорд, в виде огромной сферы. Слово *apeiron* означало в греческом и сферическую, и круглую форму, и в эпоху, когда отсутствовала научная грамматика, семантика и логика, люди находились во власти слов в той мере, которую нам не всегда легко осознать. Слово, скорее, было подобно единому целому, а его различные значения, которые мы без труда анализируем и разделяем, могли представляться лишь разными аспектами, или гранями одного значения.

Поэтому правильным будет принять во внимание, что слово *apeiron* употреблялось по отношению к сфе-

¹ Аристотель. Физика, 203b23 διὰ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑλολείπειν.

рам и кругам, чтобы ясно обозначить, что по ним можно идти и идти и так никогда и не прийти к пограничной черте. Это становится особенно ясным, когда Аристотель говорит (Физика, 207a2), что кольца называются бесконечными, если в них нет углубления для драгоценного камешка. Эмпедокл (fr. 28) говорит о безграничной сфере, и слово *apeiron* также употребляется по отношению к бесшовному одеянию и к участникам культа, стоящим вокруг алтаря¹.

Кроме того, слово *apeiron* употреблялось прежде всего применительно к внутренним *perata*, чтобы указать, что нельзя провести никакой разграничительной черты между разными частями внутри целого. В этом смысле оно близко к идее неопределенности. Тело, безграничное в этом смысле, может состоять из различных видов материи, но они смешаны в неразличимую массу. Стоя на берегу, мы можем ясно видеть, где начинаются и заканчиваются море, земля и воздух. Этот мир — не *apeiron* в рассматриваемом нами сейчас смысле. Но мы можем вообразить некий катаклизм, который разрушит эти границы, точно так же как мы можем представить первоначальное состояние хаоса, до того как главные водоразделы этого мира обозначились столь ясно, как они существуют сейчас. Если земля, море и небо были смешаны в одну расплавленную массу, тогдашний мир можно описать как безграничную, или беспредельную смесь (греч. ἄπειρον μῆμα), имея в виду, что границ между различными составными частями мира не существовало и последние были смешаны до неразличимости. О протяженности границ самого мира речь здесь не идет.

Повторим, что мы рассуждаем о той стадии мысли, когда ясные разграничения между различным использованием одного и того же слова были невозможны.

¹ Eur. Or. 25 (cf. Aesch. Ag. 1382), Aesch. fr. 379 Nauck. — Имеются и другие примеры, которые приводит Корнфорд (Princ. Sap. 176f.)

Влияние магической идеи, что слово, или имя, обладает независимым существованием и собственной сущностью и потому может быть только чем-то единым, ощущалось гораздо позже рассматриваемой эпохи, и его испытывали на себе даже самые просвещенные люди, как бы далеко в подсознание ни отступали подобные представления. Веское доказательство тому — «Кратил» Платона. Нет поэтому смысла решать, какое из нескольких значений слова «*apeiron*» имел в виду Анаксимандр, нужно лишь выяснить, какое значение было для него главным. Как представляется, таким значением была идея, скорее, внутренней неопределенности, чем бесконечности в пространстве, поскольку первая предлагала решение проблемы, которую пытался разрешить Анаксимандр. Как мы уже видели (см. выше, с. 186), он натолкнулся на проблемы, которые влечет за собой предположение, что единственным первичным элементом является вода, или «влажное», как полагал Фалес, или любая из реальных противоположностей с их определенными свойствами. Вследствие убежденности Анаксимандра в их изначальной враждебности и «несправедливости», любая из них не только не могла служить источником бытия остальных, но делала его невозможным. Первоначальная субстанция должна, так сказать, сохранять нейтралитет в этой вражде и потому быть лишенной своих определенных свойств. Она должна содержать в себе, вначале в неактивном и взвешенном состоянии, свойства всех будущих противоположностей, которые должны были, в свое время, «выделиться» из нее, как это указывает значимое слово, автором которого, возможно, был сам Анаксимандр. В этом, по всей вероятности, и кроется главная причина, по которой Анаксимандр называет свою *arche* просто *apeiron*. В нем не было *perata* между горячим, холодным, влажным и сухим. Можно сказать, что до образования космоса этих противоположностей как таковых еще не

существовало, потому что они были перемешаны друг с другом в неразличимую массу. В то же самое время (если использовать возможности языка, которые не были доступны Анаксимандру) эти противоположности потенциально присутствовали, так что их последующее преобразование в актуальное и активное бытие всегда было возможно.

Противоречия этой концепции, по крайней мере как она была выражена неразвитым языком того времени, были заметны не сразу. Чтобы полностью выявить их, потребовалась бескомпромиссная ясность мысли Парменида. Если противоположности могли выделиться из *arche*, мы вправе сказать, что она должна была содержать их в себе все время, а потому не может быть названа единым. Применяя древнюю формулу «все возникло из одного», Анаксимандр фактически мошенничал¹. Но критика этого положения Анаксимандра принадлежит к более развитой стадии мысли, необходимой стадии между наивным монизмом милетцев и Аристотелевым разграничением различных видов бытия².

¹ То обстоятельство, что эта древняя формула восходит еще к дофилософской эпохе, служит для нас лучшей гарантией того, что, называя древнейших философов монистами в интенции, мы не приписываем им неверные представления, взятые у Аристотеля (как утверждают некоторые современные толкователи). Ср. выше, с. 170.

² Неудивительно, что более поздних писателей, как древних, так и современных, ставил в тупик вопрос, является *apeiron* Анаксимандра единой субстанцией или смесью (ср.: Cherniss, ACP, 375ff., McDiarmid, Theophr. on Presoc. Causes, 100). Возможно, объяснение, данное выше, ближе мысли самого Анаксимандра, чем полное отрицание предположения Аристотеля, что противоположности были в *apeiron*, который поэтому был смесью. Перед Анаксимандром этот вопрос не стоял. В связи с этим различие между *выделением* и *разделением* (ἐκκρίνεσθαι и ἀλοκρίνεσθαι), на котором многие делают акцент, представляется мне малозначимым. (Противоположную точку зрения Хельшера см. в KR, 130.)

5. «APEIRON» БОЖЕСТВЕННЫЙ

Необходимо сказать еще немного об *arche* Анаксимандра, опираясь на слова Аристотеля в «Физике», 203b6 (DK A 15):

В самом деле, всякая вещь либо начало, либо [происходит] из начала, но у бесконечного нет начала, ибо в противном случае у него был бы конец. Кроме того [будучи началом], оно не возникло и неуничтожимо... Поэтому, как мы говорим, у этого [начала] нет начала, но оно само представляется началом других вещей, и „все объемлет“, и „всем правит“, как говорят те, кто не принимает, помимо бесконечного, иных причин, как-то: ум или дружбу. И оно-то и есть божество, ибо оно „бессмертно и не подвержено гибели“, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов¹.

Здесь Аристотель выделяет более поздних мыслителей, которым представление об одушевленной самодвижущейся материи начинало казаться неудовлетворительным, так что они, подобно Эмпедоклу и Анаксагору, склонялись к идее отдельной движущей силы, отдаляясь от тех, кто, подобно милетцам, все еще оставался на стадии гилозоизма. Для них единая *arche* выполняла двойную роль: она заключала в себе, или окружала, все вещи, и она также была направляющей силой. Этот глагол (κυβερνάω), буквально «управлять», Диоген Аполлонийский (fr. 5) в V в. применял по отношению к воздуху, который он, подобно преемнику Анаксиман-

Возможно, более глубокое объяснение дает Кан (Anaximander, 236). В свете Анаксимандровой концепции вселенной как живого организма (ср. с. 203 ниже) он пишет: «Для милетцев они [противоположности] не в большей степени обладали предсуществованием в ἀπειρον, чем дети обладают предсуществованием в телах своих родителей до зачатия».

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

дра Анаксимену, принимал в качестве *arche*. Из других досократиков мы находим это у Гераклита (каковым бы ни было правильное чтение и толкование fr. 41, о чем см. ниже, с. 700) и Парменида (fr. 12, v. 3). По всей видимости, это слово и остальные цитированные здесь слова из языка «философов бесконечного» восходят к Анаксимандру. Это же относится к двум эпитетам, о которых Аристотель прямо говорит, что они принадлежат Анаксимандру¹.

Эти слова, как утверждает Аристотель немного дальше (207a18), придают заявлениям ранних философов об *apeiron* определенную величественность тона. В самом деле, приписывание *arche* не только жизни, но и направляющей силы сразу же подразумевает его божественный статус. Тот же самый глагол (управлять, κυβερνᾶν), конечно, применялся по отношению к божествам в нефилософских контекстах². Поэтому неудивительно, что Аристотель недвусмысленно приписывает божественность *arche* Анаксимандра и тех, кто мыслит подобным образом. В самом деле, для греков, как указывает в следующем предположении Аристотель, божественность вытекала непосредственно из факта бессмертия. Если *arche* включает в себя направляющую или управляющую силу, это также предполагает, по крайней мере, некую форму сознания. У Анаксимандра мы не находим дальнейших свидетельств в пользу этого взгляда, но позднейшие философы-монисты явно приписывают своему единому материальному началу сознание и разум. Это начало пути, который в конце концов приведет к разделению материи и движущей причины, то есть материи и духа, так как противоречия,

¹ Ср. Jaeger, TEGP, 29ff.

² πάντα γάρ... σὴ κυβερνῶμαι φρενί, говорит Одиссей Афине (Soph. Aj. 35), а врач Эриксимах в «Пире» Платона говорит, что его собственное врачебное искусство πᾶσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦτου κυβερνᾶται (т. е. Эротом: 186E).

связанные с их отождествлением, становятся все более явными; но все это еще впереди. На данной стадии само слово «материя» — анахронизм¹.

6. КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

От первоначального состояния, или первоисточника, всех вещей мы переходим к процессу, посредством которого возникло существующее мироустройство.

¹ Справедливости ради нужно привести мнение профессора Властоса (PQ, 1952, 113): «Не существует убедительного свидетельства, что Анаксимандр или Анаксагор называли свой космогонический принцип „богом“ или даже „божественным“». Я могу сказать только, что для меня свидетельство Аристотеля говорит, скорее, в пользу такой возможности. Властос приводит два аргумента *ex silentio*: (i) τὸ θεῖον не встречается как существительное, обозначающее «божество», ни у досократиков, ни в каком другом тексте вплоть до Эсхила и Геродота, будучи в то же время излюбленным термином Аристотеля; (ii) древние не считали, что данный текст или любой другой, имевшийся в их распоряжении, свидетельствует, что Анаксимандр сам учил, что *apeiron* является τὸ θεῖον; даже глава у Аэтия (I, 7), щедро наделяющая богом (= огонь!) даже Демокрита, не говорит, что *apeiron* Анаксимандра — это бог, но только что «Анаксимандр утверждал, что бесконечные *ouranoi* были богами». Пункт (i) совершенно не убедителен, когда мы рассматриваем общую частоту использования артикля и прилагательного среднего рода на ранней стадии (ср. само слово τὸ ἄπειρον). Выражение τὸ θεῖον часто встречается у Аристотеля не потому, что оно «излюбленное», но потому, что божественность часто оказывается в центре его внимания. Если бы Геродот, который использовал это выражение несколько раз, писал трактаты по естественной теологии, это выражение, несомненно, было бы «излюбленным» также и у него. Что касается пункта (ii), то здесь отрицание выходит за рамки свидетельств, как почти неизбежно случается с аргументами *ex silentio*, основанными на отрывочных источниках.

Независимо от того, называл Анаксимандр свое первоначало «божественным» или нет, главный тезис Властоса о том, что эта «божественность» не имела совершенно ничего общего с богами и культурами народной религии, безусловно, справедлив и важен.

ство. Это описывается в общих словах как «выделение», вызванное «вечным движением» в *apeiron*. По словам Аристотеля (Физика, 187a20), «из единого выделяются содержащиеся в нем противоположности». Это утверждение логически вытекает из нашего описания первичной природы *apeiron* как изначальной неразличимой смеси всех противоположностей¹. Но в знании того, как Анаксимандр представлял себе образование мира из *apeiron*, мы не ограничены общим термином *ekkrisis* (или *apokrisis*). Вот часть описания его космогонии (DK A 10), взятого Евсевием из компиляции под названием «Строматы» и восходящего к Феофрасту:

Он говорит, что Земля по форме цилиндрична, высота же ее составляет треть ширины. Он говорит, что при возникновении этого космоса из вечного выделился некий зародыш горячего и холодного, а из него сфера пламени, которая обросла вокруг окружающего Землю холодного тумана (*aer*) словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутрь неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды.

¹ Аристотель рассуждает в контексте выявления различия, с его собственной точки зрения, между двумя видами ранней физической теории: той, что подразумевала изменение в природе первоначальной материи (*ἀλλοίωσις*), и той — первым представителем которой был Анаксимандр, — что говорит только о выделении того, что существовало все время. Фалеса Аристотель оставляет вне рассмотрения, возможно, потому что о нем было слишком мало известно. Следуя Аристотелю, Симпликий говорит (In Phys., 150. 20): «Другой способ — не приводить в качестве причины изменение материи, равно как и приписывать порождение вещей не изменению субстрата, а разделению (*ἔκκρισις*). Таким образом, Анаксимандр говорит, что противоположности были в субстрате, который был неопределенным (*ἄπειρον*) телом, и выделились из него». Понятие *ἀλλοίωσις*, строго говоря, принадлежит к физической теории Аристотеля, и его использование здесь мало что говорит о его ранних предшественниках; но сейчас нам это не важно.

Последнее предложение легче понять, сравнив со следующими отрывками (см. ниже, с. 207):

(а) (*Аэтий*, II, 13, 7, DK A 18) Анаксимандр говорит, что звезды суть колесообразные свалывшиеся сгустки (тумана), полные огнем, в определенном месте выдыхающие из устьев пламя¹.

(б) (*Ипполит*, Ref. I, 6, 4, DK A 11) Светила возникают в виде круга огня, отделившись от огня, рассеянного в космосе, и охваченные туманом (*aer*), отдушинами же служат некие трубковидные проходы², через которые виднеются светила, поэтому, когда отдушины закрываются, происходят затмения³.

Слово γόνιζον, которое здесь переведено как «зародыш», — это прилагательное, означающее «порождающий», «плодородный», «способный дать рождение»; оно используется по отношению к яйцу и семени⁴. Кроме того, это слово использует Феофраст (*De Igne*, 44) исключительно в связи с жизнью животных и растений⁵. Мы можем никогда не узнать, использовал ли Анаксимандр именно это слово, но оно соответствует языку органического порождения, которым, по-видимому, пронизан этот пассаж, и, как мы уже видели при обсуждении гипотезы Аристотеля относительно Фалеса, вполне характерно для образа мысли ранних философов (см. выше, с. 159). Как успешно показал профессор

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Возможно, сравнение призвано уподобить дыхательные отверстия отверстиям в свирели. Это было бы уместно, но это нельзя назвать точным переводом с греческого.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Примеры: σπέρμα γόνιζον (как противоположность ἄγονον) — *Arist.* H. A. 523a25; о яйцах — *Arist.* G. A. 730a6, *Pl. Tht.* 151e (как противоположность ὑληρέμιον или ἀνεμαῖον, «яйцо без зародыша»).

⁵ γόνιμος καὶ ζῶον καὶ φυτόν (о солнце).

Болдри¹, Анаксимандр предъявлял свою космологию по аналогии с ранними представлениями о семени животных и развития зародыша. Мифическое мировое яйцо орфической и других древних космогоний показывает, насколько архаичной могла быть подобная идея, а «разделение» (ἀλόκρισις) семени в матке, роль, которую играли тепло и холод, слово φλοῖός и «отделение» (ἀπορραυῖνα) нового организма от родительского тела, — все это вещи, хорошо известные из греческой медицинской литературы. Им находится место и в объяснении Анаксимандра. Что касается слова φλοῖός (переведенного выше как «кора»), то можно вместе с Болдри отметить, что оно означает «любую оболочку, которая образуется вокруг растущего организма, будь то растение или животное». Аристотель (История животных, V, 558a28) использует его в значении пленки вокруг яйца, а сам Анаксимандр, как утверждается, употреблял его по отношению к игольчатой оболочке, которая, согласно его теории, покрывала древнейшие формы животной жизни. Это выглядит так, как если бы Анаксимандр рассматривал внешнюю «кожу» зародыша мироздания, отделяя его от матки «Безграничного», в котором он сформировался², как явление, сходное с той оболочкой, что образуется вокруг яиц, зародышей животных и деревьев³. Поскольку мировая оболочка имеет сфериче-

¹ CQ, 1932, 29f. Надо сказать, его рассуждения несколько спекулятивны; более взвешенную точку зрения читатель может найти у Керка (KR, 132f.), но я определенно не должен заходить в этом направлении дальше согласия с Каном, что, хотя это выражение может быть более поздним, сама идея древняя (Anaximander, 57).

² ἐκ τοῦ αἰδίου должно относиться к αἰερον, который, как утверждается в другом месте, Анаксимандр описывал как ἀθανατον и ἀγήρω (см. выше, с. 199).

³ Ср., напр.: De Nat. Pueri, 12 (VII, 488 Littré): ἡ γονὴ ὁμενοῦται φυσωμένη (цит. Baldry, 27). Левкипп, фактически, говорит об ὁμήν, формирующемся вокруг зарождающегося космоса (D. L. IX, 32).

скую форму, из сравнения с деревьями (которое могло быть добавлено Феофрастом или даже после него) явно не следует выжимать слишком много¹.

Космогония, изложенная в терминах органической жизни, соответствовала мышлению этих интеллектуальных первопроходцев. Как сообщают нам доксографы², *arche* Анаксимандра находилась в постоянном движении. Причина этого нигде не объясняется (это упущение порицает Аристотель), но не вызывает сомнения, что она заключается в устойчивом представлении, что *arche* вечно живая. Поскольку для греков сама идея жизни включала в себя самостоятельно производимое движение, никакая внешняя причина не считалась возможной, тем более — необходимой. Анаксимандр отверг антропоморфные образы сексуального единения, которые лежали в основе мифологических космогоний, но для него все еще оставалось естественным и рациональным считать матрицу мира одушевленной, а его происхождение рассматривать как появление на свет из некоего семени или яйца.

Это плодородное ядро, несущее в себе противоположности, отделяется от Безграничного и развивается в огненную сферу, окружающую холодную, влажную массу. Между ними находится темный туман (ἀήρ). На этой стадии можно говорить о разделении только двух основных противоположностей: жара, включающего в себя сухость, и холода, включающего в себя влажность. Туман возникает в результате воздействия горячей периферии на холодный влажный центр, и, под действием все того же жара, влажность и сухость в кон-

¹ Это слово иногда означает скорее мягкую внутреннюю кожу, чем внешнюю кору. Геродот (VIII, 115) говорит о людях, которые едят φύλον и листья, когда нет никакой другой пищи. В эллинистический период Никандр употребляет его по отношению к коже Марсия (Al. 302) и змей (Th. 355, 392).

² А 11 (Ипполит), 12 (Гермий).

це концов окончательно разделяются, образуя сушу и море (См. *Аэтий* — DK A 27, *fin.*):

Анаксимандр говорит, что море — остаток первичной влаги, бо́льшую часть которой высушил огонь¹.

Анаксимандр был в числе тех, чье описание возникновения моря упоминает Аристотель в «Метеорологике» (353b5):

Те же, кто были мудры скорее человеческой мудростью, [в отличие от поэтов-теологов] считали, что море возникло. Вначале, как они утверждают, вся область Земли была напоена влагой, а потом высушиваемая Солнцем часть (воды) превратилась в пар и создает (теперь) ветры и повороты Солнца и Луны; оставшаяся же часть — это море. Отсюда они заключают, что море, высыхая, становится все меньше и меньше, и, наконец, придет время, когда оно совсем высохнет².

Анаксимандр упомянут по имени в комментарии Александра Афродисийского на этот пассаж (DK A 27):

Одни из них полагают море остатком первичной влаги. По их мнению, околосземное пространство было жидким, затем Солнце испарило часть влаги... а та ее часть, которая осталась во впадинах Земли, есть море. Поэтому-де осушаемое Солнцем море становится все меньше и в конце концов будет некогда сухим. Этого мнения, как сообщает Феофраст, держались Анаксимандр и Диоген³.

Характерным для милетской мысли было представление, что, когда начинается разделение враждебных друг другу противоположностей, космогонический процесс продолжается благодаря естественной деятельности присущих им сил: тепло осушает влагу и т. д. Также интересно отметить, в связи с Аристотелевыми

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. Н. Брагинской.

³ Пер. А. Лебедева.

и нашими собственными гипотезами относительно Фалеса, непосредственный выход на первый план влаги и тепла, как только заходит речь об оплодотворении и рождении. Теплу отводится особенно важная роль как первому фактору *рождения* (*genesis*), а на более поздней стадии именно воздействие тепла на влагу порождает жизнь животных. Эти особенности системы Анаксимандра усиливают доводы против тех, кто отменяет гипотезу Аристотеля, считая ее источником более поздний прогресс физиологического и медицинского знания в Греции. Как и следовало ожидать, мы находим, скорее, определенные точки соприкосновения между двумя мыслителями, которые были согражданами и коллегами в своей области.

Следующая стадия того же самого непрерывного процесса объясняет образование небесных тел. В дополнение к уже приведенным свидетельствам, у нас есть следующие¹.

(а) Ипполит, после процитированных слов (см. выше, с. 203), добавляет: «Луна видна то полной, то ущербной вследствие закрытия или открытия проходов». За этим следует предложение, некоторые слова которого, возможно, выпали в рукописях, но которое, как представляется, говорит, что круг Солнца в двадцать семь раз превышает диаметр Земли², а круг Луны — в восемнадцать раз, и добавляет, что Солнце находится выше всего, а звезды — ниже всего³.

(б) *Симпликий*, In De Caelo, 471. 4 (DK A 19, говоря о планетах): «Учение об их размерах и расстояниях первым выдвинул Анаксимандр, как сообщает Евдем, при-

¹ Я не включил сюда (а) пассаж из Ахилла (DK A 21) как грубо подтасованную версию того, что более ясно описано у Аэтия; (б) *Aët.* II, 16, 5 (A 18), что, как полагал Кан (Anaximander, 59), является лишь случайным повторением ссылки на Аристотеля.

² Хотя Дрейер (Planetary System, 15, п. 1) склонен читать текст таким, каким он до нас дошел.

³ Пер. А. Лебедева.

писывая при этом открытие порядка их расположения пифагорейцам. Размеры и расстояния Солнца и Луны до сих пор устанавливаются исходя из затмений, и мы можем предположить, что это также открыл Анаксимандр».

(в) *Аэтий*, II, 15, 6 (А 18): «Анаксимандр, Метродор Хиосский и Кратет считали, что Солнце расположено выше всех, за ним Луна, а под ними неподвижные звезды и планеты»¹.

(г) *Ibid.* 20, 1 (А 21): «Анаксимандр полагает, что Солнце — это круг, в двадцать восемь раз больший Земли, подобный колесничному колесу, имеющий полый обод, наполненный огнем, в определенном месте обнаруживающий огонь через устье, словно через трубку-насадку кузнечного меха. Это и есть Солнце»².

(д) *Ibid.* 21, 1 (А 21): «Анаксимандр: Солнце равно Земле, а круг, из которого оно имеет отдушину и которым несомо по кругу, в двадцать семь раз больше Земли»³.

(е) *Ibid.* 24, 2 (А 21): «Анаксимандр: затмение происходит, когда устье выдыхания огня закрывается»⁴.

(ж) *Ibid.* 25, 1 (А 22): «Анаксимандр полагает, что Луна — это круг, в девятнадцать раз больший Земли, подобный колесничному колесу, имеющему, как и круг Солнца, полый и наполненный огнем обод, расположенный, как и тот, наклонно и имеющий одну отдушину, словно трубку-насадку кузнечного меха. Затмения зависят от поворотов колеса»⁵.

(з) *Ibid.* 29, 1 (А 22): «(„О затмении Луны“): Анаксимандр говорит, что затмение Луны происходит, когда устье в колесе закупоривается»⁶.

(и) *Ibid.* 28, 1 (А 22 опускает последнюю фразу): «Анаксимандр, Ксенофан, Берос полагают, что Луна име-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Пер. А. Лебедева.

⁵ Пер. А. Лебедева. — Последняя фраза, которая встречается у Стобея, но не в «Эпитоме» Плутарха (Дох. 355), неясна (и, возможно, искажена: *Καὴν*. *Anaximander*, 60), но не может считаться убедительным опровержением следующего цитируемого отрывка.

⁶ Пер. А. Лебедева.

ет собственный свет, в некоторой степени более разреженный [чем солнечный]»¹.

Несмотря на незначительные расхождения, мы можем принять в качестве вероятного следующее объяснение*. Огненная сферическая оболочка вокруг новорожденного космоса разделилась (несомненно, под все увеличивающимся давлением тумана или пара, образовавшегося в результате того, что она сама испаряла состоящий из воды центр) на отдельные круги, вокруг каждого из которых клубился и сгущался плотный туман. Там, где в этой оболочке имеются отверстия, мы видим сами небесные тела. Таким образом, на самом деле Солнце и Луна — это вращающиеся огненные колеса,двигающиеся прямо вокруг Земли, но заключенные в оболочки тумана, за исключением одной точки, где имеется отверстие, через которое вырывается огонь, как струя раскаленного газа через дыру, образовавшуюся в газовой трубе. (Современное сравнение точнее, чем греческое с огнем, прорывающимся через трубку-насадку кузнечного меха.) Опираясь на наши разрозненные источники, не так легко представить круги звезд, но можно предположить, что в каждом было много отверстий². Ссылка на Млечный путь, которую

¹ Пер. А. Лебедева. — Это следует предпочесть утверждению D. L. II, 1 (DK A 1), что Луна получает свой свет от Солнца. В поздней античности правильная точка зрения приписывалась даже Фалесу (см. выше, с. 142), а также Анаксимену, в чьей отчасти фантастической астрономии она едва ли могла присутствовать. Как представляется, первое достоверное свидетельство на этот счет мы находим у Парменида (fr. 14), но Хит (Aristarchus, 75f.) скептически относится к этому и склонен приписывать это открытие Анаксагору. См. ниже, с. 487.

² Относительно предложения Бёрнета, что существует только одно «звездное колесо» и что с его помощью Анаксимандр пытался объяснить исключительно движения утренних и вечерних звезд (которые еще не считались одними и теми же), см.: EGP 69 и Taylor. Timaeus, 160, n. 1. Несмотря на то, что это объясняло бы,

можно найти у некоторых современных авторов, едва ли способна должным образом объяснить эти представления, хотя его вид, возможно, помогает понять, как идея колес пришла в голову Анаксимандру. Очевидно, он считал, что все эти колеса лежат на одной и той же сферической плоскости, а планеты еще не отличал от неподвижных звезд. (Евдем в отрывке (б) выше приписывает порядок планетных орбит пифагорейцам. То, что Симпликий упоминает имя Анаксимандра в связи с планетами, только запутывает, как и его указание, будто Анаксимандр сам смог вычислить размеры и расстояния Солнца и Луны, наблюдая за затмениями.)

Предположение, что звезды ближе к Земле, чем Солнце и Луна, противоречит более поздней греческой астрономии, согласно которой неподвижные звезды располагаются — что представляется более естественным — в плоскости самой дальней окружности сферического космоса, а Солнце, Луна и планеты вращаются по различным орбитам под ними. Когда современный ум знакомится с картиной космоса Анаксимандра, у него возникает вопрос, как кольца звезд не заслоняют, по крайней мере иногда, свет Солнца и Луны; но очень сомнительно, что Анаксимандр сознательно беспокоился по этому поводу¹.

почему «звездное колесо» меньше колес Солнца и Луны, эта идея, видимо, не находит подтверждения в наших текстах.

¹ См. по этому вопросу: *Heath*. Aristarchus, 31; *Burnet*. EGP, 68; *Kahn*. Anaximander, 89f. — Бёрнет, ссылаясь на Гомера, предполагает, что ранней греческой мысли *aer* мог представляться прозрачным, хотя его наделяли способностью делать невидимым все, что он окружал. Дрейер (*Planetary Systems*, 14) отмечает, что астрономические наблюдения, вероятно, были еще столь примитивными, что Анаксимандр ни разу не заметил частого покрытия яркой звезды Луной. Согласно доксграфии (D. L. IX, 33), Левкипп также располагал путь Солнца дальше всего от Земли, но звезды — между Солнцем и Луной. Единственное утверждение в *Placita* (DK 28 A 40a), кажется, приписывает Пармениду идею,

Можно предположить, что эти кольца имеют толщину в один диаметр Земли. Различия в сообщаемых размерах (диаметрах) колец Солнца и Луны (в 27 и 18 или 28 и 19 раз больше Земли) со времен Бёрнета (EGP, 68) объяснялись тем, что в одном случае измерялась внутренняя, а в другом — внешняя поверхность колец, пока Керк не указал на то простое обстоятельство, что в таком случае разница была бы в два земных диаметра, а не в один. Керк предполагает, что «большее число может представлять диаметр от внешнего до внутреннего края, а меньшее — от точек на полпути между внутренним и внешним краями обода воздуха» (KR, 136). В любом случае, большее значение кажется усовершенствованием некоего комментатора простой схемы Анаксимандра, выраженной в числах, кратных трем. Не сохранилось никаких указаний о размерах звездных колец, но, поскольку диаметр Земли в три раза превышал ее высоту (см. ниже, с. 215), эти числа, по-видимому, имеют традиционное или сакральное происхождение, которое Анаксимандр так и не смог перерастить; в таком случае пропущенное число, видимо девять¹.

что неподвижные звезды расположены ближе всего к Земле. Его странная доктрина о *στεφάνωσι* вполне могла быть частично унаследована от Анаксимандра, у которого Парменид с большой долей вероятности мог позаимствовать и эту черту. Однако более вероятно, что доксограф неправильно понял слова Парменида (см.: ZN, 714, Anm. 2).

¹ Так, например, у Таннери, Бёрнета, Хита, Корнфорда. Сейчас, когда в науке господствует скептический подход, мы испытываем своеобразное удовольствие, воспроизводя противоположную точку зрения Р. Бакку (Vassou) (Hist. de la sc. gr. 77): «Вполне возможно, что он представлял себе, более или менее приблизительно, угол видимого диаметра Солнца, и, согласно своим представлениям о размерах Земли — ограниченным, естественно, *οἴκουμένης*, — вычел из него цитируемые выше цифры». Г. Гомперц в интересном обсуждении различных типов аналогии, которые использовались досократиками, связывает этот выбор чисел с чувством соразмерности и пропорциональности, проявляемым

Наиболее примечательно для времени Анаксимандра утверждение, что видимое Солнце имеет тот же самый размер (тот же самый диаметр), что Земля. (В следующем столетии Анаксагора преследовали за слова о том, что Солнце представляет собой раскаленный камень, превышающий в размерах Пелопоннес.) Некоторую сложность вызывают попытки строго соотнести его с расстоянием Солнца от Земли, то есть диаметром его колеса¹. Едва ли это соотношение имело принудительную силу для Анаксимандра, и все наши свидетельства подтверждают, что он был бесстрашным и оригинальным мыслителем. Правда, нельзя полностью исключать возможность, что это утверждение не подлинно.

Упоминаемое многими авторами объяснение затмений и фаз Луны попеременным открытием и закрытием отверстий в оболочках тумана, через которые видны небесные тела, еще раз указывает на зачаточное состояние астрономии Анаксимандра и лишает смысла благосклонную догадку Симпликия, что он уже мог использовать эти явления для вычисления размеров и расстояний Солнца и Луны.

греческим архитектором и градостроителем при проектировании города или храма (*Journ. Hist. Ideas*, 1943, 166–167). См. также: *Matson W. I. Rev. Metaph.* 1954–55, 447: «Однако, судя по имеющимся доказательствам, здесь мы имеем один из ранних примеров убежденности в том, что Природа должна согласовываться с разумом, т. е. своего рода зачаточную метафизику математического вида. Возможно, эти числа казались приемлемыми вследствие своей внутренней рациональности (см. пифагорейские гармонии)... Кроме того, нельзя упускать из виду, что эти числа встречаются в контексте поразительно рационального описания природы вещей, которое, как признает Корнфорд, ни в коей мере не лишено ссылок на результаты наблюдений» (ссылка на Корнфорда относится к *Princ. Sap.* 165 и 170). Кан (*Anaximander*, 94–97) подчеркивает рациональный элемент в схеме Анаксимандра.

¹ Этот вопрос обсуждается Г. В. Бёрчем в статье об Анаксимандре (*Rev. Metaph.* 1949–1950, 137–160), хотя не все его идеи можно принять.



Вряд ли можно добыть какие-либо определенные подробности об этой части системы Анаксимандра. Аэтий говорит, что круги Солнца и Луны «лежат наклонно», возможно, имея в виду небесный экватор, и эта фраза, как отмечает Хит, без сомнения, является попыткой объяснить годовое движение Солнца и месячное движение Луны. Предполагались изощренные способы, которыми Анаксимандр намеревался объяснить солнцестояния¹, но все это из области догадок. Нельзя даже с определенностью сказать, относится ли слово «повороты» (τρολαί), которое встречается в отрывках, явно касающихся, в числе прочих, Анаксимандра, к солнцестояниям² или просто, как это иногда бывает, к вращениям небесных тел³. В пассаже из «Метеорологики», процитированном на с. 206, Аристотель утверждает, что действие небесного огня, высушивающего воду, создает «ветры и повороты Солнца и Луны». Комментируя это, Александр говорит (опущено в переводе вышеуказанного пассажа):

Из нее [то есть той части изначальной влаги, которую испарило Солнце] произошли ветры и повороты

¹ По этому вопросу см.: *Heath, Aristarchus*, 32ff. Гейдель (СР, 1912, 233, п. 4) считал весьма вероятным, что «установление времени» в одном из сохранившихся фрагментов Анаксимандра относится к наклону эклиптики, который, по его мнению, открыл Анаксимандр. Гейдель отмечает, что это хорошо согласуется с обозначением тяжущихся сторон как противоположностей — тепла и холода, влаги и сухости.

² И к смене фаз Луны, хотя Целлер считал в высшей степени невероятным, что Анаксимандр знал о ней. Дрейер (*Planetary Systems*, 17, п. 1) не соглашается с Целлером.

³ *Аристотель. Метеорологика*, 353b8 (цит. выше, с. 206), 355a25. Касательно последнего пассажа Целлер отмечает, что, в соответствии с наиболее естественным значением τὰς τρολὰς αἰθῶν, Аристотель говорит о «поворотах» небес, а не Солнца (*ZN*, 298, Anm. 4; *Heath, Aristarchus*, 33, п. 3.) Противоположную точку зрения см. у Черниса (АСР, 135, п. 544).

Солнца и Луны, в том смысле что повороты (вращения?) этих тел также связываются с этими парами и испарениями, поскольку они происходят в тех областях, где имеется обильный запас влаги.

Здесь мы видим ясное указание на раннюю идею, что космические огни, или небесные тела, «питаются» влагой (см. об этом выше, с. 168)¹. На большие подробности это описание, полученное из вторых и третьих рук, вряд ли позволит нам рассчитывать. Возможно, Анаксимандр предполагал, что пределы пути Солнца по эклиптике должны быть установлены большими массами влаги в определенных областях неба — влаги, от которой зависит существование солнца; или он мог попытаться создать теорию, объясняющую вращение космоса в целом, предполагая, что движение начинается и поддерживается потоками воздуха, которые каким-то образом возникают в процессе испарения. Нам не предлагается никакого другого объяснения вращательного движения космических кругов, и единственная альтернатива — полагать, что это движение каким-то образом передается «вечным движением» Безграничного, природа которого точно не определена. «Породив» своего «потомка» — космос — Безграничное произвело на свет не мертворожденное дитя. Подобный язык, как мы уже видели, соответствовал мыслям Анаксимандра не просто в метафорическом смысле. Это изобретательное объяснение в целом представляется наиболее вероятным. У нас достаточно материала, чтобы показать, что астрономия у греков все еще находилась в младенческой стадии. Сила таких мыслителей, как Анаксимандр, заключается в смелом полете их творческого разума,

¹ Чернис (Op. cit. 135, n. 544) не соглашается с этим мнением, главным образом потому, что «Метеорологика» (355a24–25) «определенно показывает, что именно воздух, а не влага вызывает повороты». Но в *ἀήρ* определенно присутствует влага.

с помощью которого они создавали общую схему космоса, и можно согласиться с Дрейером, что, «возможно, эта система никогда не продвинулась дальше всего лишь наброска и не была разработана в подробностях».

По поводу формы и положения Земли у нас есть следующие свидетельства.

(а) *Псевдо-Плутарх*. Строматы. (А 10, в том же самом контексте, что пассаж, цитированный на с. 202): «Он говорит, что Земля по форме цилиндриобразна, высота же ее составляет треть ширины»¹.

(б) *Ипполит*, Ref. I, 6, 3 (А 11): «Земля — парящее тело, ничто ее не держит, на месте же она остается вследствие равного расстояния от всех [точек периферии космоса]. Форма у нее округлая (см. ниже об этом слове), подобная барабану каменной колонны: из двух плоских поверхностей по одной ходим мы, а другая ей противоположна»². Аэтий (А 25) повторяет, что Земля «схожа с барабаном каменной колонны».

(в) Причину, по которой Земля остается в центре вселенной, ранее более подробно изложил Аристотель (О небе, 295b10, А 26): «Но есть и такие, кто полагает, что Земля покоится вследствие „незаинтересованности“ [досл. „равенства“]³, как например из старинных философфов Анаксимандр. По их мнению, тому, что помещено в центре и равноудалено от всех крайних точек, ничуть не более надлежит двигаться вверх, нежели вниз или в боковые стороны. Но одновременно двигаться в противоположных направлениях невозможно, поэтому оно по необходимости должно покоиться»⁴.

(г) Евдем, «Астрономия», цитируемая Теоном Смирнским (р. 198.18 Hiller, А 26) через Деркиллида:

¹ Пер. А. Лебедева.

² Этот перевод основан на ряде исправлений сохранившегося текста — см. аппарат Дильса, ср.: Cornford. Princ. Sap. 166, п. 2.

³ Так Бёрнет и Стокс переводят *homoiotes*; см. прим. Стокса к данному месту в оксфордском переводе. Значение становится ясным из контекста.

⁴ Пер. А. Лебедева с изменениями.

«Анаксимандр полагает, что Земля — парящее тело и движется вокруг центра космоса».

Точное значение слова $\gamma\upsilon\rho\acute{o}\nu$ (переведено в отрывке (б) как «округлая»; это исправление невозможного $\acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{o}\nu$ рукописей¹) трудно установить. Словари толкуют его и как «округлый», и как «выпуклый», а в «Одиссее» (XIX, 246) оно употребляется при описании сутулого человека. Если Анаксимандр использовал это слово, то мог иметь в виду, что поверхность Земли не плоская, но выпуклая, как может подсказывать наблюдение, хотя в этом случае сравнение с «барабаном каменной колонны» менее приемлемо. Соответствующее ему существительное ($\gamma\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$) используется в значении чего-то кольцеобразного, например канавки, прорытой вокруг дерева, и другая возможность заключается в том, что Анаксимандр хотел указать, что у Земли есть отверстие в центре, таким образом приведя ее форму в соответствие с кругами небесных тел вокруг нее. У барабанов колонн часто имеется такое отверстие².

Утверждение из Евдема, процитированное в отрывке (г), что Земля находится в движении, не следует воспринимать слишком серьезно*. В том же самом отрывке Евдему приписывается, по-видимому, преувеличенная оценка астрономических познаний Фалеса и утверждение, что Анаксимен открыл причину лунных

¹ Исправление внесено Рёпером и Дильсом и является общепринятым. Кан (Anaximander, 56) недавно высказался в защиту $\acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{o}\nu$, но я не могу согласиться, что $\tau\acute{o}$ $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}$ $\acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{o}\nu$ является естественным выражением для «ее природа влажна», особенно когда за этим следует $\sigma\tau\rho\upsilon\gamma\upsilon\lambda\acute{o}\nu$.

² Пер. А. Лебедева. — Интересно, что вавилонская карта, которую приводит Кан как возможный прототип для Анаксимандровой (Anaximander, pl. 1), не только изображает мир шарообразным, но и содержит круглое отверстие в середине. Оно объясняется как «возможно, оставленное циркулем писца», но только потому, что «во всяком случае, не существует другого убедительного объяснения» (Op. cit. 83).

затмений и тот факт, что Луна получает свой свет от Солнца. Как предполагает Целлер и как, видимо, подозревал Александр, слова, которыми Анаксимандр выразил свою в высшей степени оригинальную идею, что Земля свободно парит в пространстве и ее ничто не удерживает в неподвижном состоянии, возможно, были неверно поняты¹.

Самым замечательным вкладом Анаксимандра в космологическую теорию было, несомненно, то, что он отбросил идею, будто Земля нуждается в опоре. Представление, что Земля плавает по водам, было, как мы видели, унаследовано из мифологии и увековечено Фалесом, и когда Анаксимандр обратился к аргументу от «незаинтересованности», чтобы подкрепить взгляд, что Земля пребывает без опоры в центре сферической Вселенной и что небесные тела совершают полные круги под и над ней, это был огромный интеллектуальный шаг вперед. Он наилучшим образом показывает независимость мышления Анаксимандра, причем, как мы еще увидим, некоторым из его преемников прогресс казался слишком быстрым. Почти через два столетия Платон воздал должное Анаксимандру, сделав Сократа выразителем его взглядов в «Федоне» (108E):

Вот в чем я убедился. Во-первых, если Земля кругла и находится посреди неба, она не нуждается ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения, — для этого достаточно однородности²

¹ ZN, 303, *Alex. ap. Simpl.* In *De Cael.*, 532. 6 сл. Противоположная точка зрения Бёрнета (EGP, 66) связана с некоторыми другими предвзятыми мнениями, которые не обязательно верны. Нет необходимости принимать исправление Монтюкла κείται на κείται, хотя κείται λερὴ τῷ κόσμῳ μέσων было бы весьма точным описанием, если, что весьма вероятно, Анаксимандр считал, что у земного диска есть отверстие в середине.

² Об ὁμοιότης как подобии в геометрическом смысле см.: Kahn. *Anaximander*, 79, n. 3.

неба повсюду и собственного равновесия Земли, ибо однородное, находящееся в равновесии тело, помещенное посреди однородного вместилища, не может склониться ни в ту, ни в иную сторону, но останется однородным и неподвижным¹.

Ясно, что признание сферичности Земли не могло долго заставить себя ждать, но оно впервые появилось не в милетской традиции, а упоминание воздуха не дает нам забыть, что поздние ионийцы вернулись к более наивной идее, что Земле необходима материальная опора, ибо они считали, что Землю поддерживает воздух.

Сообщается (и мы в, любом случае, могли это подразумевать), что как весь миропорядок возник из *apeiron*, точно так же он найдет свой конец, так сказать, вновь растворившись в бесформенном состоянии, из которого появился. Лишь сам *apeiron* «вечен и непреходящ», «бессмертен и неразрушим». См. у Аэтия (А 14):

Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, началом сущих вещей полагает бесконечное: из него все возникает и в него все уничтожается. Поэтому и рождаются бесконечные по числу космосы и снова уничтожаются в то, из чего возникли².

Правда, наши источники нигде не объясняют, как это произойдет. Создается впечатление, что конец мира интересовал Анаксимандра меньше, чем его начало. Обычно считается, что о конце мира говорят следующие слова Анаксимандра (если первая часть этого предложения в самом деле принадлежит ему): «Из чего (мн. число) вещи возникают, в то же они и уничтожаются», но в действительности они описывают преобразование элементов друг в друга, что означает вовсе не

¹ Пер. С. Маркиша.

² Пер. А. Лебедева.

разрушение мира, а процесс, посредством которого он поддерживается¹.

Более значимым представляется упоминание о времени, когда больше не останется воды, поскольку огонь, ее противоположность, завоеует полное господство и полностью высушит ее². Это очевидно нарушит равновесие Вселенной, которое поддерживается поочередными и взаимными наступлениями противоположностей друг на друга, за которыми следуют их отступления в качестве «наказания» за их «несправедливость». Нельзя вообразить, чтобы этот циклический процесс, происходящий, как говорит Анаксимандр, «согласно установлению времени», был чем-то иным, нежели ежегодная смена времен года. Окончательная победа горячего и сухого определенно привела бы весь миропорядок в беспорядок. Корнфорд связывает эту возможность с архаичной идеей «великого лета» и «великой зимы» и допускает «поочередные разрушения мира Горячим и Холодной влагой». Наш мир будет в конце концов разрушен огнем, следующий за ним — водой³. Вполне возможно, что Анаксимандр имел в виду именно этот процесс, но если это так, то он отличается от повторного растворения в *apeiron*, и трудно понять, как Горячее, некогда получившее возможность одержать окончательную победу — или совершить величайшую несправедливость, — может когда-либо оказаться вы-

¹ См. выше, с. 189. — Это видел Гейдель (СР, 1912, 233–234). Что касается разрушения мира, Гейдель пишет (234, п. 3): «Несомненно, Анаксимандр считал, что мир будет разрушен, как и все его противоположности; но он, без сомнения, понимал это как вопрос питания». Это очень возможно, но свидетельств об этом нет.

² Аристотель. Метеорологика, 353b9, цит. выше, на с. 206.

³ Princ. Sap. 183f. Несомненно, как говорит Корнфорд, «идея поочередного разрушения, по крайней мере, большей части человечества огнем и потопом глубоко укоренена в греческой мысли». Ср. также ниже, с. 638.

нужденным отказаться от своих добытых нечестным путем приобретений. Космос берет начало из нейтрального состояния, а не из крайностей. Если Анаксимандр отталкивался не от этой идеи, которая убедила его в необходимости избрать *apeiron* в качестве *arche*, а не воду или что-то еще, то наши попытки толкования Анаксимандра потерпели крах, и у нас осталось мало шансов на успех.

7. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЖИЗНИ ЖИВОТНЫХ И ЧЕЛОВЕКА

Следующей стадией после образования мироздания путем разделения противоположностей, или элементов, занявших соответствующие им места, является возникновение животной жизни. Последнее объясняется с удивительной последовательностью (и с полным пренебрежением к религиозному и мифологическому способу мышления) как результат продолжения того же самого процесса «выделения» через воздействие горячего и сухого на холодное и влажное: ибо жизнь возникает во влажном элементе посредством воздействия на него солнечного тепла. Возможно, эта теория была связана со стойким убеждением, что даже в нынешнем мире жизнь «самопроизвольно» возникает из тепла, выделяемого гниющей материей. Несомненно, это убеждение основано на наблюдении, которое, как отмечает У. П. Д. Уайтмен, «в жарком климате могло быть самым привычным, хотя и неправильно истолковывалось»¹.

¹ Growth of Scientific Ideas, 14. — Самопроизвольное зарождение представлялось бесспорным фактом Аристотелю (к несчастью для него, поскольку оно оказывалось неуклюжим исключением из его общей теории деятельности природы), и это убеждение удерживалось в Европе вплоть до XIX в. См.: Guthrie.

У нас есть следующие свидетельства:

(а) *Ипполит*, Ref. I, 6, 6 (А 11): «Животные возникли из выпаривания солнцем влажного элемента. Человек первоначально напоминал другое существо, а именно рыбу».

(б) *Аэтий* V, 19, 4 (А 30): «Анаксимандр: первые животные были рождены во влаге, заключенные внутри иглистой скорлупы¹; с возрастом они стали выходить на сушу и, после того как скорлупа лопнула и облупилась, они прожили² еще недолгое время»³.

(в) *Псевдо-Плутарх*. Строматы (А 10, продолжение отрывков, процитированных на с. 202 и 215): «Еще он говорит, что вначале человек родился от животных другого вида, основываясь на том, что остальные животные скоро начинают кормиться самостоятельно и лишь один человек нуждается в долговременном выкармливании, поэтому будь он вначале таким, как сейчас, он никогда бы не выжил»⁴.

Все, что касается происхождения человечества, естественно представляет особый интерес. До сих пор мы не находили ничего нелогичного в предположении, что Анаксимандр описывал его постепенную эволюцию, близкую к дарвиновской, от неких морских видов. В самом деле, утверждение Ипполита, что человек «первоначально напоминал другое существо, а именно

In the Beginning, 41f. Д. А. Уилсон (Before Philosophy, 59) говорит, что современный египетский крестьянин до сих пор верит в животворную силу грязи, остающейся после разливов Нила. (Оба последних писателя приводят дальнейшие примеры этого верования.)

¹ φλοιοῦς, то же самое слово, которое использовалось в значении коры дерева в отрывке из «Стромат», процитированном выше, на с. 202.

² Или «прожили иной жизнью» (т. е. на Земле). См. KR, 141, 142.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Пер. А. Лебедева с изменениями.

рыбу», само по себе едва ли допускает иное толкование. Тем не менее представляется, что он имел в виду другое. Плутарх в своих «Застольных беседах» (730E, A 30) говорит, что вначале люди рождались внутри рыб, и проясняет это значение, противопоставляя его более правдоподобной точке зрения, что люди родственны с рыбами. Гости обсуждают обычай воздержания от рыбы по религиозным причинам. Один из гостей приводит пример людей, которые поступают так потому, что поклоняются Посейдону как Покровителю и Предку, считая, подобно сирийцам, что человек произошел из влажного элемента. «Поэтому они почитают рыбу как сородича и совкормленника, философствуя более основательно, чем Анаксимандр: он не довольствуется признанием того, что первые люди появились в той же среде, что и рыбы, и утверждает, что они зародились в самих рыбах, подобно детенышам акул, и, возросши до такого состояния, в котором они были способны самостоятельно существовать, вышли и приспособились к земле. Следовательно, если огонь, истребляя материю, в которой он возник, пожирает мать и отца, как сказал поэт, включивший стихи о браке Кеика в творения Гесиода, то Анаксимандр, явив в рыбах отцов и матерей человеческого рода, тем самым осудил употребление их в пищу»¹.

¹ Пер. Я. Боровского. — Последняя фраза вызывает трудности. Как представляется, с одной стороны, ее логика требует, чтобы Анаксимандр, если он действовал «подобно огню», ел рыбу или одобрял ее употребление в пищу. Это также лучше объясняло бы, почему его философия была менее ἐλεεινῆς («гуманной»), чем философия сирийцев и других. Плутарх, разумеется, ничего не знал о реальных диетических предпочтениях Анаксимандра. Но, с другой стороны, если это так, Плутарх считал бы, скорее, что Анаксимандр, подобно большинству людей, ел рыбу, а не призывал к воздержанию от нее, о чем вообще нет никаких свидетельств. Тем не менее, отрицательный смысл διέβαλε πρὸς не вызывает сомнения, как бы ни хотелось кому-то, чтобы эти сло-

Латинский писатель Цензорин приводит даже более ясное объяснение того же самого установления (IV, 7, A 30):

По мнению Анаксимандра Милетского, из нагретой воды с землей возникли то ли рыбы, то ли чрезвычайно похожие на рыб существа; в них сложились люди, причем детеныши удерживались внутри вплоть до достижения зрелости: лишь тогда эти существа лопнули, и мужчины и женщины, уже способные прокормить себя, вышли наружу¹.

В таком случае теория Анаксимандра, видимо, заключалась в том, что человеческие зародыши развивались внутри тел ранних рыбообразных существ, а позже вышли наружу как полностью сформировавшиеся мужчины и женщины. Это объяснение выводится, в первую очередь, из гипотезы, что вся жизнь вышла из влажного ила, на который воздействовало солнечное тепло, и это, в свою очередь, было лишь одной из стадий эволюции космоса посредством взаимодействия противоположностей. Эта точка зрения требовала наглядного подтверждения либо из наблюдений, либо из верований египтян или жителей Востока. Поэтому первые живые существа должны были быть приспособлены к обитанию во влажной среде, возможно, напоминая иглистых морских ежей. Человеческий младенец едва ли мог вы-

ва означали «он неправильно обращался с ней как с пищей»: ср. 727D ἄλωθεν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα τὰ λάθη διαβάλλοντες и 809F πρὸς τὴν κακίαν διαβαλοῦμεν αὐτούς. Если рассматриваемый текст правилен, он должен означать, что Анаксимандр осуждал употребление в пищу рыбы, потому что это напоминало действие огня, пожирающего своих родителей, и «неразумность» его философии состоит всего лишь в том, что он отстаивал запрет на употребление рыбы с помощью своей странной идеи, что люди скорее произошли от рыб, чем являются им ὀμογενεῖς καὶ σύντροφοι. Но если это так, то выражено не совсем удачно.

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями.

жить в таких условиях без специальной защиты, и здесь в качестве возможного решения на ум Анаксимандру приходит пример *галеуса*. Так называли морских собак или акул, и Плутарх, высказываясь о родительской любви *галеусов*, говорит (О сообразительности животных, 982С): «Они производят яйцо, а затем само существо, не вне, но внутри своих собственных тел, и кормят его там и носят с собой, как если бы те родились во второй раз. Затем, когда детеныши становятся больше, родители выпускают их наружу»; и более ясно в трактате «О родительской любви» (494С): «В частности, *галеусы* размножаются живорождением, и позволяют своему молодняку выходить наружу для пропитания, а затем берут их обратно и заключают в утробу, где они покоятся дальше».

Вид, который имел в виду Плутарх, это, несомненно, гладкая морская собака (*mustelus levis*, аристотелевский γαλέος ὁ λεῖος), живородящая разновидность которой стала «предметом одного из самых знаменитых описаний Аристотеля и выдающимся примером его анатомической эрудиции»¹. Аристотель (История животных, 565b1) отмечает необычную особенность этих акул: «...возникают животные с пуповиной, идущей к матке, так что, когда яйца истрачиваются, они выглядят подобно зародышам четвероногих. Длинная пуповина прирастает в нижней части матки, она как бы подвешена к котиледону, а к зародышу — посередине, где находится печень»². Аристотель также солидаризируется с распространенным представлением, которое держалось на протяжении Средневековья, что «прочие акулы и выводят из себя и принимают в себя своих мальков» (565b24). Бёрнет (EGP, 71, п. 2) считает, что сравнение Анаксимандра вполне можно объяснить

¹ D'Arcy Thompson. Glossary of Greek Fishes, 41. — Дальнейшую информацию см. Thompson s.v. γαλέος.

² Пер. В. Карпова.

анатомическими особенностями плаценты и пуповины этих акул и что нет нужды приписывать ему другие взгляды. Как бы ни хотелось кому-то найти у греческой натурфилософии на самой заре ее развития такое доверие к наблюдаемым фактам, крайне маловероятно, чтобы Анаксимандр отрицал представление, которое все еще всерьез воспринималось Аристотелем и которое, без сомнения, служит лучшей иллюстрацией к обсуждаемой им теме¹.

8. МЕТЕОРОЛОГИЯ

Взгляды Анаксимандра на метеорологические явления, о которых нам сообщают, служат дальнейшей иллюстрацией его последовательного принципа, согласно которому события в нынешнем мире следует объяснять продолжающимся действием тех же самых сил и процессов, которые вызвали его образование в самом начале. Это особенно ясно из его описания ветра, который он считал потоком воздуха, или воздухом в движении.

(а) *Аэтий* (А 24): «Ветер есть поток воздуха, тончайшие [и наиболее влажные] частицы которого приводятся

¹ После всего этого обсуждения следует отметить, что появление слова γαλεοί в ссылке Плутарха на Анаксимандра зависит от исправления рукописного текста, который гласит βῆλερ οἱ παλαίοι (см. DK, *appar. ad loc.*). Это не имеет смысла, так что исправление можно считать верным, тем более что для византийского переписчика различие между двумя словами могло представляться не более чем различием между ΓΑΛΕΟΙ и ΓΑΛΕΟΙ. Однако Керк считает (KR, 142), что это сравнение могло не принадлежать Анаксимандру, а было вставлено Плутархом, чтобы разъяснить его теорию. Это, конечно, возможно, но я не согласен с Керком, что знание, которое демонстрирует этот пример, «маловероятно» для Анаксимандра. Возможно, жители древних портов знали о жизни рыб больше, чем неученые в наше время.

в движение [или расплавляются] Солнцем»¹. (Причина скобок станет ясна ниже.)

(б) *Ипполит*, Ref. I, 6, 7 (A 11): «Ветры возникают от того, что из воздуха выделяются тончайшие пары и, скупившись, приходят в движение; дожди — от испарения, испускаемого из находящихся под Солнцем мест...»²

Как отмечал О. Гилберт (*Meteor. Theorien*, 512), краткое упоминание об Анаксимандре, которое Аэтий вставил в свой раздел о ветрах, по-видимому, объединяет в себе сообщения Феофраста о том, как Анаксимандр объяснял ветер и дождь. Сравнение с Ипполитом наводит на мысль, что космогонический процесс «выделения» (*apokrisis*) все еще действует. После того как вода отделилась от Земли, Солнце вытягивает пар из воды, чтобы образовалась атмосфера. Последняя, в свою очередь, пока продолжается «выделение», разделяется на две субстанции, более легкую (тонкую, сухую) и более тяжелую (влажную). Первая дует как ветер, вторая выпадает как дождь. Это все часть того же самого воздействия жара с периферии на влажный центр, которое в свое время привело к возникновению жизни³.

¹ Пер. А. Лебедева.

² Возможны разночтения. Здесь переведено по варианту τῆς ἐκ γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀναδιδόμενης. Ср.: *Diels*. Прим. к *Dox.* 560.10; *Gilbert*. Op. cit. 406, Anm. — Пер. А. Лебедева.

³ Эта теория поверхностно напоминает аристотелевскую, и потому может возникнуть подозрение, что ее соответствующим образом видоизменили авторы, находившиеся под влиянием философии перипатетиков. Отталкиваясь от предположения о двух видах испарений, сухом и влажном, Аристотель продолжает (*Метеорология*, 360a11): «Испарение, содержащее большее количество влаги, является, как было сказано ранее, началом дождевой воды, а сухое испарение — началом и природой всех ветров» (Пер. Н. Брагинской). Но затем Аристотель подчеркивает, что, поскольку два этих испарения определенно различны, природные субстанции ветра и дождя также различны, и на основании этого критикует тех, кто заявляет, что одна и та же субстанция, воздух, становится ветром, когда приводится в движение

Некогда воздух разделился на ветер (легкую и сухую часть) и дождевую тучу (тяжелую и влажную), а те, особенно ветер, считаются причинами грома и молнии. Так, Аэтий (А 23) в разделе о громае, молнии, метеоритах, ливнях и вихрях пишет:

Анаксимандр полагает, что все эти явления вызываются ветром; всякий раз, как охваченный со всех сторон густым облаком ветер вырвется наружу благодаря тонкости своих частиц и легкости, этот разрыв вызывает грохот, а контраст с чернотой облака производит вспышку¹.

Судя по всему, в процессе «разделения» воздуха на ветер и облако более легкие и тонкие составляющие могут оказаться столь полно окруженными более плотными, что они не могут завершить процесс «собирания» с себе подобными. В результате происходит насильственный разрыв облака, что мы воспринимаем как гром и молнию.

ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ: «БЕСЧИСЛЕННЫЕ МИРЫ»

Представление Анаксимандра о «бесчисленных мирах» является предметом острых и труднораз-

(κίνοῦμενον), и дождем, когда сгущается (συνιστάμενον). Точка зрения мониста Анаксимандра не могла не быть именно такой. Ведь его теория последовательного ἀλόκρισις из единой изначальной субстанции включает в себя, как неизбежное следствие, представление о том, что субстанция, образующая ветер и дождь, в конечном счете, едина. Ср. 349a20, где те же самые люди, как утверждается, также определяют ветер как κίνησιν ἀέρος, и см. также: Gilbert. Op. cit. 523, Anm. 2. Кан (Anaximander, 63) сохраняет весь текст Аэтия и предлагает объяснение.

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями. — Более краткие утверждения встречаются у Ипполита (А 11) и Сенеки (А 23). Кан (Anaximander, 108) отмечает, насколько достоверно воспроизводит эту теорию Аристофан в «Облаках» (404–407).

решимых споров. Естественным было бы обсудить этот пункт раньше, но нам показалось наилучшим прибегнуть к нему для дополнения, так как эта тема чрезвычайно сложна и ее вообще невозможно сформулировать, не обращаясь постоянно к греческому тексту. Полная дискуссия требует более подробного сопоставления и исследования свидетельств, чем позволяет работа общего характера, в то же время представляется необходимым обозначить ее основные моменты и показать, как они влияли на общую историю ранней греческой мысли.

Источники, относящиеся к эпохе после Аристотеля, утверждают, что Анаксимандр верил в существование *ἄλειροι κόσμοι*, или *ἄλειροι οὐρανοί* — бесчисленных миров, или небес. (У Симпликия — In De Caelo, 202.14 — эта фраза выглядит как *ἄλειροι τῶ πλήθει*.) Главный вопрос состоит в том, означает это *последовательность* миров, следующих друг за другом во времени, или бесчисленное *множество* миров, сосуществующих в огромном пространстве *apeiron*. Целлер высказывался в пользу бесконечной последовательности единичных миров. Бёрнет (EGP, 58ff.) оспаривал это и настойчиво утверждал, что Анаксимандр учил об одновременном существовании бесконечного числа миров. Нестле, переиздавшего историю греческой философии Целлера после его смерти, убедили доводы Бёрнета (ZN, 312, n.). Затем в 1934 г. Корнфорд в статье в «Classical Quarterly» (1934, 1–16) энергично встал на защиту первоначальной точки зрения Целлера, призвав к глубокому пересмотру принятых взглядов и выдвинув новые аргументы в пользу концепции последовательности единичных миров во времени.

К сожалению, сам Аристотель не дает нам ясно указания. Он нигде открыто не приписывает Анаксимандру доктрину *ἄλειροι κόσμοι*, или *ἄλειροι οὐρανοί*. Говоря в трактате «О небе» (303b10) о философах, которые постулируют только один элемент, «воду, воздух

или вещество более тонкое, чем вода, но более плотное, чем воздух», Аристотель утверждает, что, согласно им, «этот элемент бесконечен и объемлет πάντας τοὺς οὐρανοὺς»; но, по меньшей мере, сомнительно, имел ли он в виду в этом пассаже Анаксимандра¹, даже если представить, что οὐρανοί означало миры.

Таким образом, все имеющиеся у нас свидетельства — более поздние и не могут восходить непосредственно к Аристотелю. Они приписывают Анаксимандру или (а) ἄπειροι οὐρανοί, или (б) ἄπειροι κόσμοι, или (в) и οὐρανοί, и κόσμοι. Представляется удобным собрать вместе эти пассажи, хотя некоторые из них, конечно, нужно рассматривать в контексте, прежде чем делать их основой для дальнейших исследований.

(а) Аэтий у Стобея (А 17): Ἄ. ἀπεφίνατο τοὺς ἀείρους οὐρανοὺς θεοῦς. «Placita», однако, дает: τοὺς ἀστέρας οὐρανίου θεοῦς. См.: Cornford. Op. cit. 10.

(б) (i) Симпликий. In De Caelo, 615. 15 (А 17): ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως καὶ κόσμους δὲ ἀείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀείρου τοῦ τοιοῦτου στοιχείου ὑπέθετο ὡς δοκεῖ.

(ii) Симпликий. In De Caelo, 202.14 (нет в DK): οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ἀείρους κόσμους, ὡς Ἄ. μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ἀείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιπλος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ἀείρῳ τῷ κενῷ καὶ ἐξ ἀείρων τῷ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαι φησι.

Употребление в этих двух пассажах δοκεῖ, как представляется, указывает на некое воздержание от суждения со стороны Симпликия. В первом пассаже аргумент, что *apeiron* является бесконечным по количеству,

¹ Бёрнет (EGP, 55f.) увидел в промежуточном элементе анаксимандровский *apeiron*, и Стокс в своем переводе следует Бёрнету, но большинство ученых, например Целлер и Дильс, были против такого отождествления. См. в особенности аргументы против этого в изданной Россом «Физике» Аристотеля (с. 482).

вполне может не принадлежать Анаксимандру (см. выше, с. 194).

(iii) *Симпликий*. In Phys., 1121.5 (A 17): οἱ μὲν γὰρ ἀλείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἄ. καὶ Αεὺκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἀλείρων, ἄλλων μὲν αἰεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων, καὶ τὴν κίνησιν αἰδίων ἔλεγον.

Утверждение, что существуют бесчисленные миры, из которых «одни постоянно возникают, а другие исчезают», содержит в себе и идею последовательности во времени, и идею множества миров в пространстве. Атомисты, конечно, верили и в то и в другое. Предыдущая фраза, «считали, что они постоянно возникают и исчезают», подошла бы Анаксимандру, если допустить, что он верил в одновременно только один мир. Здесь его просто ставят в один ряд с атомистами как сторонника теории бесконечных миров, но выше (ii) Симпликий правильно отмечает, что атомистическое мировоззрение отличалось от взглядов Анаксимандра тем, что атомисты признавали (а) бесконечную пустоту и (б) бесконечное число атомов.

(iv) *Аэтий* (A 14): Ἄ... φησὶ τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἀλείρων· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθειρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀλείρους κόσμους καὶ πάλιν φθειρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεσθαι.

Если рассматривать этот пассаж сам по себе, он определенно будет указывать на последовательно сменяющиеся друг друга, а не сосуществующие миры.

(v) *Аэтий* (A 17): Ἄ., Ἄναξιμένης, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεὺκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀλείρους κόσμους ἐν τῷ ἀλείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν. (Так у Стобея. Псевдо-Плутарх упоминает только Демокрита и Эпикура и дает περίστασιν вместо περιαγωγὴν.)

Ясно, что после того как Эпикур популяризировал атомистическую доктрину бесчисленных миров в бесконечном пространстве, появилась тенденция вчитывать эту концепцию во все ранние физические теории. Симпликий (*In De Cael.* 202.13) утверждает, что Анаксимен верил в ἕνα ἄπειρον κόσμον, что явно противоречит вере Анаксимандра в τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους (см.: *Cornford. Op. cit.* 5). Более того, как отмечал Корнфорд, Псевдо-Плутарх не только не включает милетцев в число тех, кто принимал бесчисленные миры, но и говорит, что Θαλῆς καὶ οἱ ἄπ' αὐτοῦ (в число которых определено должен входить Анаксимандр) считали наш мир единственно существующим.

Слова κατὰ πᾶσαν περιχώρην (или περίστασιν) весьма темные. Бёрнет, считавший, что Анаксимандр верил в бесчисленные сосуществующие миры, которые видны как звезды, переводил эту фразу «в каком бы направлении мы ни оборачивались»; Целлер, более корректно, «в любом цикле» (возникновения и разрушения).

(vi) *Аэтий* (A 17): τῶν ἀπείρους ἀποφνημαμένων τοῦς κόσμους Ἄ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξύ τῶν κόσμων διάστημα.

О значении этой фразы речь пойдет ниже.

(vii) *Цицерон*. *N. D. I, 10, 25* (A 17): Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

(viii) *Августин*. О граде Божьем, VIII, 2 (A 17): Non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum principia singularum esse credit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit, nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribunes.

Сам по себе этот пассаж не противоречил бы идее последовательности единичных миров, но источник

Августина, несомненно, разделял мнение, что Анаксимандр верил в бесчисленные миры в том же самом смысле, что Эпикур.

Я уже указывал (с. 198, прим. 2) на трудность, возникающую у более поздних толкователей, когда они решали, классифицировать *apeiron* Анаксимандра как монистический субстрат или как смесь. Мысль Анаксимандра была еще слишком неразвитой, чтобы осознать свою собственную непоследовательность.

(в) (i) *Симпликий*. In Phys., 24. 16 (A 9): λέγει δ' αὐτῆν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

(ii) *Ипполит*. Ref. I, 6, 1 (A 11): οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀλείρου ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.

Если Ипполит, написав в единственном числе — κόσμον, правильно воспроизвел текст Феофраста, то можно согласиться, что, как утверждают Дильс-Кранц, эта фраза означала не «миры в них», но «порядок, изначально присущий им». (Дильс. Dox. 132 сл., расхвалив Ипполита как «fidissimum excerptorem», изменил рукописное чтение на κόσμους, чтобы привести его в соответствие с пассажами (i) и (iii).)

(iii) *Псевдо-Плутарх*. Строматы (A 10): τὸ ἀπειρον... ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀλείρους ὄντας κόσμους.

Этот пассаж, в котором миры становятся «бесчисленными», слова ἐν αὐτοῖς опущены, а ἅπαντας перенесены с οὐρανοῦς на κόσμους, согласуется с атомистической концепцией бесчисленных миров. Вместе с тем, Симпликий и Ипполит, добавляя κόσμοι к οὐρανοί, кажется, отрицают ее (Cornford. Op. cit. 11).

В целом, «тщательное исследование доксографической традиции показывает, что чем дальше она уходит



от Аристотеля и Феофраста, тем чаще οὐρανός заменяют на κόσμος и тем больше мы слышим об ἄλλοις κόσμοις» (Cornford. Ibid.).

Слова κόσμος и οὐρανός, используемые теми, кто пытался толковать Анаксимандра, были не менее многозначными, чем слово ἄλλοις. Представляется весьма вероятным, что сам Анаксимандр не использовал слово κόσμος в смысле «мир», или «вселенная»*. По существу, это слово означало «порядок», хотя с ранних времен оно несло наряду с этим значение «украшение». (В конце концов, порядок в глазах греков был прекрасен.) Поскольку для греческого мыслителя самым замечательным во вселенной был порядок, который она демонстрировала (прежде всего на уровне явлений космического масштаба, таких как движение Солнца, Луны и звезд), и этот порядок самым радикальным образом противопоставлялся хаосу, который, как полагали древние греки, ему предшествовал, само слово «космос» получило дополнительное значение «мировой порядок», а затем уже просто «мир». Это произошло постепенно, и существуют отрывки (например, Гераклит, fr. 30), из которых трудно с уверенностью заключить, насколько далеко продвинулся этот процесс; но маловероятно, что это слово, используемое столь смело, стало бы однозначно пониматься как «мир» до V в. Тем не менее, так употреблял его Эмпедокл в середине того же века¹. Что бы ни писал Анаксимандр, наши источники лишь истолковывают, а не цитируют его.

В более поздних философских произведениях κόσμος может означать (а) миропорядок, вселенную; (б) отдельную область внутри миропорядка. Грамматики говорят, что Гомер разделил вселенную (τὸ πᾶν) на пять κόσμοις: οὐρανός, воду, воздух, землю, Олимп. (Другие примеры также у Корнфорда — Op. cit. 1.)

¹ *Emped.* fr. 134, 5. См. ниже, с. 373, прим. 2, и хорошее общее обсуждение этого слова: Kahn. *Anaximander*, 219–230.

Слово οὐρανός использовалось в трех значениях, определенных Аристотелем в трактате «О небе» (278b9 сл.): (i) крайняя окружность Вселенной; (ii) небеса вообще, включая орбиты неподвижных звезд, планет, Солнца и Луны, которые, как считалось, находятся на разных уровнях, одни ближе к Земле, расположенной в центре, другие дальше от нее; (iii) Вселенная в целом. Как представляется, этого достаточно, чтобы согласиться с точкой зрения Корнфорда, что «доксографы, встречаясь с утверждениями, заимствованными у Феофраста, о множественности κόσμοι, или οὐρανοί, вполне могли сомневаться по поводу значения этих слов».

Вкратце, точка зрения Корнфорда, которую мы считаем самой разумной из до сих пор высказанных, сводится к тому, что когда Анаксимандр говорил о бесконечном множестве миров (а он точно говорил независимо от того, какие греческие термины использовал), то имел в виду последовательность единичных миров во времени. Когда Анаксимандр говорил об ἄλειροι οὐρανοί, утверждая, например, что они боги, то имел в виду не миры, но нечто иное, к чему мы еще вернемся. Утверждения, которые определенно относятся к бесчисленным сосуществующим мирам (например, (б) (vi) выше), или о которых едва ли можно сказать, что эта идея в них не присутствует, возникли из-за путаницы между οὐρανοί и κόσμοι. Виновник этой путаницы — не Феофраст. Она стала возможной в результате допущений, вполне естественных после того как Эпикур популяризировал доктрину атомистов о бесчисленных мирах, случайно возникающих в различных точках бесконечного пространства.

Если мы соглашаемся, что Анаксимандр придерживался доктрины непрерывного ряда единичных миров, нам не нужно вносить в нее, как это делал Корнфорд, слова из единственного имеющегося у нас дословного фрагмента Анаксимандра (обсуждавшегося выше, на



с. 187). Утверждение Анаксимандра, что вещи уничтожаются в то, из чего они возникают, потому что они воздают друг другу заслуженное возмездие, описывает, по-видимому, скорее циклический, сезонный ритм, поддерживающий космос, чем вторичное растворение отдельных компонентов космоса в первоначальном *apeiron*. Но Анаксимандр считал, что, поскольку мироздание имело начало, оно также исчезнет, и противопоставлял его бессмертной и неразрушимой природе самого *apeiron*. Таково, несомненно, значение утверждения об ἄλειροι κόσμοι у Аэтия ((б) (iv) выше), которое определено должно относиться к последовательно сменяющимся друг друга мирам.

Утверждение Аэтия, приводимое у Стобея, что Анаксимандр называл ἄλειροις οὐρανοῦς богами¹, относится с этой точки зрения к бесчисленным кругам огня, которые являются звездами и которые произошли от раскола первоначальной сферы огня, окружавшей мир при его возникновении. Их было бы естественно называть οὐρανοί, в смысле, соответствующем одному из тех, что дает Аристотель, то есть любое из многих небес, которое содержит в себе небесные тела. До времени Анаксимандра греки обычно считали, что существует только один Уран, который был, конечно, богом, хорошо известным в таком качестве из «Теогонии» Гесиода и множества других источников. В необычной и оригинальной космогонии Анаксимандра Уран раскололся и стал множеством небес, и вполне естественно, что Анаксимандр одновременно подчеркивает, что теперь существуют ἄλειροι οὐρανοί, и сохраняет идею их божественности, особенно понятную в связи с тем, что другим древним верованием, продержавшимся в философии вплоть до Платона, Аристотеля и дальше, была

¹ Замена на ἄστέραις οὐρανίων в версии Плутарха может представлять собой глоссу, как предположил Корнфорд. Если это так, то эта интерпретация верна.

вера в божественность звезд. Когда Анаксимандр, как сообщают, говорил об этих οὐρανοῦς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον (или τοὺς... κόσμους), то, «поскольку „небеса“ являются кольцами небесных тел, κόσμος или κόσμοι в них могут быть областью или областями мироздания, обрамленными ими» (Cornford, 11).

Прав или не прав был Бёрнет, когда, вслед за некоторыми доксографами, настаивал на противоположной точке зрения — что Анаксимандр верил в одновременное существование множества вселенных, подобных нашей собственной, разбросанных по всему бесконечному пространству *apeiron*, — в одном пункте он явно противоречит свидетельствам, которые у нас имеются, а именно в том, что бесчисленные миры — это сами звезды. Звезды — часть *этого* космоса, они сформированы из его первоначальной внешней оболочки, состоявшей из огня.

Если Анаксимандр утверждал, что существует нескончаемый ряд единичных миров, а также говорил об ἄλλοιοι οὐρανοί, имея в виду большое количество небесных кругов, которые мы видим как звезды, очевидно, что он использовал язык, легко подверженный неверному толкованию, если у доксографов было какое-либо предварительное искушение его исказить. Это искушение было вызвано тем, что атомисты V в. до н. э. верили в одновременное существование бесчисленных миров в бесконечном пространстве, и тем, что Анаксимандра прямо ставили в один ряд с ними и их преемниками эпикурейцами, описывая его как сторонника тех же взглядов (ср. (б) (iii), (v) выше). Любопытное постэпикурейское заявление, процитированное выше как (б) (vi), — при условии, что его автор имеет в виду расстояние в пространстве, а не во времени (что касается Эпикура, он, без сомнения, имел в виду *intermundia*), — вполне может отражать уже отмеченную путаницу между κόσμοι и οὐρανοί. Расстояния между οὐρανοί

Анаксимандра (Солнцем и Луной, Луной и звездами, звездами и Землей) были фактически равными, составляя девять диаметров земли (Cornford, 12). Из слов Цицерона ((б) (vii)) весьма трудно уяснить, являются *longa intervalla* пространственными или временными, но в любом случае, на его источник, видимо, повлияла эпикурейская теория.

Однако мы знаем, что вера атомистов в бесчисленные миры была обусловлена их представлениями о природе тела и пространства. О подобных идеях у Анаксимандра не только нет свидетельств, но можно с уверенностью сказать, что ясное философское различие между телом и пустым пространством не было проведено до V в., когда оно возникло из критики Парменидом более ранних систем. Ранние монисты отождествляли все, что существует (τὸ ὄν), с первичной *physis*, то есть с материальным телом. Их логика не заходила дальше этого, но, утверждал Парменид, в результате, если материальное тело заключает в себе все, что существует (τὸ ὄν), то не являющееся телом не может существовать, то есть пустое пространство — это μὴ ὄν, не существующее. Перед лицом этого неоспоримого (как тогда казалось) вывода потребовалась немалая храбрость со стороны Левкиппа и Демокрита, чтобы утверждать существование пустого пространства, и они смогли сделать это только с помощью парадоксов. «Они... говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее»¹.

Утверждая свое право говорить о пустом пространстве как об отличном от любой формы тела, они принялись доказывать, что пустота определено должна быть бесконечной. При этом они использовали аргументы, которые в наши дни кажутся очевидными, но раньше,

¹ Аристотель. Метафизика, 985b4 сл. Они называли твердое тело τὸ ὄν, а пустоту τὸ μὴ ὄν: διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί.

вероятно, не приходили в голову¹. Атомисты полагали, что в этом бесконечном пространстве существует бесконечное число атомов разных размеров, перемещающихся посредством хаотичного движения. Если они образовали миропорядок в одной части бесконечной пустоты, было бы неразумно полагать, что они не смогут сделать то же самое где-то еще, хотя, несомненно, все *κόσμοι* не будут точно такими же, как наш².

Картина реальности, обрисованная Анаксимандром, весьма отлична от этого и представляет, как сейчас должно быть ясно, намного менее развитую стадию мысли. *Аpeiron* Анаксимандра — это не пустое пространство, но тело, и более того, тело живое и божественное. Этот факт еще больше укрепляет нас в предположении, что Анаксимандр не представлял свой *apeiron* строго бесконечным в пространстве. Мы уже видели, что его ум, возможно, не дошел до идеи строго пространственной бесконечности; вообще, трудно поверить, чтобы какой-либо грек мыслил о божественном существе как о бесконечном в пространстве. Пантеизм Ксенофана представлял божественное Всё как сферу, и даже для Аристотеля сферическая форма все еще сохраняла ауру божественного, поскольку он считает *οὐρανός* божественным и говорит, что, вследствие его совершенства, сфера — единственная подходящая для него форма. Точно так же, как Земля находится в центре сферической Вселенной, Анаксимандр мог смутно представлять, что Вселенная в целом возникает, существует и уничтожается внутри божественного и сферического *apeiron*. Мы говорим «смутно представлять», потому что, какой бы поразительно рациональной не была система Анаксимандра во многих отношениях, он, кажет-

¹ Некоторые из аргументов, которые Аристотель повторяет в «Физике» (203b23), вероятно, взяты у атомистов.

² *Ипполит. Ref. I, 13, 2; Демокрит, А 40.*

ся, считал это само собой разумеющимся, потому что греческий ум еще не был готов подробно рассматривать следствия, содержащиеся в идеях бесконечности или не-бесконечности пространства.

(Керк рассматривает вопрос бесконечных миров у Анаксимандра в KR, 121–126. На с. 122 он вкратце приводит доводы в пользу того, что не только идея сосуществующих миров, но даже идея миров, последовательно сменяющих друг друга, была невозможна для Анаксимандра. Йегер во втором издании «Пайдейи» (I, 159) заявляет, что, вопреки своей прежней точке зрения, теперь убежден в наличии у Анаксимандра идеи сосуществования бесчисленных миров. Изменить свое мнение его заставили аргументы, приведенные Мондольфо в книге «L'Infinito nel pensiero dei Greci». См. теперь: Kahn. Anaximander, 46–53*.)

IV. АНАКСИМЕН

1. ВРЕМЯ И СОЧИНЕНИЯ

Деятельность Анаксимена также пришлось на середину VI в. Младший современник Анаксимандра, он, возможно, был еще совсем юношей, когда в результате победы персидского царя Кира над лидийским царем Крезом в Ионии сменилась власть. Анаксимена описывают как друга, ученика и преемника Анаксимандра¹. Диоген Лаэртский (II, 3) говорит об Анакси-

¹ Вопрос о точном времени жизни Анаксимена представляется запутанным. См.: Kerferd G. B. Mus. Helv. 1954, 117–121. На с. 121 Керферд весьма беспечно толкует слово ἑταῖρος, предполагая, что оно может подразумевать не более чем близость его доктрин с Анаксимандром.

мене: «Языком он пользовался ионийским, простым и безыскусным», — и хотя нет сомнения, что Диоген почерпнул это суждение из имевшихся у него источников, можно уверенно предположить, что в эллинистический период работы Анаксимена были еще доступны. Замечание Диогена контрастирует с комментарием Феофраста о несколько поэтическом языке Анаксимандра, и это различие в стиле, возможно, отражает более приземленный и научный подход Анаксимена. Мы больше не слышим, что противоположности ведут войну, подобно враждебным державам, или «платят друг другу возмещение» за «несправедливость».

2. ВОЗДУХ КАК «ARCHE»

Подобно Анаксимандру, Анаксимен все еще твердо придерживался монистической традиции. Можно сказать, что единственным возможным объяснением природы вещей все еще оставалось то, которое показывало, что «все вещи возникают из одного и в нем же растворяются». Это была та догма, которая с точки зрения античного мира восходила непосредственно к легендарным поэтам, таким как Мусей (D. L. I, 3). Система Анаксимена интересна прежде всего его отрицанием не поддающегося определению *apeiron* Анаксимандра и теми причинами, что привели его к выбору другой *arche* всех вещей. *Arche* больше не должна была быть чем-то известным лишь по его характерной черте и потому описываемым в туманном стиле ранних греческих мыслителей с помощью прилагательного с артиклем — горячее, холодное, безграничное. Как мы уже видели, все это были не качества, а вещи, наделенные качествами, но Анаксимен предпочел дать своей *arche* открыто субстанциональное имя — воздух. Возможно, в своем философствовании он пошел дальше,

чем Анаксимандр. Безграничное, когда оно приобрело «границы» и дифференцировалось на множество определенных составных частей космоса, перестало быть Безграничным, но воздух может быть более плотным или разряженным, более теплым или холодным, и тем не менее оставаться одной и той же субстанцией. Хотя сознательное разграничение еще только в будущем, мы стали на один шаг ближе к различению субстанции и качества, которое, как ошибочно считал Аристотель, в полной мере присутствовало в умах всех его предшественников¹. Но как насчет трудностей, которые, вероятно, видел Анаксимандр в признании одного из известных видов материи *arche* остальных? Возможно, лучшей отправной точкой в рассмотрении Анаксимена для нас послужат слова Сирила Бейли (*Greek Atomists and Epicurus*, 17):

То, что после выдающейся догадки Анаксимандра Анаксимен возвратился к идее, что первичную субстанцию нужно искать среди вещей, известных нам по опыту, и выбрал воздух, на первый взгляд кажется регрессом. Но исследование его теории показывает, что на самом деле это был шаг вперед по сравнению с Фалесом и даже самим Анаксимандром.

Не составляет труда усмотреть видимый отход к более грубым формам мышления от интеллектуального достижения Анаксимандра, который уже осознал, что все виды материи, доступные опыту, следует относить к одному и тому же уровню существования, так что, если единая первоначальная субстанция вообще существует, она должна быть более простым, неопределенным и в значительной степени не воспринимаемым состоянием вещей, из которого возникло все осталь-

¹ Нет нужды полагать, что этот шаг сделал Фалес, даже если он называл *arche* ὕδωρ, а не τὸ ὑγρόν. Называть так *arche* после Анаксимандра — это совершенно другое.

ное. Почему же Анаксимен возвратился к одной из более знакомых форм материи, и как можно утверждать, что в этом заключается реальный прогресс по сравнению с Анаксимандром?

3. БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЕ ДОПУЩЕНИЯ

Прежде чем изложить мотивы, заставившие Анаксимена остановить свой выбор на воздухе, возможно, уместным будет одно общее наблюдение, которое все равно рано или поздно придется привести, касательно философского мышления в целом и мышления древнейших философов в частности. Хотя это наблюдение не ново, необходимо напоминать себе о нем. Философия (как и наука) возникла из двух разных источников. Существует то, что можно назвать собственно научной составляющей, сочетание наблюдения и здравого рационального мышления, которое и есть все, что, как полагают, использует философ, и которое часто является единственным фактором, принимаемым во внимание историком. Но на самом деле ни один человек не использует только рациональное мышление и наблюдение. Вторым фактором служат бессознательные допущения, которые присутствуют в его уме еще до того, как он начинает философствовать, и они могут оказывать даже большее влияние на систему, которую в конце концов создает философ, чем все остальное.

Именно по линии бессознательных допущений проходит различие между тем или иным индивидуумом. Уильям Джеймс описывал историю философии как в значительной степени столкновение человеческих темпераментов. Поскольку темперамент не относится к общепризнанным причинам, философ настаивает, что его выводы обусловлены только объективными факторами. Однако темперамент влияет на его

пристрастия сильнее, чем любая из строго объективных предпосылок, из которых он исходит. «Он чувствует, что люди противоположного ему склада не находятся в гармонии с истинной сущностью мира; в глубине души он считает их несведущими и „не на своем месте“ в вопросах философии, хотя бы они и далеко превосходили его диалектической сноровкой... Благодаря этому в наших философских дискуссиях возникает некоторая неискренность; о самой могущественной из наших исходных предпосылок никогда не упоминают» (Джеймс. Прагматизм, б). Подобные же наблюдения делали многие, например Ницше, который в работе «По ту сторону добра и зла» говорит, что всякая великая философия представляет собой исповедь ее творца, своего рода произвольную и бессознательную автобиографию. «Поэтому, — продолжает Ницше, — я не думаю, чтобы „позыв к познанию“ был отцом философии, а полагаю, что здесь, как и в других случаях, какой-либо иной инстинкт пользуется познанием (и незнанием!) только как орудием». Этот тезис, подобно большинству других, можно исказить, доведя до крайности, но в нем заключена большая доля истины.

В данный момент бессознательные допущения такого рода интересуют нас меньше. Ясно, что пристрастия темперамента будут сильно влиять, например, на склонность мыслителя к религиозному или материалистическому объяснению Вселенной, что приобретет значение, когда мы соберемся обсудить различие между двумя главными традициями ранней греческой философии, ионийской и италийской, или пифагорейской. Но в дополнение к причудам индивидуального темперамента существует другой тип допущений, который присутствует у людей от рождения и находит выражение в самом языке, которым они вынуждены пользоваться. Это «тот фундамент из общепринятых представлений, которые разделяют все люди любой конкретной

культуры и которые никогда не упоминаются, потому что считаются сами собой разумеющимися»¹. Эти традиционные представления (или, возможно, новое мироощущение, сформировавшееся под давлением недавней истории, как с некоторыми формами экзистенциализма, которые он принял после войны 1939 г.) сильны в любую эпоху, но в раннегреческой философии им был дан более свободный ход, чем в большинстве других. Все более поздние системы имели своих предшественников. Они начинали с оценки и корректировки систем других. Но у милетцев не было философских предшественников. Еще до того как они начали сознательные философские размышления, их умы были наполнены идеями касательно природы и функционирования Вселенной, заимствованными из народной дофилософской мысли, пропитанной мифом, и, возможно, не лишним будет отметить, что единственная литература, с которой они были знакомы, — это поэзия. Более того, ограничения языка, которые в большей или меньшей степени опутывают всю философию, были для них особенно тяжелы, ибо у них не было возможности, как у мыслителей последующих эпох, читать на разных языках. При этом надо сказать, что уровень рационального мышления, которого достигли эти ранние философы, поразителен. Уже одно то, что они начали писать прозой, было огромным шагом вперед. Выявляя мифологический фон, на котором их следует воспринимать, мы скорее подчеркиваем, чем преуменьшаем интеллектуальное величие этих людей, и указываем на трудности, кото-

¹ Cornford F. M. *The Unwritten Philosophy*, viii. Ср. также: Heidel W. A. *Harv. Class. Stud.* 1911, 114: «Такие общие воззрения, естественно, не становятся предметом обсуждения, просто потому что они представляли собой исходные посылки всякой рефлексии, ими пренебрегали, хотя они предвещали выводы, которые делались на их основе... Это обстоятельство осложняет историю идей».



рые им пришлось преодолевать. В то же самое время мировоззрение, с которым они выросли, не могло не воздействовать на их мысль в пору зрелости, и именно в этом подчас следует искать разгадку непонятных иначе особенностей их систем.

Это напоминание может пригодиться на разных стадиях нашего исследования. Возвращаясь к Анаксимену, предположу, что было два вида причин, которые побудили его избрать в качестве *arche* воздух. Одна из них выростала непосредственно из хода мысли, которому он сознательно следовал, другая в большей степени связана с теми бессознательными предпосылками, которые он унаследовал из расхожих представлений своего времени.

4. ОБЪЯСНЕНИЕ ИЗМЕНЕНИЙ: РАЗРЕЖЕНИЕ И СГУЩЕНИЕ

Что касается первой причины, то мы узнаем, что Анаксимен считал воздух *arche* в том же самом смысле, что и Безграничное Анаксимандра: то, из чего возникают все вещи и во что они снова превращаются (напр.: *Аэт.*, В 2; *Иппол.*, А 7 нач.). Но проблемой, которая особенно занимала Анаксимена, был процесс этих изменений. Если материя не всегда оставалась в своем первоначальном состоянии, можно ли дать какое-либо *естественное* объяснение, почему или, по крайней мере, как она изменяется и развертывается во множестве проявлений, в которых наблюдается нами в теперешнем миропорядке? Во всех изложениях системы Анаксимена подчеркивается, что он придавал этому вопросу огромное значение, и можно с уверенностью заключить, что он относил его к числу тех, которые его предшественники не смогли удовлетворительно разрешить.



Анаксимандр полагал, что первоначальное состояние материи представляло собой столь полную смесь противоположностей, что их индивидуальные черты были всецело растворены в ней, и еще нельзя было сказать, что они существуют как противоположности; с его точки зрения *apeiron* был один. Противоположности проявились вследствие процесса разделения, своего рода веяния, вызванного вечным движением живой матрицы (природа этого движения в наших источниках нигде не уточняется). Это была блестящая гипотеза, но ее можно было обоснованно считать полностью произвольной. Более того, хотя эта гипотеза, без сомнения, пришла к Анаксимандру с силой некоей новой идеи и он вкладывал в слова *ekkrisis* и *apokrisis* чисто научное значение, мы, по крайней мере, можем напомнить кое о чем еще, хотя и сознавая, что Анаксимен был не в состоянии использовать этот пункт в качестве критики. Мы видели (см. выше, с. 170), что концепция творения космоса как разделения того, что первоначально было смешано, лежала в основе многих ранних мифологических и поэтических космогоний, и греческих, и иных. У нас достаточно примеров, чтобы предположить, что за этим скрывается некая всеобщая тенденция человеческого разума. Это одно из тех предубеждений традиции, о которых я говорил, и с трудом верится, что оно не оказало влияния на таких первопроходцев рациональной мысли, как Анаксимандр, когда он утверждал, что «разделение» — это основополагающий процесс космогонии.

Анаксимен не был способен на подобную критику, но он мог, по крайней мере, подчеркнуть произвольный характер такого предположения и отметить, что предложенное Анаксимандром объяснение изменения форм вещей не связано с известным и признанным природным процессом. Чтобы объяснить миропорядок естественными причинами (вероятно, аргументировал он),

нужно показать, что его возникновение вызвано неким процессом, относительно которого и в наши дни можно подтвердить, что именно он служит причиной преобразования одной формы материи в другую. Именно таким поддающимся проверке природным процессом и было то, что предложил Анаксимен, а именно процесс разрежения и сгущения.

Аристотель в «Физике» (187a12) делит натурфилософов предшествующих ему времен на две категории. Существуют те, кто считает, что субстанция, лежащая в основе вещей, которую они отождествляют с водой, воздухом, огнем или промежуточным телом, едина и порождает из себя все остальное посредством процесса разрежения и сгущения; и существуют те, кто полагает, что противоположности предсуществовали в едином начале, из которого они затем выделились. Их «единое» на самом деле смесь, и Аристотель относит к ним не только плюралистов Эмпедокла и Анаксагора, но и Анаксимандра, чей *apeiron* аналитический ум Аристотеля не мог признать истинным единством.

Аристотель не приводит имен философов первой группы, но одним из ранних мыслителей, приверженность которого идее разрежения и сгущения не вызывает сомнения, был Анаксимен, чей выбор воздуха в качестве первоначала Аристотель признает (Метафизика, 984a5). Феофраст в одной из частей своей истории философии зашел так далеко, что приписал такое объяснение происхождения мира исключительно Анаксимену. Симпликий счел необходимым скорректировать это утверждение на основе авторитета Аристотеля, который, как он утверждает, в данном пассаже имеет в виду целый класс мыслителей. Трудно, однако, сомневаться в том, что сказанное Феофрастом ближе к истине. Чернис показал, что здесь Аристотель, в попытке приспособить ранних натурфилософов к собственным взглядам,

чрезмерно упростил свою классификацию¹. Возможно, как предполагал Целлер, Феофраст² в пассаже, процитированном Симпликием, имел в виду только ранних ионийцев, поскольку он, безусловно, согласился бы, что Диоген Аполлонийский столетием позже следовал в этом отношении Анаксимену. Но, по меньшей мере, не может быть сомнения, что Феофраст сказал «только Анаксимен», а не просто своим высказыванием имел в виду (как предполагал Дильс), что он был первым, кто ввел эту теорию. Последнее совершенно очевидно, и Симпликий не стал бы возражать Феофрасту.

В другом месте Симпликий приводит следующее описание теории Анаксимена:

(а) In Phys., 24.26, A 5: «Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же, как и он, полагает, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна, но в отличие от него считает ее не неопределенной, а определенной, полагая ее воздухом. Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь, воздух становится огнем, сгущаясь — ветром, потом облаком, сгустившись еще больше — водой, потом землей, потом камнями, а из них — все остальное. Движение он также полагает вечным и считает его причиной изменения»³.

Сообщение Ипполита в конечном итоге также, очевидно, восходит к Феофрасту, но сформулировано по-иному и приводит некоторые дополнительные сведения:

¹ *Симпл.* In Phys., 149.32; *Cherniss.* ACP, 49ff., 55. — Вот, по меньшей мере, один пример, когда Феофраст не следует рабски Аристотелю. Замечание Макдайармида (*Harv. Class. Stud.* 1953, 143, п. 72 — этот пассаж слишком значим для его тезиса, чтобы быть низведенным до примечания в конце) не может изменить этого факта.

² Но не Симпликий, как Макдайармид (*loc. cit.*), неправильно цитирует Целлера.

³ Пер. А. Лебедева с изменениями.

(б) *Ипполит*. Ref. I, 7, 1, A 7: «Анаксимен, тоже милетец, сын Эвристрата, полагал, что начало — бесконечный воздух, из которого рождается то, что есть, что было и что будет, а также боги и божественные существа, а все прочие вещи — от его потомков. Свойство воздуха таково: когда он предельно уравновешен, или наиболее однороден, то не явлен взору, а обнаруживает себя, когда становится холодным, теплым, сырым и движущимся. Двигается же он всегда, ибо если бы он не двигался, то все, что изменяется, не изменялось бы. Сгущаясь и разрежаясь, он приобретает видимые различия. Так, рассеявшись до более разреженного состояния, он становится огнем, а в более сгущенном виде — ветрами; по мере сгущения из воздуха путем „валяния“¹ образуется облако, сгустившись еще больше, он становится водой, еще больше — землей, а достигнув предельной плотности — камнями. Таким образом, важнейшие принципы возникновения — противоположности: горячее и холодное»².

Начало этого пассажа следует рассматривать в связи с вариантом, приводимым Цицероном:

(в) *Цицерон*. Учения академиков, II, 37, 118, A 9: «Ученик Анаксимандра Анаксимен заявлял, что воздух — бесконечен, но то, что из него возникает, — определенно, а рождаются земля, вода и огонь, а потом уж из них все остальное»³.

Чтобы сразу избавиться от одной незначительной трудности, заметим: странное утверждение Ипполита, что сначала у воздуха появляются его собственные «потомки», а затем от них возникает все остальное, кажется, объясняется у Цицерона. «Потомки» воздуха — это другие элементы: земля, воздух и огонь, а все остальное состоит из них. Это подразумевает две стадии

¹ Милет был, ко всему прочему, известным центром текстильного производства, чем может объясняться приводимое Анаксименом даже еще более прозаическое сравнение звездного неба с «маленькой фетровой шапочкой» (πλίον).

² Пер. А. Лебедева с изменениями.

³ Пер. Н. Федорова.

в возникновении мира: образование элементов путем сгущения и разрежения воздуха и порождение «остального», под которым понимается, главным образом, органическая, живая природа. Считалось маловероятным, что если Анаксимен настойчиво утверждал, что достаточно процесса разрежения и сгущения, чтобы объяснить даже происхождение из воздуха камней, то он видел необходимость в дополнительном процессе. Поэтому Теофраста как первоисточника доксографии порицали за приписывание Анаксимену позднейшей теории четырех элементов, или «простых тел», и их сочетаний. Эта теория, отчетливо сформулированная Эмпедоклом и приспособленная Аристотелем к его собственному объяснению изменения, во времена Анаксимена еще не была сознательно разработана. Она была вызвана к жизни критикой со стороны Парменида и явилась следствием обдуманного отказа от монистической позиции. И все же неправдоподобно, чтобы она оказалась внезапным изобретением. Анаксимандр с его первичными противоположностями горячего и холодного, влажного и сухого проложил для нее путь. Все имеющиеся о нем свидетельства указывают, что хотя в его системе, несомненно, существовали и другие противоположности, этим четверем определенно отводилась первостепенная роль как космогоническим факторам. Мы видели, как настойчиво он использовал идею воздействия горячего и сухого на холодное и влажное, чтобы объяснить происхождение всего, от образования Земли и звезд до появления первых животных. Чернис заходит слишком далеко, когда говорит (АСР, 55): «Ни его „противоречия“, ни таковые любого из досократиков не были единым набором противоположных сил, но представляли собой неопределенное количество физических ингредиентов». Более того, как мы уже видели, Анаксимен, говоря об *arche* как о воздухе, а не просто обозначая его по наиболее характерным свойствам посредством

артикли и прилагательного, сделал шаг к различению субстанции и ее состояния. Когда противоречия монистической гипотезы стали слишком очевидны, чтобы их игнорировать, четырехчастная схема, с помощью которой Эмпедокл заменил ее, была уже почти готова благодаря системам его предшественников — требовалось лишь прояснить ее и придать ей окончательный вид. Более чем вероятно, что Анаксимен следовал примеру Анаксимандра, считая, что первыми продуктами видоизменения воздуха были огонь, вода и земля, и что, хотя Аристотелевы «элементы» и «корни» Эмпедокла все еще оставались делом будущего, эти три (горячее, влажное и холодное *par excellence*) обладали для него определенным превосходством, как они обладали им для его писавших о богах предшественников, для которых первоначальными божествами были Уран, Гея и Океан¹.

Конечно, отсюда не следует, что когда образовались эти элементы, последовал иной процесс, посредством которого возникло все содержимое природного мира². Что говорил об этом Анаксимен, мы не знаем, но

¹ Ср.: Kahn. Anaximander, 133ff., где дано подробное обсуждение свидетельств относительно происхождения идей элементов и противоположностей. На с. 149 Кан пишет: «Какую бы терминологию ни использовали милетцы VI в., очевидно, что их концепция природного мира содержала, в потенциальной форме, идею земли, воды, воздуха и огня как „членов“, или „частей“, космоса». Однако, как позже отмечает Кан (156, п. 2), сообщение Симпликия, возможно, указывает на то, что эта четверка еще не заняла исключительное положение и что Анаксимен включал в «первичные продукты» воздуха ветер, облака и камни. (Мой собственный текст был написан до того, как увидела свет книга Кана.)

² Это не обязательное следствие, даже если бы авторитетные источники, принадлежащие к аристотелевской традиции, полагали, что это именно так. Но на самом деле они не упоминают ни о каком процессе, кроме разрежения и сжатия, и более того, Симпликий (In De Cael., 615–620) говорит, что Анаксимен сделал воздух принципом, ἀρκεῖν νομίζων τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

наши источники ни слова не говорят о его взглядах на происхождение органической природы. Вероятно, ему нечего было сказать на этот счет, что могло бы сравниться со смелым и оригинальным объяснением Анаксимандра.

«Анаксимен и Диоген (Аполлонийский), — говорит Аристотель (Метафизика, 984a5), — считают, что воздух первичнее воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало». Процесс, посредством которого эти тела происходят из воздуха, прост, и нам не нужно многое добавлять к объяснениям доксографов. Анаксимен выбирает в качестве первоначала воздух, потому что, по-видимому, считает, что в своем невидимом состоянии, как атмосферный воздух, последний каким-то образом находится в наиболее естественном для него положении и будет оставаться в нем, если оставить его в покое, подобно, скажем, куску резины, который в данный момент не растягивают и не сжимают. Но воздух не остается в покое, ибо Анаксимен, согласно с Анаксимандром, постулирует постоянное движение, в результате которого «однородное» состояние (как, по словам Ипполита, он называл его) воздуха нарушается, и он становится разреженным или сгущенным в разных местах, принимая вследствие этого различные видимые формы. Для Анаксимена было очевидным фактом, что при влажной погоде воздух становится видим как туман и что благодаря продолжению того же самого процесса туман или облако еще больше затвердевает, превращаясь в дождь и другие формы воды; и мы до сих пор называем «конденсацией» малоприятный процесс, столь привычный в некоторых частях Англии, посредством которого воздух превращается в воду и стекает каплями по стенам наших домов. Когда вода нагревается, происходит обратный процесс: она превращается в видимый пар, а затем смешивается с невидимым воздухом. Рассматривая эти знакомые



процессы более широко, Анаксимен предположил, что, с одной стороны, воздух затвердевает далее в землю и камни, а с другой стороны, разрежаясь, он разогревается, пока не загорится как огонь¹.

Мы замечаем, что новый процесс связывался с доктриной противоположностей Анаксимандра. Горячее и сухое были соотнесены с разреженностью, а холодное и влажное — с плотностью. Это делалось открыто и с попыткой опытного доказательства, как мы узнаем из интересного пассажа у Плутарха, где он, наряду с объяснением в своих собственных постаристотелевских терминах, повторяет, как он утверждает, один из технических терминов самого Анаксимена:

(г) *Плутарх*. О первичном холоде, 7, 947F, В 1: «Или же, как думал древний Анаксимен, нам не следует признавать субстанциональность ни за холодным, ни за горячим, но [должно рассматривать их] как переменные состояния материи, следующие за ее изменениями? Холодным он считает сжимающуюся и уплотняющуюся часть материи, а горячей — разреженную и „расслабленную“², — таким словом он ее назвал. Потому-де и не без основания говорится, что человек выпускает изо рта как теплое, так и

¹ Конечно, мы можем найти здесь противоречие, на которое указывал Платон в своем «Тимее». По словам А. Э. Тейлора (Titmaeus, 316): «Если вы действительно всерьез принимаете теорию циклических преобразований, то должны считать, что что бы ни оставалось неизменным при всех изменениях, это не может быть чувственно воспринимаемым телом. Все видимые тела должны находиться на одном уровне; если одно из них является „фазой“, все должны быть „фазами“». Если такая мысль не приходила в голову Анаксимену, это было, без сомнения, по крайней мере частично, следствием второго мотива, который, как мы предполагаем ниже (с. 257), заставил его избрать в качестве основного начала воздух. В то же самое время, вопреки тому, что некоторые говорят, в заслугу Анаксимену определенно следует поставить признание невидимого атмосферного воздуха как субстанции; а атмосферный воздух едва ли можно назвать «ощутимым».

² χαλαρόν.



холодное: сжатое и сгущенное губами дыхание охлаждается, когда рот расслаблен, оно становится теплым на выходе от разреженности»¹.

Поскольку в наши дни одна из дискуссий второго плана, связанных с греческими философами, касается того, в какой мере они прибегали к экспериментам, здесь, возможно, будет уместен краткий экскурс в эту тему. От нее не свободны и недавно упоминавшиеся нефилософские предубеждения. Профессор Фаррингтон убежден в научном характере ионийской мысли, а поскольку его определение науки — марксистское («система поведения, посредством которой человек приобретает господство над своим окружением»), то он естественно склонен выводить теории ионийцев из практических методик и восхвалять экспериментальную сторону их работы. Корнфорд же, который видел ионийцев в совершенно ином свете, возможно, склонен был недооценивать этот аспект их деятельности. Не принимая определенную сторону в этом споре, можно упомянуть один пункт, где Корнфорд, по-видимому, был несправедлив по отношению к Анаксимену; этот пункт, хотя и не представляет первостепенной важности, интересен сам по себе. В «Principium Sapientiae» (с. 6) Корнфорд писал:

Теория Анаксимена представляет собой еще один пример гипотезы, которую никто не проверял. Анаксимен полагал, что различия между жаром и холодом можно свести к различиям плотности: пар горячее и менее плотен, чем вода, вода горячее и менее плотна, чем лед. Если это так, определенное количество воды сможет занять меньше пространства, когда она замерзла. Если бы Анаксимен оставил полный кувшин воды на улице в морозную ночь и наутро нашел бы его разбитым, то обнаружил бы, что лед занимает больше пространства, чем вода, и пересмотрел свою теорию.

¹ Пер. А. Лебедева.

Этот результат, несомненно, удивил бы его, но факт остается фактом: в целом теория Анаксимена была верна, и если бы он выполнил описанный выше эксперимент и на его результатах сделал обобщение, это только привело бы его к ошибке. В целом, конечно, тела расширяются, когда их температура возрастает, и сокращаются, когда она падает, — принцип, благодаря которому возможен термометр. Сама вода увеличивается в объеме, когда нагревается, и сокращается, когда охлаждается, пока не достигнет температуры 39° F (4° C). Затем, по определенной причине, когда вода становится холоднее и проходит точку замерзания, то перестает сокращаться и начинает увеличиваться в объеме. Это исключение из универсального правила, что тела расширяются вследствие увеличения температуры, до сих пор не объяснено, то есть ученые все еще неспособны согласовать это с каким-либо всеобщим законом. Возможно, несправедливо порицать Анаксимена за то, что он, угадав почти всеобщую истину, не смог заметить единственное исключение, которое до сих пор ставит в тупик ученых, пытающихся его объяснить¹.

Существует два пункта, где достижения Анаксимена особенно способствовали прогрессу мысли. (1) Благодаря Анаксимену слово *aer* впервые стало означать, в своем основном значении, невидимую субстанцию вокруг нас, которую мы и зовем сегодня воздухом. Хотя все вещи в конечном счете образуются модификациями воздуха, это название правильнее применять именно к субстанции, упомянутой выше, чем к туману, облаку или любой другой видимой форме материи. До Анаксимена слово *aer* обычно обозначало туман, дымку или тьму — во всяком случае, нечто, застилающее взор и скрывающее любой объект, который оно окружает. Это

¹ Г. Властос («Gnomon», 1955, 66) критикует замечание Корнфорда на других основаниях.

слово обозначает тьму, которой Зевс покрыл поле битвы перед Троей, когда Аякс произнес свою знаменитую молитву: «Зевс, наш отец! Разгони этот мрак (*aer*) пред сынами ахейцев... И погуби нас при свете, уж раз погубить нас задумал!» Услышав молитву, Зевс сразу же «туман (*aer*)... рассеял и мрак отогнал непроглядный; солнце опять засияло, и вся осветилась битва» (Илиада, XVII, 647, 649). Для Анаксимандра субстанция, окружающая и скрывающая круги огня — небесные тела, — также была *aer*. Для греков в ранний период их истории тьма сама по себе была субстанцией — «священной тьмой» (ἱερὸν κνέφας) Гомера. Вплоть до Эмпедокла мы не встречаем идеи, что тьма — это просто что-то негативное, отсутствие света. (2) Благодаря Анаксимену явные различия по виду и качеству впервые были сведены к общему происхождению из количественных различий. Бёрнет отмечал (EGP, 74), что первое время это придавало милетской космологии последовательность, «поскольку теория, которая объясняет все как форму единой субстанции, очевидно, вынуждена рассматривать все различия как количественные. Единственный способ сохранить единство первоначальной субстанции — сказать, что все различия вызваны большим или меньшим присутствием этой субстанции в данном конкретном месте».

Здесь Анаксимен опять далеко превосходит Анаксимандра в ясности мысли, потому что введение количественного критерия для качественных различий не только стало завершением милетских монистических систем, но и принесло замечательные плоды в более поздней греческой и европейской мысли. Мы все еще находимся в самом начале, на заре рационального объяснения мира, и не может быть даже речи о том, что Анаксимен нашел своему новому принципу какое-либо математическое применение. Это достижение можно по праву приписать пифагорейцам. Но благодаря тому,

что Анаксимен выразил этот принцип, был сделан необходимый первый шаг по пути, по которому еще только предстояло пройти. Вся современная физическая наука основана на тезисе, что физические явления — цвет, звук и что бы то ни было еще — можно выразить в форме математических уравнений, другими словами, что все различия в качестве сводимы к различиям в количестве и только в случае такого сведения могут считаться научно описанными. Мы не можем сказать, что Анаксимен представил количественное объяснение, но, объясняя все качественные различия материи различными степенями сгущения и разрежения единой первичной субстанции, он уже сделал такое объяснение насущно необходимым. Именно ему изначально принадлежала эта идея, а она значила так много, что Феофрасту, вероятно, можно простить его преувеличение, когда он приписал ее «исключительно» Анаксимену. Возможно, Феофраст желал подчеркнуть, что принцип сгущения и разрежения ввел именно Анаксимен.

5. ВОЗДУХ, ЖИЗНЬ И БОЖЕСТВЕННОСТЬ

Итак, рациональным мотивом, который привел Анаксимена к выбору воздуха в качестве *arche*, было желание найти естественное объяснение большого разнообразия физических явлений, согласующееся с монистическим взглядом на реальность. Анаксимен считал, что увидел это объяснение в процессах сгущения и разрежения. Кроме того, как я полагаю, на его выбор повлияли и другие мотивы, которые он меньше осознавал, потому их источником служил общий интеллектуальный климат эпохи, в которую жили он и другие милетские мыслители и который объединял их с их соотечественниками, далекими от философии. Подоб-

но Анаксимандру, Анаксимен предполагал, что первоначало и источник бытия (то есть для него воздух) извечно находится в движении, которое и делает возможными его изменения. «Движение он также предполагает вечным», — утверждал Феофраст, добавляя, что вечное движение — это средство, с помощью которого происходят изменения¹. Можно с полным правом сказать «полагал», ибо Анаксимен, подобно Анаксимандру (и, без сомнения, Фалесу), не предлагал этому никакого объяснения. Аристотелю это упущение казалось непростительным. Материя представлялась одним, а движущая причина — другим, так что, если материя находится в движении, натурфилософ должен быть способен указать на некую отдельную действующую силу — отдельную если не физически, то хотя бы концептуально, — которой обязано движение. Но подобное различие принадлежит к более развитой стадии мысли, чем та, что была достигнута в VI в. В то время мыслители еще не осознавали противоположности между косной материей, с одной стороны, и силой, приводящей ее в движение, — с другой. В этом смысле *arche* Вселенной не была материей. Она понималась как вечная сущность, и в силу своей вечности, а также потому, что являлась *arche* всего остального, по необходимости должна была быть беспричинной, или служить причиной сама себе. Она было не только материей, или субъектом движения, но самой причиной. Что тогда, можно спросить в духе того времени, отвечало определению «само себе служащее причиной» и «самодвижущееся»? Ответ был: душа, или жизнь (*psyche*). *Arche* представлялась чем-то живым, не просто вечным (*αἰδιον*), но бессмертным (*ἀθάνατον*) и потому божественным (*θεῖον*). Поэтому Анаксимандр назвал его *apeiron*, а на Фалеса, судя по всему,

¹ *Ap. Simpl.* (A 5). Так же у Ипполита (A 7), в «Строматах» (A 6) и у Цицерона (A 10).



произвела глубокое впечатление связь влаги с жизнью. Эта связь была настолько сильна, что казалось совершенно обоснованным, в духе дофилософских представлений предшествующих веков, считать влагу первоначалом и источником жизни и потому всего остального.

Анаксимен, сделав выбор в пользу воздуха — воздуха в непрерывном движении, также следовал многовековому и до сих пор живущему в народе представлению, связывающему, а фактически отождествляющему дыхание и жизнь. Идея, что воздух, которым мы дышим, должен быть самой жизнью, которая и делает нас живыми, является всеобщей, и представление о неразрывной связи дыхания и души распространено по всему миру. У греков мы встречаем эту идею и внутри, и вне сферы философской мысли. Я уже достаточно полно разобрал этот вопрос в другой работе¹, но, возможно, здесь необходимо показать, что отождествление воздуха с душой и жизнью не было изобретением какого-то одного философа или одной философской или религиозной школы, а возникло во мгле ранних народных верований.

Идея, что самка может забеременеть (и таким образом дать новую жизнь) от одного лишь ветра, восходит к Илиаде, в которой кони Ахилла были рождены своей матерью Подаргой от ветра Зефира. Согласно Аристотелю, яйца, отложенные птицами без полового контакта, назывались «яйцами без зародыша» (wind-eggs), или «яйцами Зефира» (Zephyr-eggs), «потому что весной наблюдалось, что птицы вдыхают ветерки». Это напоминает нам один пассаж из Вергилия. Хотя этот пассаж принадлежит к более поздней эпохе, он, несомненно, содержит объяснение рождения коней Ахилла у Гомера. Весной, говорит Вергилий, кобылы стоят на высоких утесах, обратив свои рты к Зефиру, чтобы пой-

¹ The Greeks and their Gods, ch. 5.

мать его дуновения. Так они беременеют от ветра без полового контакта¹.

Согласно священной поэзии орфиков, «душа входит в нас из Вселенной, когда мы дышим, носимая ветрами». На противоположном краю мы находим материалиста Демокрита, говорящего во многом то же самое в терминах своего собственного атомистического мировоззрения: «В воздухе есть большое число тех частиц, которые он называет разумом и душой: когда человек дышит и в него входит воздух, они входят вместе с ним и препятствуют давлению» (то есть окружающей атмосферы), «не давая находящейся в живых существах душе выйти наружу. И поэтому во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть. А именно всякий раз, как одерживает верх окружающее [их тело], которое их сдавливает, и то, что входит извне, не в состоянии более войти и удерживать сжатие, тогда вследствие невозможности дышать животное умирает»². Возможно, души-атомы у Демокрита были еще меньше и тоньше, чем атомы воздуха, но, во всяком случае, он разделял общее представление, что именно посредством дыхания мы получаем жизненное начало.

В V в. Диоген Аполлонийский принял доктрину Анаксимена, что воздух является первичной субстанцией, и в особенности развил то положение, что воздух не просто источник всех вещей, но также элемент души во вселенной, и потому особенно тесно связан с душой в животных и людях. Далее следуют выдержки из его книги о природе, которые приводит Симпликий (*Диоген Аполлонийский*, фрагменты 4 и 5):

¹ Илиада, XVI, 150; Аристотель. История животных, 559b20, 560a6; Вергилий. Георгики, III, 271 сл. Лукиан (О жертвоприношении, б) называет Гефеста сыном ветра, потому что Гера родила его без Зевса.

² Источником обоих этих утверждений является Аристотель (см.: О душе, 410b28 и О дыхании, 472a8).

«...Люди и прочие животные живут воздухом, вдыхая его. И он для них и душа, и сознание...»

«И у всех животных душа — одно и то же: воздух теплее внешнего, в котором мы находимся, но намного холоднее того, что у солнца».

«И думается мне, что то, что обладает сознанием, — это воздух, так называют его люди, и что он всеми правит (κυβερνῶσθαι — слово, которое Анаксимандр употребляет по отношению к своему *apeiron*) и надо всем господствует: именно это, думается мне, и есть бог...»¹

Закономерный вывод из этих утверждений состоит в том, что существует тесная связь между божественным, или всеобщим, умом и нашим собственным, и, согласно Феофрасту, это заключение было должным образом сделано Диогеном, который сказал, что «внутренний воздух» является «малою частицей бога» (Об ощущениях, 42, *Диоген*, А 19). Не удивительно, что такое убеждение было поставлено на службу как мистической религии, вроде той, что излагали орфики, так и натурфилософии. Когда Аристофан насмехается над новыми божествами Воздухом и Испарением и высмеивает идею родства между воздухом и умом человека (Облака, 627, 230), то, несомненно, имеет в виду модные философско-религиозные теории того времени; но нельзя отрицать, что поскольку эти теории захватывали воображение широкой публики, постольку они во многом обязаны своим успехом тому, что подобные же представления были укоренены в народном сознании.

Эти и другие примеры, которые можно привести, равно как и кумулятивный эффект свидетельств из других культур, не оставляют ни малейшего сомнения в том, что подобного рода идеи должны были быть общеприняты в той среде, в которой вырос Анаксимен. Эти идеи способствовали тому, что выбор воздуха в качестве *arche* казался совершенно естественным, ибо,

¹ Пер. А. Лебедева.

с точки зрения гилозоизма, которой Анаксимен, как и другие представители милетской школы, придерживался, материя мира должна быть в то же самое время материей жизни. Поэтому, когда мы читаем, что Анаксимен называл воздух богом (*Цицерон и Аэтий, А 10*)¹, именно этого и следовало ожидать. Существуют также, по-видимому, другие боги и «божественные вещи», которые не вечны, но происходят от воздуха. Так, Ипполит (процитированный выше, с. 249) и св. Августин (О граде Божьем, VIII, 2, А 10): *Nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit**. Нам не сообщается, что имел в виду Анаксимен, когда говорил об этих других богах, а особого смысла в догадках на этот счет нет. Возможно, таким образом он, как позже Эпикур, пытался найти место для богов народных верований в рамках рациональной натурфилософии. Он мог иметь в виду и другие элементы, «потомков воздуха», как он их называл. В народном сознании они уже связывались и отождествлялись с боже-ствами: земля-Гея была богиней, воде соответствовал Океан, а огню — Гефест. Судя по тому, что Анаксимен говорит о небесных телах, маловероятно, что он считал их божественными существами.

Имеется также свидетельство, что Анаксимен проводил ту же самую аналогию между функцией воздуха во всей Вселенной и функцией воздуха в человеке, то есть его душой. На это может указывать один пассаж у Аэтия, который выглядит так, будто представляет собой прямую цитату из Анаксимена, хотя в последнее время это горячо оспаривается:

¹ Слова Цицерона (О природе богов, I, 10, 26): *aera deum statuit eumque gigni*. Это примечательная ошибка, но нет ни малейшего сомнения, что для Анаксимена воздух как *arche* существовал во все времена. Возможно, Цицерон в какой-то степени спутал сам первоначальный воздух и θεοὺς καὶ θεῖα, которые возникают из него.



Аэтий, I, 3, 4, В 2: Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, утверждал, что начало сущих вещей — воздух, ибо из него все рождается и в него вновь уничтожается. «Как душа наша, — говорит он, — будучи воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» («воздух» и «дыхание» (здесь) употребляются синонимически)¹.

Вероятно, невозможно определить, в какой мере этот текст содержит слова самого Анаксимена², тем не менее Феофраст и его эпитоматоры, видимо, сами считали, что оно достаточно близко передает их, так что нет серьезной причины сомневаться, что это предложение верно передает его доктрину. Бёрнет, который признает этот фрагмент, возможно, способствовал его отвержению позднейшими критиками, ибо говорит (EGP, 75), что этот пассаж представляет собой «ранний пример аргумента от микрокосма к макрокосму и тем самым обозначает начало интереса к физиологическим вопросам». Керк приводит тот же самый факт как довод

¹ Пер. А. Лебедева незначительными изменениями.

² Райнхардт, Виламовиц, Жигон и Керк считают, что оно настолько изменено, что его смысл искажился. Кранц, Нестле (ZN, 319, Anm. 1) и Прехтер (Ueberweg, 51; другую ссылку можно найти у Керка — HCF, 312) признают этот фрагмент подлинным. Властос (AJP, 1955, 363 с п. 55) полагает: «Хотя многие формулировки этого фрагмента сомнительны, у нас нет веской причины сомневаться, что он пересказывает аналогию, приведенную самим Анаксименом». В особенности вызывают возражения слова *σὺκράτει*, *κόσμος* и *πνεῦμα*. То, что слово *κόσμος* в смысле «миропорядок» вошло в употребление лишь в более позднее время, возможно, хотя, если кто-то пожелает, подобно Нестле, использовать этот пассаж как свидетельство противоположного, доказать, что он ошибается, будет трудно. То же самое относится к слову *πνεῦμα*, которое попадает под подозрение как имеющее налет стоицизма. Если это так, примечание доксографа, что *ἀήρ* и *πνεῦμα* используются здесь синонимически (Анаксименом?), достаточно любопытно. Об использовании слова *κόσμος* см. ниже, с. 373.

против подлинности фрагмента: «Параллель между человеком и космосом впервые открыто проводится в медицинских теориях V в.» (HCF, 312). Не говоря о том, что последний довод находится в опасной близости к *petitio principii*, предположение о близости между душой человека и всепроникающим космическим божеством имеет не больше отношения к возникновению физиологической и медицинской наук, чем возможное предположение Фалеса, что влага является жизненным началом (см. выше, с. 161). Это прежде всего религиозная догадка, но не та, которая была обращена к наследникам олимпийского пантеона Гомера, а та, что, видимо, в особенности относилась к религиозному брожению, которое затронуло различные слои населения в VI в. до н. э. и положило начало священной поэзии, известной как орфическая. Распространителей *teletai* Орфея волновала в религиозной сфере та же самая проблема отношений между Единым и Многим, которая, в иной форме, занимала милетских философов. В обеих формах эта проблема представлялась людям VI в. насущной¹. Далее, если мы должны полагаться на априорные причины, выведенные из тогдашнего интеллектуального климата (а именно этого хотели бы от нас скептики), нет необходимости отрицать, что Анаксимен проводил аналогию между микрокосмом и макрокосмом, которая прямо приписывается ему здесь и в любом случае представляет собой возможное следствие того простого факта, что Анаксимен рассматривал воздух как: а) *arche* и нечто божественное, и б) материал души человека^{2*}.

¹ Ср.: Guthrie. *Greeks and their Gods*, 316 и *Harv. Theol. Rev.* 1952, 87–104.

² В комм. к гиппократовскому трактату «О природе человека», I (VI, 32 Littré) Сабин (современник Галена) писал: οὐτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὡσπερ Ἀναξίμενης. Ср. также Филопон. In *De An.*, 9. 9 Hayduck (DK A 23): οἱ δὲ ἀερίαν [sc. τὴν ψυχὴν] ὡσπερ Ἀ. καὶ τινες τῶν Στοϊκῶν. Возможно, Анаксимен был вклю-

6. КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

В области космогонии и космологии Анаксимен едва ли мог соперничать с комбинацией логического мышления и смелого воображения, которая была отличительной чертой Анаксимандра. Он был в некотором смысле более наивен. Как космос Анаксимандра был окружен *apeiron*, так космос Анаксимена — воздухом, который, как мы только что видели, в отрывках, претендующих на статус цитат или почти цитат, также именуется «дыханием» (*пневма*). Подозрения в стоическом влиянии уменьшаются, когда мы узнаем, что, согласно Аристотелю, пифагорейцы описывали вселенную как вдыхающую из «безграничной *пневмы*» за ее пределами¹. Это наводит на мысль, что, как подразумевает аналогия с душой, для Анаксимандра мир был живым и дышащим.

Сообщается (Строматы, III, А 6) — хотя никаким дальнейшим объяснением нас не удовлетворяют, — что Земля появилась раньше всех прочих частей космоса и была порождена, конечно же, сжатием воздуха. О ее форме и местоположении говорится следующее:

(а) Строматы, А 6: «Он говорит, что в процессе „взвешивания“ из воздуха первой возникла Земля, весьма плоская, а потому вполне естественно, что она плавает по воздуху».

(б) *Ипполит* (А 7): «Земля плоская и оседлала воздух».

(в) *Аэтий* (А 20): «Анаксимен: Земля столообразна».

(г) *Аэтий* (А 20): «Анаксимен: Земля сидит верхом на воздухе вследствие такой формы».

чен в число *ἕτεροί τινες*, о которых говорит Аристотель в трактате «О душе» (405a21): *Διογένης δὲ ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα [sc. τὴν ψυχὴν εἰοικασίην ὑπολαβεῖν]*.

¹ См. ниже, с. 475. — Аристотель также упоминал это дыхание мира в своей утерянной книге о пифагорейцах (fr. 201 Rose). Об этой пифагорейской доктрине см.: *Baldry*. CQ, 1932, 30f.

(д) *Аристотель*. О небе, 294b13 (А 20): «Анаксимен, Анаксагор и Демокрит причиной неподвижности Земли считают ее плоскую форму. Благодаря ей, дескать, Земля не рассекает находящийся под ней воздух, а запирает его; наблюдение показывает, что это свойство плоских тел вообще (кроме того, плоские тела благодаря упору обладают устойчивостью и выдерживают напоры ветра). Таким же точно образом, по их словам, Земля запирает своей плоскостью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен под всем своим подземным скопом — нечто подобное происходит с водой в клепсидрах. При этом они приводят много фактов, доказывающих, что запертый и неподвижный воздух способен выдерживать большую тяжесть»¹.

Идея Анаксимандра, что Земля парит в центре вселенной, лишенная опоры, просто вследствие своего *расположения* в центре, оказалась слишком смелой для его друга и преемника, и тот возвратился к гипотезе Фалеса о материальной опоре.

Поскольку Земля образовалась первой, небесные тела возникли из нее, и хотя те из них, что доступны нашему взору, теперь состоят из огненной субстанции, они все ведут свое происхождение от земной стихии.

(а) *Строматы*, А 6, продолжение (а) выше: «И Солнце, и Луна, и прочие звезды берут начало и происходят из Земли. Так, он утверждает, что Солнце — это Земля, но только от стремительного движения она еще и презрительно нагрелась»².

(б) *Ипполит* (А 7): «Светила произошли от Земли вследствие того, что из нее вздымается испарина; когда испарина разрежается, рождается огонь, а из возносящегося вверх огня сгущаются светила. В пространстве светил имеются также землистые образования, которые круговращаются вместе с ними».

¹ Пер. А. Лебедева.

² Чтение нескольких последних слов сомнительно, но это едва ли затрагивает смысл.

(в) *Аэтий* (А 14): «Анаксимен: звезды огненной природы, но включают в себя¹ также и некоторое число земляных тел, которые круговращаются вместе с ними, оставаясь невидимыми»².

(г) *Аэтий* (А 15): «Анаксимен: Солнце плоское, как лист».

Теория происхождения небесных тел от Земли, так, что даже «Солнце — это Земля», показывает, по меньшей мере, насколько сознание Анаксимена намеренно освободилось от любых религиозных предубеждений; но этой теории не хватает убедительности объяснения Анаксимандра. Его теория «разделения» допускала одновременное возникновение обеих крайностей — огня и влажной земли. В таком случае испарение и высушивание, которым приписывались все остальные аспекты космоса, включая животную жизнь, были бы легко объяснимы воздействием окружающего со всех сторон огня на холодный влажный центр, в то время как в системе Анаксимена сам огонь, по-видимому, происходит от земли путем испарения, что трудно объяснить. Почему мы должны непременно полагать, что первым результатом движения воздуха явилось сгущение части его в землю и что разрежение, порождающее огонь, должно быть лишь вторичным результатом влаги, исходящей от земли (и таким образом очевидно еще раз проходить через стадию невидимого атмосферного воздуха), наши отрывочные источники не позволяют нам сказать.

¹ Слово *περίεχει* несколько неясно, но, особенно ввиду пассажа Ипполита, едва ли может означать (как полагал Целлер), что каждая звезда заключает в себе земляное ядро. Возможно, звезды «окружают» земляные тела, как воздух *περίεχει* мир, т. е. все земляные тела несколько ближе к центру, чем звезды. Это было бы необходимо, если бы Анаксимен подразумевал, что эти тела вызывают затмения. (Слова *ἄστρα* и *ἄστέρεις*, конечно же, используются здесь в смысле небесных тел вообще.)

² Пер. А. Лебедева.

Весьма вероятно, что Анаксимен, дойдя до своей блестящей и плодотворной гипотезы в целом — гипотезы о сгущении и разрежении, не уделил большого внимания разработке своей системы в подробностях. Если это так, то, учитывая истоки мировоззрения милетских мыслителей, можно ожидать, что Анаксимен представит что-нибудь, более тесно связанное с мифическими космогониями, предшествовавшими им. Вероятно, именно это и произошло. Выводить происхождение всех небесных тел от Земли кажется необычным и оригинальным, но в «Теогонии» Гесиода (126–127) «Гея же прежде всего родила себе равное ширью Звездное Небо, Урана, чтобы точно покрыл ее всюду».

Поскольку в учении Анаксимена отсутствовали странные Анаксимандровы трубки из тумана, ему нужно было искать другое объяснение затмений, и многие современные исследователи полагают, что именно по этой причине в небе появились невидимые земляные тела. Если так, то это был полезный шаг со стороны мыслителя, которому, как правильно заметил Болль, астрономия в целом обязана очень малым. Это, однако, всего лишь догадка¹.

Солнце, говорил Анаксимен, плоское, подобно листу (*Аэтий*, А 15), и оно и другие небесные тела «оседали» воздух вследствие своей плоской формы, в точности, как Земля (*Ипполит*, А 7). Существует, однако, примечательный обособленный фрагмент у Аэтия (А 14), в котором Бёрнет и другие обоснованно увидели некое искажение:

¹ Керк (KR, 156) считает, что невидимые земляные тела Анаксимен по ошибке «получил» от Диогена Аполлонийского, которому они также приписывались. Керк утверждает, что, в любом случае, предназначением этих небесных тел должно было быть объяснение метеоритов, а не затмений. Основанием для этого ему служит то, что именно с последней целью эти тела были введены Диогеном и что подобные тела постулировал Анаксагор, хотя он знал истинную причину затмений.

Анаксимен: звезды прибиты к кристаллическому (или ледообразному) своду наподобие гвоздей. А некоторые считают, что звезды — это листья из огня подобно рисункам¹.

Что бы ни означали последние два слова (созвездия — Большую Медведицу, Орион и остальные?), теория, что небесные тела — это «листья из огня», определенно принадлежит Анаксимену, а утверждение, что благодаря плоской форме небесные тела поддерживаются ветром в своих круговращениях, несовместимо с предположением, что они прибиты к твердому, кристаллическому своду. Некоторые ученые (например: *Heath. Aristarchus, 42f.*) предполагают, что Анаксимен был первым, кто провел различие между планетами и неподвижными звездами. Первые были «плоскими, как листья» и могли находиться в беспорядочном движении, вторые же прибиты к вращающейся внешней окружности, или куполу Вселенной. С этой точки зрения сообщение Аэтия (А 15), что «светила совершают повороты, отбрасываемые вспять сжатым и сопротивляющимся воздухом», будет относиться только к планетам².

Существуют явные возражения против приписывания Анаксимену кристаллических небес. Анаксимен связывал твердость с холодом, а разреженность с теплом (В 1); а если огонь «возносится вверх» и становится звездами на внешней границе Вселенной, трудно понять, как воздух в той же самой области становится замерзшим телом. Но досадно большие пробелы в на-

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями.

² Хит полагает, что τροπαί относится к вращениям планет по их соответствующим орбитам, но не к солнцестояниям, и высказывает догадку, что последнее значение могло быть выведено из оригинального текста (*Аэтий, II, 14, 3*) чтением ἐνίους (sc. ἀστέρας) вместо ἐνιοί (несмотря на то, что непосредственно перед разбираемым словом идет ἄστρα среднего рода — трудность, которую Хит не упоминает).

шем знании мешают нам понять, как здесь работал ум Анаксимена, и, при более общем рассмотрении, мысль, что не существует особой причины, почему Феофраст или позднейший доксограф неоправданно приписал Анаксимену упомянутую выше идею, наводит нас на дальнейшие размышления о слове *κρυσταλλοειδής*. Риск контаминации с одной из излюбленных ими школ мысли невелик, ибо сферы интересов пифагорейцев, Аристотеля и стоиков были далеки от того, что могло бы описываться данным словом. Начиная с Аристотеля и тех, кто последовал за ним, а возможно, и многих до него, небо состояло из чистого невидимого огня или эфира. Идея твердой, кристаллообразной небесной сферы или сфер, столь близкая астрономам и поэтам Средневековья и Возрождения¹, была нетипична для греческой мысли, и там, где она все-таки встречается, она несколько ставит в тупик. Общее устройство космоса оставалось тем же, что у Анаксимандра: Земля в центре с водой под ней, воздух, или туман вокруг нее и огонь, включая небесные тела, занимающий самую дальнюю от середины область.

Однако существуют указания, что и Парменид, и Эмпедокл сочетали это устройство с приписыванием мирозданию твердой окружности. Мы читаем в «Пути мнения» Парменида, что «то, что объемлет» его загадочные небесные венцы «и окружает наподобие стены, — твердое, под ним — огненный венец». Мы не только не достаиваемся дальнейших объяснений, но немного дальше Аэтий говорит, что «выше всего расположен окружающий все эфир», и в кратком обзоре описаний небес Аэтий относит Парменида к тем, кто утверждает, что небо состоит из огня. К сожалению, до нас точно так же не дошел подлинный фрагмент поэмы Эмпедокла, где обсуждается этот пункт, но, снова со-

¹ Которые, по всей вероятности, переняли ее у арабов: см.: Dreyer. *Planetary Systems*, 289.

гласно Аэтию, Эмпедокл считал, что сам огонь обладает способностью «замерзания», или затвердения. Лактанций (чьим источником был Варрон) описывает небо Эмпедокла как *aerem glaciatum*, а версия «Стромат» заключается в том, что огонь занимает пространство под свертыванием (πάγος) воздуха, — параллель с расположением «огненного венца» у Парменида¹.

В таком случае, возможно, что здесь Анаксимен предвосхитил Эмпедокла, хотя трудно понять, как он мог согласовать такой взгляд со своим общим отождествлением тепла с «разреженным и неплотным». Имеется, однако, и другая возможность. По крайней мере, в позднем греческом слово «кристаллический» совершенно не обязательно должно было подразумевать твердость льда или стекла, и нет необходимости считать, что сам Анаксимен, если он использовал это слово, либо кто-то другой, кто впервые употребил его, чтобы объяснить то, что нашел у Анаксимена, желали передать это значение. Авторам медицинских трактатов, таким как Цельс и Гален, хрусталики глаза были известны как «кристаллическая влага», или, по-латыни, *gutta humoris*. Это слово несколько раз встречается в книге Галена «О назначении частей человеческого тела», и в одном месте Гален пишет, что эта стекловидная жидкость окружена «чистой влагой, подобной той, которая имеется в яйцах». Это находит близкую параллель у Цельса, который пишет, что жидкость, называемая греками *κρυσταλλοειδής*, является *ovi albo similis*².

Такое использование термина в физиологическом контексте для обозначения вязкой прозрачной жидкости, «похожей на белок яйца», позволяет, по крайней

¹ Аэтий II, 7, 1 (= Парменид, А 37), II, 11, 4 (А 38); II, 11, 2 (Эмпедокл, А 51), ср. А 60 и Аристотель. Проблемы, 937a14; Лактанций в А 51 Эмпедокла; Строматы, А 30.

² Гален. О назначении частей человеческого тела, X, 4 (т. II, 70.9 Helmreich), Цельс, VII, 7, 3 (280.2 Daremberg).



мере, допустить, что Анаксимен следовал своему современнику и товарищу Анаксимандру, считая, что мир окружен не твердой и стеклообразной субстанцией, а прозрачной оболочкой. Поскольку в отношении Анаксимена мы даже больше, чем в случае с Анаксимандром, можем быть уверены, что он считал мир живым и дышащим существом, весьма вероятно, что он также использовал физиологические аналогии при описании его возникновения и структуры. Слово ἦλος, обычно означающее «ноготь», в позднем греческом несколько раз встречается в значении бородавки или другого вида затвердения на коже¹.

Анаксимандр, со свойственной ему интеллектуальной смелостью, представлял, что небесные тела выполняют полные обороты, движимые расположенной в центре Земли как выше, так и ниже ее в своих кольцах, которые представляют собой отрезки сегменты рассеченной сферы. Анаксимен возродил идею, что небесные тела двигаются только вокруг Земли, но не под ней. На этот счет есть следующие свидетельства.

(а) *Ипполит* (А 7): «Светила, по его словам, движутся не под Землей, как полагали другие, а вокруг Земли, как если бы вокруг нашей головы поворачивалась войлочная шапочка. Солнце прячется не потому, что заходит под Землю, но потому, что скрывается за более высокими сторонами Земли и удаляется от нас на большее расстояние»².

(б) *Аэтий* (А 14): «По мнению Анаксимена, звезды вращаются не под Землей, а вокруг нее».

Ввиду вышеупомянутого можно добавить следующий пассаж из Аристотеля, где Анаксимен не упоминается по имени.

¹ Для справки см.: *Guthrie*. CQ, 1956, 40–44, где предположения, выдвинутые здесь, излагаются подробно с дополнительными свидетельствами.

² Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

(в) *Аристотель*. Метеорологика, II, 354a27: «Многие из старинных исследователей небесных явлений (метеорологов) были убеждены в том, что Солнце движется не под Землей, но вокруг ее северной части, а исчезает и творит ночь оттого, что на севере Земля возвышается»¹.

В случае со звездами, подобными рисункам, и с шапочкой, которая вращается вокруг головы, пристрастие Анаксимена к незамысловатым бытовым сравнениям нельзя назвать очень полезным².

Однако Анаксимен определенно отступает от прогрессивного взгляда Анаксимандра к более примитивной точке зрения, что Вселенная фактически представляет собой скорее полусферу, чем сферу. По рассказам мифографов, когда Солнце садится на западе, оно проходит по опоясывающему Землю потоку Океана в золотой ладье и снова восходит на востоке³. Под Землей находится масса сжатого воздуха, форма и объем которого никогда не назывались, и если он выполняет свою работу по поддержке Земли таким образом, как это описывал Аристотель, Земля будет достигать окружности космоса, практически не позволяя небесным телам проходить под ней. Насколько точно теория, что

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Те, кто желает воспринимать вращающуюся шапочку более серьезно, найдут о ней кое-что в книге Х. Бергера (*Gesch. d. wissenschaftlichen Erdkunde d. Griechen*, 79). Тайхмюллер находит нечто значимое в том обстоятельстве, что древние, подобно ученикам некоторых частных школ, носили свои шапочки на затылке (см.: *Heath*. *Aristarchus*, 41). Тайхмюллер не говорит, что обычно они были очень большими. Именно идея движения делает это сравнение столь странным. Может ли *πλίλιον* означать тюрбан, а *στρέφεται* — «обмотан» вокруг головы? Во времена Анаксимена в Милете могли носить тюрбаны, как их носили в более поздние эпохи, прежде чем Турция стала республиканской и вестернизированной.

³ У. Хельшер (*Hermes*. 1953, 413), основываясь на мнении Ф. Боля (*Zeitschr. f. Assyr.* 1914, 361, Anm.), пишет, что идея движения... Солнца и Луны вокруг Земли, а не под ней — вавилонская.

светила исчезают из вида за более высокими участками земной поверхности на севере, была согласована с наблюдениями — остается только гадать, и по этому поводу велось много споров. Но в одном астрономическом пункте Анаксимен превзошел Анаксимандра, ибо сообщение Ипполита (А 7), что, согласно Анаксимену, «звезды не греют из-за удаленности на большое расстояние», показывает, что последний отказался от странной доктрины, что звезды ближе к Земле, чем Солнце¹.

7. МЕТЕОРОЛОГИЯ

В своем описании метеорологических явлений Анаксимен следовал Анаксимандру, по-видимому, настолько строго, насколько позволяли различия в их взглядах на основные мировые процессы. Воздух в быстром движении, то есть ветер, уже слегка сгущен, и его дальнейшее сгущение порождает облака, дождь, снег и град. Гром и молния у Анаксимена, как и у Анаксимандра, возникали в результате разрыва облака силой ветра, и Анаксимен, по всей видимости, полагал, что фосфоресценция в море может служить некоторого рода параллелью молнии (*Ипполит*, А 7; *Аэтий*, А 17). Он также считал теперь радугу не лучезарной богиней Иридой, а всего лишь следствием воздействия солнечных лучей на плотно сжатый воздух, который предстает в разных цветах, в соответствии с тем, преобладает солнечное тепло или облачная влага (А 18). Анаксимен также время от времени наблюдал радугу при полной луне. По поводу его мнения о землетрясениях мы читаем у Аристотеля:

¹ Эту доктрину воскресил один только Левкипп (D. L. IX, 33), который также говорил о наклонении Земли к югу, объясняя таким образом затмения!



«Анаксимен говорит, что увлажняясь и высыхая, земля покрывается трещинами, и, когда расколотые таким образом возвышенности рушатся вниз, вот тогда и происходят землетрясения. Поэтому землетрясения бывают во время засухи, а также во время ливней. В засуху, как было сказано, земля трескается от высыхания, но может рассесться земля, переувлажненная дождем»¹.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на скудость письменных источников, не требуется богатого воображения, чтобы составить представление об Анаксимене как о цельном характере, которое и мы можем позволить себе изложить в этом заключении. Живая образность, которая ему приписывается, позволяет предположить, что он интересовался повседневными занятиями своих современников и проявлял в этом большую наблюдательность. Он также внимательно наблюдал более поразительные и красочные явления природы, хотя, возможно, не в той настойчивой и скрупулезной манере, которая отличает типичного ученого. Воздух «сбивается», подобно войлоку, Земля напоминает Анаксимену стол,двигающиеся по кругу Солнце и Луна — листья, кружащиеся в ветровых потоках, звезды, возможно, уподобляются у него ногтям, заклепкам или бородавкам. Анаксимен вспоминает фосфоресцирующее свечение, которое струится от лопасти весла, когда оно поднимается из воды, и тусклые цвета, которые он видел («но не часто») при свете полной луны. Как у истинного ионийца, у Анак-

¹ Аристотель. Метеорологика, 365b6. Пер. Н. Брагинской. — Если сообщение Аммиана Марцелина (XVII, 7, 12, DK A 28) в самом деле относится к Анаксимандру, здесь мы также видим близкое сходство между теориями учителя и ученика. Но более вероятно, что единственная рукопись, которая вместо этого содержит имя Анаксимена, сохранила верную атрибуцию.

симена свобода мысли настолько мало сдерживалась каким бы то ни было чувством благоговения, что он мог сравнивать небесный купол с войлочной шапочкой и использовать при этом уменьшительную форму. Систематизируя без каких-либо ограничений, его интеллект оставляет последующие эпохи в долгу перед собой, натолкнувшись на гениальную идею, что если мир возник из единой субстанции, его изменения могут быть лишь следствием ее большего или меньшего количества в данном месте. Сгущение и разрежение служат универсальной разгадкой становления и изменения, и хотя Анаксимен был слишком нетерпелив, чтобы посвятить себя детальному осмыслению и исследованию этих процессов, что могло бы вызвать к жизни более полную и последовательную космологическую систему, его основная идея сохраняет свое значение и приносит плоды.

Религия не особо привлекала Анаксимена. Возможно, боги существуют; если это так, они должны быть подобны всему остальному, что образовалось из воздуха, который, в конце концов, одушевлен (что еще может означать его вечное, беспричинное движение?) и проявляется в нас самих как *psyche*. Именно последняя сразу же объединяет и одушевляет все тело. Такой человек, как и его коллеги-ионийцы (и как более поздний светский мыслитель ионийского происхождения — Демокрит), должен был принимать это как факт природы. Подобное же убеждение могло лежать в основе надежды мистика, но перед лицом других свидетельств об Анаксимене мы не можем приписывать ему, как делают некоторые¹, мистические наклонности.

¹ «В этом физике говорит еще также и мистик» (Joel K. Gesch. d. ant. Philos. 270).



V. МИЛЕТЦЫ: ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Чтобы кратко суммировать главные характерные черты милетских философов и наследство, которое они оставили позднейшей греческой мысли, нужно вспомнить три основных момента. Натурфилософия милетцев была рациональной, эволюционной, гилозоистской.

(а) Сколь бы необходимо ни было сознавать сохраняющееся воздействие мифологических представлений и способов мышления, об этом уже было сказано достаточно, и это не должно уводить нас в сторону, если в своем резюме мы делаем основной упор на революцию в осмыслении человеком мира и его истории, которую вызвал чисто рациональный подход представителей милетской школы. Иными словами, это означает, что причины, действовавшие вначале, следует относить к тому же виду, что и те, действие которых мы наблюдаем сейчас. Если мы читаем у Гесиода о порядке веков в истории человечества: героический, серебряный, золотой век, затем идем еще дальше, к правлению Кроноса и старших богов, и наконец непосредственно к самому рождению богов от брака Неба и земли, неизбежно создастся впечатление, что по мере того, как мы уходим все дальше в прошлое, мир становится все меньше похож на привычный для нас и управляется силами другого рода. Несомненно, что до Гесиода и еще долго после него многие объясняли божественным вмешательством даже современные события, которые мы непременно отнесли бы на счет чисто естественных причин. Но возьмем какой-нибудь пассаж из «Теогонии», скажем, битву Зевса и его союзников с титанами. Сражающиеся метают огромные скалы, земля и леса на ней охвачены огнем, боги и титаны сталкиваются и громко вопят, земля и море вздымаются и ки-

пят. Небеса содрогаются и стонут и Олимп сотрясается у своего основания. Оружие Зевса — гром и молнии, пламя и громовые стрелы, и вся природа бьется в судорогах, прежде чем враги Зевса — титаны — будут побеждены и заперты в Тартаре глубоко под землей. События тех дней или времени, когда Прометей похитил огонь, были событиями другого порядка, они относились к иному виду, чем те, что происходили в Бетии, где жил сам Гесиод, или в мире тех, кто пришел после него.

Тем не менее, вплоть до возникновения в Милете более научного взгляда на мир, альтернативного объяснения прошлого не существовало. Аристотель, который не испытывал теплых чувств к «софизмам» мифологии, ясно указывает, что с Фалесом возник новый дух, достойный уважения со стороны людей разума. Туман мифа, окутывавший начало мира и жизни, рассеялся необычайно быстро. Вместо него мы находим удивительно успешную, если принять во внимание все обстоятельства, попытку распространить на прошлое, вплоть до самых истоков, действие привычных природных процессов, таких как конденсация влаги. Формирование мира стало чисто естественным событием, из которого было исключено столкновение сверхъестественных сил, даже если мы признаём, что способы, какими, как ранее представлялось, действовали эти силы, оказывали определенное влияние на механизмы естественных причин, в терминах которых теперь рассуждали эти люди. Мы, возможно, склонны недооценивать удивительную полноту триумфа ионийцев, потому что, благодаря им самим, их посылка быстро стала общепринятой посылкой всех наук, то есть гипотезой о том, что, по словам Генри Франкфорта, «за хаосом наших ощущений лежит единый порядок, и более того, мы способны понять этот порядок». Тем не менее, как справедливо отмечает Франкфорт, действовать



в то время на основе этой гипотезы означало с нелепым безрассудством следовать ничем не доказанному предположению.

(б) Космогонии описывают происхождение мира либо путем творения, либо путем эволюции. Можно сказать, что, за возможным исключением орфических идей, которые никогда не пользовались широкой поддержкой, на всем протяжении античной истории греками обсуждалась только эволюционная концепция происхождения мира. Воспитанные в религиозной традиции иудеев, мы привыкли связывать слово «эволюция» с научным мировоззрением Дарвина, но в Греции ранние мифологические повествования сами принадлежали к эволюционному типу. В отличие от Яхве, греческие боги не создали мир, и милетцы, настолько, насколько они мыслили в эволюционном ключе, оставались в рамках более ранних представлений, хотя и очищали их от мифологической оболочки. Мифология также говорила о начальной стадии беспорядка — когда, как мы уже отмечали, земля и небо были смешаны друг с другом в «единой форме» — из которой постепенно возник существующий миропорядок. Мифы описывали эту эволюцию с помощью образов брака и порождения персонифицированных элементов, философы объясняли ее естественными причинами; никто не считал ее *творением* — действием изначального бога, находящегося вне изначальной материи, отличной от него, и действующего на нее. Рассуждая с иной точки зрения — точки зрения христианина и платоника, — Августин, указав, что Анаксимен принимал существование богов, считает нужным объяснить, что тем не менее они не сотворили воздушную субстанцию мира, но, фактически, произошли от нее.

Из этого следует, что ни составители теогоний, ни милетские философы не принимали идею замысла (*τέχνη*) как объяснение миропорядка.



Это имело чрезвычайно важные последствия для философии, однако они стали очевидны не сразу. В настоящее время идея, что природа сама обладает творческой способностью, удовлетворяет наш разум, а под природой (φύσις) понимается реальная материальная субстанция — то, из чего состоит мир, — которая считается живой и потому способной вызывать изменения, субъектом которых выступает она сама. Милетцы выражали этот факт, говоря о природе не только как о воде, воздухе или безграничном, но и как о божестве или божественном. Но мысль не могла остаться удовлетворенной этой концепцией. Более поздние философы разочаровались в ней и стремились в той или иной степени разделить идеи жизни и материи и рассматривать их как относящиеся к различным сущностям. Анаксагор, живший во времена Перикла, стал первым, кто ясно выделил Ум как то, что упорядочило вселенную в начале, провозгласив, что он полностью отличен от материи¹. Казалось бы, это содержит более чем намек на сознательный замысел, тем не менее мы хорошо знаем, как громко жаловались Сократ и его последователи Платон и Аристотель на то, что, располагая в начале Ум, Анаксагор вообще не прибегает к нему, когда дело доходит до разработки последующих процессов, посредством которых возник мир, но, в точности как остальные, ссылается на чисто механические причины.

Диоген Аполлонийский, младший современник Анаксагора, ненадолго восстановил единство материи и духа в единой живой субстанции, которой для него, как ранее и для Анаксимена, был воздух. Возможно, под влиянием Анаксагора, Диоген подчеркивал разумные свойства этого божественного элемента, вплоть до того (fr. 3), что без его разума вселенная не смогла бы прийти в свое нынешнее упорядоченное состояние, когда

¹ Μέμεικται οὐδενὶ χρήματι (fr. 12).

все — лето и зима, ночь и день, плохая и хорошая погода — удерживается в своих должных границах; и если вы поразмыслите, добавляет он, то увидите, что все прочее также устроено наилучшим возможным образом. Диоген заходит, кажется, уже далеко; тем не менее для него, как и для милетцев, разум все еще остается лишь атрибутом первичной материи, которая сама является субъектом эволюционного процесса. Мы еще не дошли до подлинной идеи творения, которой Платон придавал такую важность и которая с самого начала располагает божественного Мастера и его материал отдельно и независимо друг от друга.

В действительности, влияние ионийской традиции шло в другом направлении. Когда все труднее и труднее стало сохранять идею божественной порождающей силы, присущей самой природе, а идея искусства, или замысла, исходящего из ума независимого существа, еще не составляла ей серьезной конкуренции, в качестве первопричины обнаружилась единственная возможная альтернатива: случайность или слепая, нерассуждающая необходимость. Это были причины, выдвинутые атомистами, в которых ионийское преемство находит свое логическое завершение. Силы природы действуют слепо, без какого-либо сознательного стремления к определенной цели, и от взаимодействия этих сил случайно возникает космос. Эмпедокл также учил, что космос, включая растительную и животную жизнь, возник путем случайного взаимодействия четырех основных субстанций.

За философию, которая превозносила в качестве первопричины «природу», действующую чисто механическим и лишенным цели способом, и рассматривала разумный замысел как что-то вторичное по времени и по значению и действующее только на человеческом уровне, в V в. ухватились противники традиционных религиозных взглядов, морали и законов, угрожая рас-

пространить свое влияние далеко за пределы натурфилософии. Для Платона, унаследовавшего свои моральные идеи у Сократа в начале IV в., эта философия представляла духовную опасность, и он употребил все свои интеллектуальные силы на противостояние ей. Мы подробно рассмотрим это противостояние позже, пока же, поскольку позиция, столь ненавистная Платону, несомненно, берет свое начало у ранних ионийских философов, мы можем бросить взгляд на то, как сам Платон описывал ее, и держать это описание в памяти, продвигаясь вперед.

Некоторые учат [пишет Платон в «Законах» (X, 889A)], что, по-видимому, величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой и случаем, а менее важные — искусством. Искусство получает из рук природы великие и первичные ее творения уже в готовом виде; оно обрабатывает и ваяет лишь то, что менее важно, — это все мы и называем его произведениями... Выразусь еще яснее: огонь, вода, земля и воздух — все это, как утверждают, существует благодаря природе и случаю; искусство здесь ни при чем. В свою очередь из этих [первоначал], совершенно неодушевленных, возникают тела — земля, солнце, луна и звезды. Каждое из этих [первоначал] носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу... Словом, все необходимо и согласно судьбе смешалось путем слияния противоположных [первоначал]; так-то вот, утверждают они, и произошло все небо в целом и все то, что в нем, а также все животные и растения. Отсюда будто бы пошла и смена времен года, а вовсе не благодаря уму или какому-нибудь божеству либо искусству: они учат, повторяю, будто все это произошло благодаря природе и случаю. Искусство же возникло из всего этого позднее; оно смертно само и возникло из смертного позднее, в качестве некой забавы, не слишком причастной истине...¹

¹ Пер. А. Егунова.

(в) Говоря об эволюционном характере природы, как ее видели милетцы, было необходимо также подробно остановиться на их гилозоизме, поскольку эти два аспекта оказываются нераздельны. Остается только добавить, что вопрос, является ли жизнь неотъемлемым свойством материи, движущей причины, отождествляемой с движимым телом, и если да, то в какой степени, окажется путеводной нитью, проходящей через всю историю досократовской мысли. Для милетцев единство материи и духа в материальной субстанции, такой как воздух, было положением, которое не вызывает сомнений и не требует аргументации или защиты. Как правильно заметил Аристотель, милетцы были весьма довольны собой. Противоречия такой концепции сделались очевидными лишь постепенно, и некоторую неясность у преемников милетцев, например у Гераклита, можно объяснить тем, что материя и дух все сильнее и сильнее старались освободиться из пут, связывающих их воедино, но философы все еще полностью не осознали, в чем состоит проблема, равно как и то, что материю и дух необходимо разделить. Высшая точка была достигнута, когда Парменид заявил, что движение и изменение — невероятные и неприемлемые концепции. Тем, кто последовал за ним, необходимо было уйти от этого сбивающего с толку вывода, и их попытки сделать это привели не только к признанию множественности первичных субстанций вместо единой *arche* милетцев, но в конце концов и к гипотезе о движущей причине вне и выше субстанции физического мира.

▣ ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

История пифагореизма, возможно, самая противоречивая тема во всей греческой философии¹, и многое в ней должно остаться неясным. Для этого есть ряд веских причин, которые сами по себе небезынтересны. Данный предмет не только неясен, но и крайне сложен, и его сложность требует, чтобы вначале мы четко сформулировали, к чему именно стремимся, и очертили план кампании.

Допустимо ли давать общее описание пифагорейцев на этом раннем этапе нашего изложения? Пифагор был современником Анаксимена, но его школа существовала, а его доктрины развивались в разных направлениях на протяжении последующих двухсот лет. Лишь немного можно с определенностью приписать самому основателю, и многие пифагорейские учения связаны с именами философов конца V и начала IV в. Однако

¹ Никто не может заявить даже, что он измерил то, что современный ученый безрадостно назвал «бездонной ямой» исследований пифагореизма. В любом случае, рамки настоящего труда не позволяют нам войти во все подробности и принять участие в каждой дискуссии.

не вызывает сомнения, что Пифагор положил начало новой традиции в философии, резко отличающейся по своим целям и доктрине, равно как и по внешней организации, от всего встречающегося до этого, и что начиная с его времени с этим новым течением необходимо считаться. Итальяское мировоззрение являет собой противоположность ионийскому, и на каждого отдельного философа, вероятно, влияла симпатия или антипатия к одному или другому. Сам Пифагор упоминается его современником Ксенофаном, а также Гераклитом вскоре после его смерти, и для того чтобы понять развитие мысли в V в., важно получить некоторое представление об основных чертах пифагорейского учения, о которых, несомненно, знали философы того периода.

На этом этапе нашего рассмотрения мы попытаемся обсудить лишь самый ранний период этой школы, оставив до хронологически более подходящего места развитие и размежевание пифагорейских учений, которые достигли кульминации у Филолая и Архита, а также использование ими последних математических и астрономических открытий. Мы, однако, сразу же столкнемся с той трудностью, что наши источники во многих случаях слишком неопределенны, чтобы позволить вынести решение относительно хронологической последовательности доктрин или их принадлежности определенному мыслителю. Кроме того, хотя расхождения случались и в рамках школы появлялись философы с ярко выраженным индивидуальным началом, пифагорейцам было свойственно сочетать прогрессивную мысль с огромным почтением к традиции. Все почитали основателя и заявляли, что принадлежат к его братству, и при всем разнообразии доктрин в основе пифагореизма лежало фундаментальное единство мировоззрения. Для историка философии важно понять, насколько возможно, дух и доктринальную основу этого мировоззрения, как оно существовало вплоть до времени Платона.

Недостаток этого понимания — серьезное препятствие в изучении самого Платона, на формирование мысли которого пифагореизм совершенно очевидно оказал решающее влияние. Этот доплатоновский пифагореизм можно считать в значительной степени единым. Мы будем, насколько и когда это возможно, отмечать новые тенденции и различия внутри пифагорейского движения, но было бы неразумным надеяться, учитывая отрывочность наших знаний, что их можно четко разделить по времени, чтобы рассматривать по отдельности раннюю и позднюю стадии. Лучшим подходом здесь будет тот, к которому был вынужден прибегнуть сам Аристотель во второй половине IV в. В целом он рассматривает идеи всех предшествующих поколений пифагорейцев как достаточно однородные для того, чтобы говорить о всех них вместе, но по ходу общего обсуждения он иногда упоминает или критикует какое-нибудь положение, приписывая его «некоторым» из этой школы или конкретному мыслителю, названному по имени. Учитывая нашу удаленность от того времени, мы едва ли можем надеяться сделать больше*.

Темнота, окружающая пифагорейцев, вызвана не только тем внешним обстоятельством, что, как и в случае с милетцами, большинство ранних письменных источников исчезло. Она тесно связана с характером самой школы. Пифагореизм по самой своей сути должен был создавать подобные трудности для более поздних толкователей, как, собственно говоря, и для большинства толкователей вне самого сообщества; и сводка трудностей, которые нас здесь ждут, будет отчасти сводкой некоторых характеристик самого братства. Таким образом, проблема характера свидетельств, всегда значимая на ранней стадии греческой мысли, приобретает здесь совершенно новую и повышенную важность.

Поэтому представляется наилучшим, во-первых, перечислить главные трудности, которые встают на

пути историка этой школы, во-вторых, вкратце указать источники и методы, имеющиеся в распоряжении ученых, чтобы преодолеть эти трудности, и только после этого попытаться, в-третьих, обрисовать наиболее интересные и важные положения и характерные черты школы. Если на третьей стадии окажется невозможным, не теряя ясности изложения, усложнять повествование непрерывным цитированием источников каждого нашего утверждения, то два предшествующих раздела, по крайней мере, обозначат процесс, посредством которого были получены результаты, а отсюда и степень доверия, которую они, вероятно, заслуживают.

I. ТРУДНОСТИ

С Пифагором побудительным мотивом философии перестает быть то, что в первую очередь двигало ионийцами: любопытство или техническое усовершенствование, — им становится поиск образа жизни, который позволяет установить правильные отношения между философом и вселенной. Позже Платон засвидетельствует этот хорошо известный факт. В «Государстве», осуждая бесполезность поэтов, он таким образом критикует Гомера (600В):

Но если не в государственных делах, то, быть может, говорят, что в частном обиходе Гомер, когда еще был в живых, руководил чьим-либо воспитанием, и эти люди ценили общение с ним и передали потомкам некий гомеровский путь жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяют среди остальных людей?¹

¹ Пер. А. Егунова.

В самом деле, Пифагор был религиозным и политическим наставником в не меньшей мере, нежели философом, и основал сообщество людей, давших обет воплощать его учение на практике. Сейчас нам необходимо отметить только два неизбежных следствия этого.

(1) В сообществе, которое является скорее религиозной сектой, чем философской школой, имя основателя окружено особым почетом. Обычно его если не обожествляют, то, по крайней мере, героизируют или канонизируют, а впоследствии память о нем тонет в тумане легенд. Это рано произошло с Пифагором. Геродот (IV, 95) рассказывает, как легенда связала его с фракийским Залмоксисом, который якобы был его рабом и учеником. Сам Геродот относится к этой истории скептически, и на самом деле Залмоксис, несомненно, был фракийским божеством. Когда Аристотель писал свой трактат о пифагорейцах, эти легенды уже получили широкое хождение. Цитаты из этой работы говорят, что у пифагорейцев было принято «чрезвычайно тайное» разделение разумных существ на три категории: богов, людей и подобных Пифагору. Аристотель также рассказывает истории, что Пифагор появился одновременно в двух местах, что когда его увидели обнаженным, то заметили у него золотое бедро, что когда он переходил через реку, раздался голос божества реки: «Приветствую тебя, Пифагор!», что он своим укусом убил змею, чей укус был смертелен, и так далее. Ему приписывали пророчества, и жители Кротона отождествляли его с Аполлоном Гиперборейским¹. О событиях жизни Пифагора у нас нет более ранних источников, чем Аристотель, и очевидно, что существование этих легенд бросает тень сомнения на другие аспекты традиции, которые сами по себе выглядят вполне достоверными.

(2) В религиозных школах особенно велико искушение не только почитать основателя, но и приписывать

¹ Аристотель, fr. 191–192 Rose, DK 14, 7.

ему лично все ее доктрины. Это «слово Учителя». Это не просто вытекает из благочестивого желания почтить его память, но связано с религиозным взглядом на истину, который пифагорейцы разделяли с приверженцами мистериальных культов. Пифагорейцы, без сомнения, были философами и делали научные открытия; но они рассматривали эти открытия во многом в том же свете, что и откровения, составлявшие важную часть посвящения в мистерии. Многие из их наиболее важных открытий были математическими, а в сознании греков всегда существовала тесная связь между математическими, астрономическими и религиозными теориями. Различные истории о пифагорейцах могут быть выдумкой, но само их появление показательно. Согласно одной из них, ранний пифагореец по имени Гиппас был сурово наказан за разглашение некоего секрета в геометрии или, по другой версии, за то, что приписал себе его открытие, вместо того чтобы отнести его к Пифагору. Иногда утверждается, что этим секретом была несоизмеримость диагонали квадрата с его сторонами. Но традиции секретности, как и традиции «сам сказал»¹, слишком сильны, чтобы поверить, как это предполагали в наше время, что разглашение порицали лишь потому, что открытие иррациональности было неудобным «скелетом в шкафу» у пифагорейцев. Сообщалось, что Гиппас или утонул в море, или был изгнан из школы и ему поставили памятник, как будто он умер². Там, где научные факты считаются частью тайного знания, возникает естественная тенденция предполагать, что все они были скрыты в изначальном откровении основателя.

Другой мотив современному уму, возможно, труднее понять. В античном мире считалось, что доктрина становится гораздо более авторитетной, если ее можно объявить не последним словом в данной области, а, на-

¹ См., напр.: Цицерон. О природе богов, I, 5, 10, D. L. VIII, 46.

² Ямвлих. О пифагорейской жизни, 88 et al., DK 18, 4.

против, почтенно древней. Это особенно относится к религиозным учениям, но никоим образом не ограничивается ими¹, и действительно из изучения пифагорейцев становится ясным, что четкого разграничения между «научным» и «религиозным» знанием не существовало. Явную параллель в религиозной сфере мы находим у орфических писателей, и поскольку религия, которой учил Пифагор, имела много общего с учением орфиков, эта параллель уместна. Все орфические сочинения ходили под именем Орфея, хотя их продолжали писать и после начала христианской эры. Согласно традиции, восходящей к V в. до н. э. (*Ион Хиосский*, DK 36 B 2), одним из тех, кто писал под этим именем, был сам Пифагор. Особенностью орфического учения было его, по-видимому, сознательное соперничество с Гомером, с чьей концепцией взаимоотношений между богом и человеком оно находилось в остром противоречии. Но для того чтобы успешно противостоять такой великой фигуре, пророк этого учения должен превосходить ее и древностью, и вдохновением. Орфей был сыном музыки и как аргонавт принадлежал к более ранней, героической, эпохе, о которой Гомер рассказывал, а не к позднейшей эпохе менее значительных людей, в которую жил сам Гомер.

(3) Помимо чудесных историй об основателе и распространении более поздних доктрин от его имени, очевидная трудность для историка состоит в уже упомянутой секретности. Как и в мистериальных культах, которые пифагореизм в некоторых отношениях напоминал, в нем также были свои тайны (*ἄρρητα*, или *ἀλόρρητα*). Аристотель говорит о них в уже цитировавшемся фрагменте (192), а его ученик Аристоксен, который был дружен с пифагорейцами своего времени, в своем

¹ Э. Франк отмечал, что склонность приписывать недавние открытия древней мудрости не ограничивалась религиозными школами, но была широко распространена во времена Платона (Plato u. d. sog. Pyth. 72f.).



труде о правилах воспитания писал, что, согласно пифагорейцам, «не всё следует открывать всем»¹. Исократ ироническим тоном замечает (Бусирис, 29), что тех, кто считает себя учениками Пифагора, больше почитают за их молчание, чем самых знаменитых ораторов почитают за их речи. Мы также можем процитировать здесь Порфирия — поскольку обычно писатели-неоплатоники готовы верить во все что угодно, то редкие выражения сомнения или скептицизма с их стороны особенно примечательны. Ямвлих, ученик Порфирия, с готовностью приписывает любую пифагорейскую доктрину самому Пифагору, даже когда в его источнике стояли «пифагорейцы». Однако Порфирий в своем жизнеописании Пифагора (гл. 19) пишет: «Что он говорил своим ученикам, никто не может сказать наверно, ибо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью». Эти слова весьма впечатляют, даже если они не были, подобно предыдущим предложениям, взяты у Дикеарха, что привело бы нас от неоплатонизма обратно в IV в.²

Ямвлих сообщает нам (О пифагорейской жизни, 72, 94), что Пифагор требовал от желающих вступить в его братство хранить пятилетнее молчание в течение их послушничества. Если это правда, значит знаменитое пифагорейское молчание было двух видов, ибо нельзя допустить, что приведенные пассажи относятся только к этому правилу послушания и не более того³. На довод, что эти источники должны ошибаться,

¹ *Wehrli*. fr. 43, D. L. VIII, 15. — Верли также приписывает Аристоксену предшествующую фразу о том, что вплоть до времени Филолая нельзя было узнать ни об одной пифагорейской доктрине.

² Делятт считал, что эти слова были взяты у Дикеарха (*Études*, 98, n. 1), но Верли исключает их из соответствующего фрагмента Дикеарха.

³ Некоторые, конечно, пытаются настаивать на последнем, но Риттер и Преллер (*Hist. Phil. Gr.* 55, n. a, p. 45) убедительно доказали необходимость различения.

потому что на самом деле огромная часть пифагорейских учений получила широкую огласку, не нужно долго отвечать. Легко допустить, что некоторые доктрины вызывали благоговение в сочетании с чувством, что их нельзя разглашать, еще долго после того, как религиозное правило молчания, наложенное основателем секты или культа, было нарушено; причем о том, что оно нарушается, было известно многим. Некоторые могут быть строже, чем другие, и знание о том, что «тайны» давно стали всеобщим достоянием, потрясет их глубже, но чувство *religio* все еще сохранится. Это хорошо описано Лобеком в «*Aglaophamus*» (65–67), где он говорит, имея в виду прежде всего пифагорейцев: «*De iis rebus quae iam notiores neque apud omnes sanctae essent, adeo religiose locuti sunt veteres nihilque in quo vel umbra quaedam arcane resideret, in publico iactarunt*»*. Лобек просто процитировал историю, приводимую Плутархом, о том, что один из гостей на пиру, обсуждающих причины пифагорейских запретов, вспомнив, что присутствующий на пиру пифагореец Луций некоторое время сидел молча, вежливо сказал: «Если Луцию неприятна эта беседа, самое время ее прекратить»**. Другие запреты, введенные Пифагором, такие как воздержание от некоторых видов пищи, несомненно, одни пифагорейцы соблюдали, а другие нет; это, без сомнения, касалось и предписания держать учения в тайне. Конечно, логичнее придерживаться воздержания от мяса, даже если другие члены вашей секты менее строги, чем хранить молчание о том, что другие уже разгласили; но, как хорошо показал Лобек, это вопрос не логики, но *religio*.

Наличие подобного чувства, противящегося открытому обсуждению пифагорейской доктрины, даже если «секреты» давно перестали быть таковыми, неизбежно вело к пропускам и искажениям в древних источниках по пифагореизму; ибо там, где истину не сообщают прямо, ее место естественным образом зани-

мают беспочвенные слухи. Серьезность этой проблемы как препятствия для историка оценивается по-разному, и, конечно, мы не располагаем свидетельствами, чтобы точно оценить, какова была степень официального запрета, как строго он соблюдался. Некоторые полагали, что правило секретности относилось только к ритуальным действиям, «совершаемому» (δρῶμενα), как их называли в мистериях. Если судить обобщенно, это кажется справедливым в отношении элевсинских и орфических мистерий, и если это так, то мы потеряли не много. Но, во-первых, религиозную идею трудно полностью понять без знания действия, если последнее воплощало в себе и поясняло первую. Там, где верование и ритуал сосуществуют, они взаимосвязаны. Во-вторых, такие свидетельства, как история Гиппаса, противоречат этому взгляду.

Также высказывалось предположение, что хотя определенные догмы, несомненно, предписывалось держать в тайне, они, вероятно, были связаны только с вопросами религиозной веры: в чисто философских изысканиях пифагорейцев никаких секретов быть не могло. На это можно возразить тем же образом: в таких системах, как пифагорейская, нет оснований отделять религиозную сторону от философской и научной. В противоположность милетской традиции, пифагорейцы предпринимали свои философские исследования, сознательно стремясь сделать их основой для религии. Математика была религиозным занятием, а десятка — священным символом. Во всяком случае, существует больше свидетельств о том, что пифагорейцы ревностно оберегали математические тайны, чем о тайности какого-либо учения о богах или душе. Действительно, трудно поверить, что доктрина переселения душ когда-либо была секретной. Но истина заключается в том, что эти две стороны неразрывно связаны друг с другом. Мы никогда точно не узнаем, насколько серьезным препят-

ствием для знания было нестрогое соблюдавшееся правило секретности; но в его существовании свидетельства не позволяют усомниться^{1*}.

(4) Вот три следствия особого характера пифагореизма, которые неизбежно создают трудности для историка: легенды, которыми была окружена личность основателя, склонность — в силу разных мотивов — возводить к нему все свои учения и открытия и секретность, по крайней мере, некоторых из пифагорейских учений. Существуют и другие трудности, не вытекающие только из этих причин, главная из которых — скудость современных источников информации. Под современным мы вновь имеем в виду пифагореизм от времени жизни самого Пифагора до начала IV в. до н. э., понятие который особенно желательно, потому что это именно тот пифагореизм, который знал Платон; а если мы сможем оценить значение пифагореизма для Платона, то это, пожалуй, будет бóльшим достижением для истории философии, чем любая оценка пифагорейцев ради них самих. Однако Платон только однажды (в отрывке, приведенном выше, на с. 287) упоминает Пифагора и также только один раз — пифагорейцев (в другом месте «Государства» (530D), где Сократ говорит, что пифагорейцы считали музыку и астрономию родственными науками). Аристотель, если ссылка на Пифагора в «Метафизике» (А, 986a30) подлинна, в своих сохранившихся работах упоминает его лишь дважды; но аутентичность этого пассажа сомнительна². Другое упоминание

¹ Причины для этого правила могли быть отчасти политическими, равно как и религиозными, ср.: *Minar E. L. Early Pyth. Politics*, 26. Как показывает Майнер в этой главе, пифагорейское сообщество имело много общего с политическими *ἐταίρειαι* в других местах Греции. Однако Майнер не может привести ни одного позитивного свидетельства, что секреты пифагорейцев носили политический характер.

² См. *Ross ad loc.*; тем не менее редкость ранних упоминаний Пифагора сама по себе вряд ли должна стать поводом отвер-

встречается в «Риторике» (В, 1398b14). Оба упоминания не очень информативны — в первом говорится лишь, что Алкмеон жил в годы старости Пифагора, а во втором Аристотель цитирует Алкидаманта, ученика Горгия, как пример индуктивного вывода, в котором встречается фраза «италийцы почитали Пифагора». Когда мы обращаемся к «фрагментам» Аристотеля, разумно проявлять осторожность, поскольку большинство из них не содержит его подлинных слов, а некоторые, передаваемые поздними компиляторами, несомненно, дошли до них из вторых или третьих рук. Кроме того, у нас есть прямое свидетельство, что писатели-неопифагорейцы и неоплатоники, цитируя свои источники, без особых угрызений совести заменяли «пифагорейцев» «Пифагором». Если доверять нашим источникам, то у нас есть полдюжины упоминаний Пифагора в цитатах из Аристотеля, которые мы будем использовать и критически разбирать по мере необходимости. Здесь можно указать, в чем состоит их ограниченность. Они говорят нам, что Аристотель верил в тирренское происхождение Пифагора, мимоходом упоминал о противодействии Пифагору со стороны Килона, рассказывал о его чудесах и о том, что пифагорейцы делили разумных существ на богов, людей и таких, как Пифагор, и говорил о введенных Пифагором запретах, в том числе на употребление в пищу бобов. Дамаский утверждает, что Аристотель приписывал Пифагору философскую доктрину, сформулированную, без сомнения, в его собственных и платоновских терминах, что может быть,

гать их («Подозрительность этих слов возрастает в силу того, что Аристотель только один раз упоминает Пифагора в другом месте, и нигде не заявляет, что он знал, когда тот жил»), если принять во внимание, что труды Аристотеля о пифагорейцах утеряны. Даже тех цитат из них, которые у нас есть, достаточно, чтобы доказать неверность утверждения, будто Аристотель только один раз упоминает Пифагора в другом месте; здесь необходимо уточнять «в сохранившихся работах».

однако, подлинным аристотелевским переложением раннепифагорейского учения. В «Протрептике» Ямвлиха мы находим, возможно, подлинную выдержку из «Протрептика» Аристотеля, в котором тот цитирует предполагаемые слова Пифагора, что главной целью человека является наблюдение за небесами и природой¹.

В сохранившихся трудах Аристотель в изобилии объясняет и критикует пифагорейскую философию, хотя его рассуждения не всегда легко понять. Он любит говорить о пифагорейской школе как о «тех, кого называют „пифагорейцами“», несомненно, намекая, что было бы некритичным полагать, что все их доктрины восходят к самому Пифагору, но он также называет пифагорейцев «италийцами», а их философию «италийской». В трактате «О небе» (293a20) Аристотель дает им полное определение: «италийские философы, которых называют пифагорейцами». Он говорит также о «некоторых пифагорейцах», которые придерживаются такой-то точки зрения, что указывает на разделение внутри школы (такое, о котором говорится в поздней традиции) и, возможно, на ощущение неопределенности и неуверенности, которое уже присутствовало в уме самого Аристотеля².

Аристотель — самый древний автор, который приводит сколько-нибудь подробную информацию о пифагорейцах, и если мы пытаемся восстановить их взгляды вплоть до времени Платона, то словам Аристотеля потребуется уделить самое пристальное внимание.

¹ Арист. фр. 190 Rose (*Clem. Alex.*), 75 (D. L.), 191 (*Аполл. Тиан.* и др.), 192 (*Ямвл.*), 195 (D. L.), 207 (*Дамаский*), *Ямвлих. Протрептик*, 9, Р. 51 Pistelli (*Ross, Arist. Selected Fragments. Oxf. trans. 1952, 45*).

² Важно не переводить слово *καλοῦμενοι* как «так называемый», ибо оно не несет ни малейшего значения ложности, которое подразумевает соответствующая английская фраза. Об опасности такого перевода см. разумные замечания Черниса (*АСР, 384f.*). См. также: *Gnomon*, 1959, 37.

Что касается самого Пифагора как писателя, то в нашем распоряжении имеются только противоречивые утверждения людей, живших намного позже. Одни из них говорят, что Пифагор ничего не писал, в то время как другие приводят предполагаемые названия некоторых его книг. Зная склонность пифагорейской школы приписывать все свои работы основателю, мы будем рассматривать эти заявления с более чем оправданным подозрением. У нас нет фрагментов пифагорейских произведений до времен Филолая, главы школы в Фивах в конце V в., который упоминается в «Федоне» Платона. Действительно, Диоген Лаэртский утверждает (VIII, 15), что вплоть до времен Филолая о пифагорейских учениях нельзя было узнать¹. Существует ряд фрагментов, приписываемых Филолаю, но, к сожалению, их подлинность весьма спорна*. Мы не только не располагаем пифагорейскими произведениями, написанными до Филолая, — сохранившаяся греческая литература от времени Пифагора до конца V в. может предложить нам лишь полдюжины упоминаний самого Пифагора или его школы. Это тем более прискорбно, что пифагорейские доктрины, определенно, пользовались влиянием с самого начала. Утверждается (D. L. IX, 38), что Демокрит написал книгу о Пифагоре, однако дошедшие до наших дней фрагменты произведений Демокрита не содержат явных упоминаний пифагорейской доктрины.

Самую обширную и, на первый взгляд, самую ценную информацию мы получаем благодаря возрождению пифагореизма, которое началось примерно во времена Цицерона и продолжалось вплоть до появления неоплатоновской школы в III в. н. э. Действительно, неоплатоники, от которых непосредственно исходит значительная часть этой информации, усвоили мно-

¹ Это наблюдение, которое встречается также у Ямвлиха (V. P. 199), возможно, восходит к Аристоксену (см. выше с. 291, прим. 1).

гие представления неопифагорейцев, как и они, в свою очередь, усвоили многие представления Академии. Неоплатоники — Порфирий, ученик Плотина, и Ямвлих, ученик Порфирия, — написали книги о жизни Пифагора и о пифагорейской жизни. Обе работы представляют собой компиляции — книга Ямвлиха особенно небрежную, — а их непосредственными источниками были неопифагорейцы. С точки зрения того, кто желает извлечь из этих текстов подлинные раннепифагорейские доктрину и историю, этот неопифагорейский материал страдает двумя связанными между собой недостатками.

(i) Любовь к чудесному. Она возникла в эпоху, которая существенно отличалась от VI и V вв. до н. э. В то время, когда создавалась эта литература, люди столь сильно ощущали свою покинутость в мире, что потеряли точку опоры и искали в философии якорь, который мог бы помочь им выдержать шторм. Философия клонилась к тому, чтобы стать чисто религиозной по своему характеру, а религия слишком часто вырождалась в суеверия. Вновь широко распространились примитивные религиозные проявления. Например, магическая формула, которая, на первый взгляд, производит впечатление подлинно примитивной, в равной мере может оказаться продуктом интеллектуального упадка этой эпохи легковерия, подтверждением чему служит множество магических папирусов александрийской и римской эпох. Таким образом, хотя религиозный и магический элемент, несомненно, присутствовал в пифагореизме с его начала, в этих источниках он, безусловно, преувеличен.

(ii) Как естественное следствие уклона в религию и суеверия эти позднейшие писатели проявляют исключительное отсутствие каких бы то ни было критических способностей при составлении своих сообщений. В конце концов, их интерес к Пифагору был совершен-

но иного характера, чем наш: они хотели использовать его как источник вдохновения для своей собственной эпохи, а не представить строго исторический рассказ о нем и его эпохе. Учитывая число существовавших в то время философских школ, с которыми контактировали эти писатели, неудивительно, что ранний и поздний пифагорейский и непифагорейский материал полностью смешивается в «пифагореизме», который эти авторы представляют. Платон и Аристотель, стоики и эпикурейцы — все играют свою роль, и иногда в доктрине, приписываемой раннему пифагорейцу, легко опознать нововведение Аристотеля или стоиков. Сохранились целые книги, такие как трактат о мировой душе, приписываемый Тимею Локрскому, которые связываются с именами того или иного раннего представителя пифагорейской школы, но по своему содержанию могут быть признаны благочестивыми подделками времен ее возрождения.

II. МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Каковы в таком случае источники, имеющиеся в нашем распоряжении, и какие методы мы можем использовать, чтобы преодолеть указанные выше трудности и получить хотя бы малое количество фактов об истории и природе пифагореизма в период от Пифагора до Платона?

1. ИСТОЧНИКИ VI И V ВВ.

Первое, что необходимо сделать, это учесть каждый обрывок ранних свидетельств. Хотя они и прискорбно скудны, но представляют ценность и сами по

себе, и как пробный камень, который мы будем использовать в критическом исследовании более поздней информации. Здесь мы можем разобрать несколько свидетельств VI и V вв.

(а) Ксенофан из Колофона родился, должно быть, на несколько лет раньше Пифагора, хотя, возможно, значительно пережил его. Молодым человеком Ксенофан покинул родную Ионию и провел оставшуюся жизнь в изгнании, главным образом на Сицилии и в Италии. Тон его стихотворений — в высшей степени сатирический по отношению к другим, и Диоген Лаэртский (VIII, 36, *Ксенофан*, fr. 7 DK) цитирует четыре его элегические строки как относящиеся к Пифагору. Они высмеивают Пифагорову доктрину переселения душ, рассказывая историю о том, как он увидел человека, бьющего собаку, и воскликнул: «Стой! Перестань его бить! В бедняге умершего друга душу я опознал, визгу внимая ее»¹.

(б) Время жизни Гераклита тоже, по всей видимости, частично совпадало с таковым Пифагора. В отрывке, призванном продемонстрировать гордый и высокомерный характер Гераклита, Диоген приводит следующие слова, представленные как цитата из книги первого (D. L. IX, 1, *Гераклит*, fr. 40 DK): «Многознание уму (νόον) не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем». Существует также fr. 129, который буквально переводится так: «Пифагор, сын Мнесарха, занимался исследованием более всех людей и, сделав подборку этих сочинений, придумал свою собственную мудрость (σοφίην; возможно, лучше перевести как «ученость» или «сообразительность»): многознание и ничемную уловку»². Если довольно темные слова «сделав

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. В прошлом подлинность этого фрагмента ставилась под вопрос, но современные ученые справедливо признают его: «определенно подлинный» (*Kirk. HCF*, 390); «Все же утверждается обоснованное представление, что этот фрагмент подлинный» (*Kranz. DK*, I, 181, n.). См. также: *Wilamowitz. Gl. d. Hell.* II. (1932). S. 188, Anm. I; *Cameron. Pyth.*

подборку этих сочинений» являются подлинной частью фрагмента и переданы правильно, то они не могут относиться к сочинениям самого Пифагора, как полагает Диоген (VIII, 6: Диоген оспаривает точку зрения, что Пифагор ничего не писал), но, по-видимому, представляют собой обвинение в плагиате¹.

(в) Разносторонний автор Ион Хиосский родился около 490 г., возможно, вскоре после смерти Пифагора, а из строки в «Мире» Аристофана (см. 832 сл.) создается впечатление, что Ион умер к 421 г., когда была поставлена пьеса. Согласно Диогену, Ион в своей философской работе «Триагм» (в которой он, в соответствии с пифагорейской манерой, превозносил космическое значение триады) утверждал, что Пифагор написал некие произведения под именем Орфея (D. L. VIII, 8, *Ион*, fr. 2 DK). Диоген также цитирует строки элегии Иона, посвященные Ферекиду, в которых он ссылается на учение Пифагора о душе (I, 120, *Ион*, fr. 4): «Значит он, украшенный мужеством и скромностью, и после смерти ведет душой приятную жизнь, если, конечно, Пифагор, мудрец во всех вещах, и вправду познал и понял умы людей». Существуют некоторые сомнения по поводу точного перевода последних двух строк, но они определенно относят к Пифагору учение, что хороший человек будет вознагражден после смерти².

Начало «Триагма» Иона (fr. 1) показывает, что он почитал и принимал пифагорейские идеи³, а fr. 2 с большой

Background. P. 23, n. 11, а более ранние взгляды см.: *Delatte. Vie de Pyth.* 161ff.

¹ Вопреки Кранцу (Hermes, 1934, 115f.). Чтобы обеспечить то, к чему относится ταύτας, Герке (см.: *Delatte. Op. cit.* 162), по-видимому, трактует ἀνθρώπων πάντων как genetivus possessivus после ἰστορίῃν. Таким образом: «Пифагор переделывал исследования других людей, и сделав выборку их сочинений...»

² В строке 3 Ф. Сэндбэч предложил простое и убедительное исправление ὁ σοφός на σοφός ὅς: «Если Пифагор был воистину мудрецом, который знал и понимал мнения людей обо всех вещах». Возможно, это было написано со скрытым намеком на Гераклита, fr. 129 (Proc. Camb. Philol. Soc. 1958/59, 36).

³ Правда, сказать так, значит привлечь несколько более позднее свидетельство, чем те, что мы до сих пор рассматривали, но я считаю вполне уместным на этом этапе сослаться на пассажи Аристотеля (O небе, 268a11).

вероятностью указывает, что он использовал орфические поэмы, которые, правильно или нет, приписывались в его время Пифагору. Несомненно, что именно здесь Ион нашел доктрину о вознаграждении (и, вероятно, наказании) после смерти, которую он в своей элегии относит к Пифагору¹.

(2) Геродот был почти ровесником Иона, потому что, судя по всему, родился в 485/484 г. В книге IV, главах 93–94 Геродот описывает религию фракийского племени гетов, получивших известность за свою веру в бессмертие. Они считали, говорит Геродот, что на самом деле они не умирают, но после смерти переносятся к их богу Залмоксису (которого также упоминает как фракийского бога Платон — «Хармид», 156D). Однако у греков, которые жили в Причерноморье, бытовало другое предание об этом Залмоксисе. Они говорили, что он был человеком, рабом Пифагора на Самосе. Получив свободу и сделав состояние, он возвратился в свои родные края. Там он нашел своих соотечественников примитивными и недалекими и решил исправить их. «Залмоксис, — продолжает Геродот, — познакомился с ионийским образом жизни и обычаями, более утонченными, чем фракийские, так как ему пришлось общаться с величайшим эллинским мудрецом Пифагором. Залмоксис велел устроить обеденный покой для мужчин, куда приглашал на угощение знатнейших горожан. При этом он доказывал друзьям, что ни сам он, ни они — его гости и даже их отдаленные потомки — никогда не умрут, но перейдут в такую обитель, где их ожидает вечная жизнь и блаженство»². Дальше это греческое предание рассказывает об уловке, к которой прибег Залмоксис, чтобы расположить соплеменников к своему учению. Он удалился на три года в тайное подземное помещение, и в течение этого времени фракийцы думали, что он умер. На четвертый год он вышел из своего убежища, таким образом продемонстрировав якобы свое бессмертие. Сам Геродот относится к этому преданию скептически, утверждая, что, если бы Залмоксис в самом деле был человеком, а не богом, то должен был бы жить задолго до Пифагора.

¹ Ср.: *Kranz W. Hermes*. 1934, 227f., где обсуждаются также иные переводы последних двух строк.

² Пер. Г. Стратановского.

Конечно, вера фракийцев в бессмертие, которая, по Геродоту, была связана с человеческими жертвоприношениями, появилась без всякого греческого влияния. Интересно здесь то, что греки обратили внимание на сходство религиозных представлений фракийцев с учением Пифагора и использовали это как доказательство того, что в этом, как и во многом другом, они были учителями варваров. Проповедь учения о бессмертии представлена как прямое следствие общения с великим греческим учителем. Возможно, упомянутое сходство включало в себя и общую веру в переселение душ, которой, как мы уже знаем, учил Пифагор, поскольку новое появление Залмоксиса в теле более чем через три года после его смерти, по-видимому, требовало чего-то в этом роде. В любом случае, такие верования были широко распространены среди этих северных народов и от них проникали в греческую мифологию. Так, Аристей из Проконнеса (другая фигура, известная «грекам, которые жили по Геллеспонту и Понту»), появился через семь лет после своей предполагаемой смерти, а затем снова через 240 лет, а также принял тело ворона (*Геродот*, IV, 14). Если здесь существовало заимствование, то намного более вероятно, что оно было со стороны греков¹.

Помимо сведений о Пифагоре, у Геродота мы также находим первое сохранившееся упоминание о пифагорейской секте. Существуют разногласия по поводу того, говорит он о пифагорейцах или о пифагорейских обрядах, поскольку он использует прилагательное так, что оно может быть и мужского, и среднего рода, но сейчас это несущественно. Подробное истолкование пассажа (II, 81) было предметом продолжительных споров, вхо-

¹ Ср.: *Dodds E. R. The Greeks and the Irrational*, 143f. Надо сказать, параллель не полная, поскольку, по представлениям пифагорейцев, душа перерождалась обычно в другом теле. Пифагор прежде жил как Эфалид и Евфорб.

дить в которые нам не позволяют цели настоящей работы¹. Геродот говорит, что хотя египтяне (которым посвящена вся вторая книга) в повседневной жизни носят шерсть, они не надевают ее, когда идут в храм, равно как не хоронят в ней своих умерших, ибо это противоречит их религии. Он продолжает: «В этом египтяне согласны с так называемыми орфиками и с пифагорейцами. Ведь посвященных в их таинства не дозволено погребать в шерстяных одеждах. Об их обрядах также существует священное сказание».

Излюбленный тезис Геродота, который определенно далеко не соответствовал истине и выходил за рамки возможного, заключался в том, что греки заимствовали свои наиболее значимые религиозные идеи и даже своих божеств у египтян. Было бы крючкотворством не упомянуть здесь место, в котором Геродот излагает как египетскую, но «заимствованную некоторыми элинами, как в древнее время, так и недавно», более подробную версию доктрины переселения душ, которую, как можно вполне обоснованно полагать, разделяли пифагорейцы и орфики (II, 123). Но поскольку Геродот не упоминает здесь пифагорейцев (лишь отмечая, к неудовольствию современного историка, что знает имена этих греков, но предпочитает не раскрывать их), в настоящем кратком обзоре ранних упоминаний нам не следует делать упор на этом пассаже. Мы можем лишь просто добавить, что эта доктрина определенно была греческой, поскольку на самом деле египетская религия не знала ничего подобного.

¹ Исчерпывающую дискуссию с полной библиографией см.: *Linforth I. M. The Arts of Orpheus*. P. 38–50. Перевод, который в конце концов предлагает Линфорт, можно принять как совершенно надежный, за исключением того, что, несмотря на его аргументы, кажется неестественным полагать, что Геродот приписывал «священное сказание» египтянам. Итак, за исключением последнего предложения, я привожу перевод Линфорты.



(д) Последним в ряду, слегка нарушая хронологический порядок, я решил поставить писателя, который был немного старше Геродота и сам являлся знаменитым религиозным философом, разделявшим с пифагорейцами горячую веру в переселение душ, — Эмпедокла. Я делаю это потому, что хотя не может быть обоснованных сомнений, что объектом панегирика Геродота является Пифагор, историк не называет его по имени; отмечая это обстоятельство, мы следуем строгому канону, принятому в этом разделе. Источник нашей цитаты, Порфирий (в своей «Жизни Пифагора») относит эти строки к Пифагору, и эта атрибуция восходит к сицилийскому историку IV в. до н. э. Тимею; но поскольку Диоген Лаэртский (VIII, 54) также говорит, что некоторые относили эти строки к Пармениду (что совершенно невозможно), мы должны допустить, что эта похвала не содержала имени адресата¹. Вот эти строки:

Жил среди них некий муж, умудренный безмерным
 познаьем,
 Подлинно мыслей высоких владевший сокровищем
 ценным,
 В разных искусствах премудрых свой ум глубоко
 изоцривший,
 Ибо как скоро всю силу ума напрягал он
 к познанию,
 То без труда созерцал любое, что есть и что было,
 За десять или за двадцать провидя людских
 поколений².

¹ Современные взгляды по поводу посвящения этих строк Пифагору приводятся в следующих работах. Против: *Zeller. Sitzungsab. Preuss. Akad. 1889, 989f.*; *Rathmann. Quaest. Pythag. 42, 138.* За: *Delatte. Vie de Pyth. 157, n. 1*; *Rohde. Psyche, 406, n. 96, 598*; *Lévy I. Rech. sur les sources de la légende de P. 6, n. 2*; *Nestle. Philol. Woch. 1934, 409*; *Cameron. Pythag. Background, 20f.*; *Verdenius. Mnemosyne, 1947, 282.* Мондольфо (Fil. d. Greci, II, 329), Дильс, Бёрнет и Корнфорд также соглашаются, что здесь имеется в виду Пифагор (см.: *Cornford. Princ. Sap. 56*).

² Пер. М. Гаспарова.

2. ИСТОЧНИКИ IV В., ИСКЛЮЧАЯ АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО УЧЕНИКОВ

В этом предварительном обзоре хронологические деления неизбежно носят произвольный характер. Платон родился в 427 г., и когда говорил о пифагореизме V в., то знал, о чем ведет речь¹.

Аристотель был близким товарищем Платона в течение двадцати лет. Тем не менее следует учитывать, что Платон и его современники отражают их собственный период, отличный по духу и интеллектуальному содержанию как от периода начала и середины V в., так и от новой эпохи исследований, в которую философия вступила вместе с Аристотелем и теми, кто прошел обучение в его школе, и которая придает его свидетельствам характерный отпечаток. Кроме того, сохранившиеся трактаты Аристотеля и его учеников сами по себе являются таким богатым, по сравнению с другими, источником, что на этом этапе о них можно только упомянуть. Позже мы воспользуемся ими.

(а) Мы уже отмечали (с. 294), что Платон упоминает пифагорейцев по имени всего один раз, но это единственное упоминание чрезвычайно важно. В седьмой книге «Государства», обсуждая курс обучения, который должен быть составлен для философов-стражей, Сократ переходит к астрономии и объясняет, что она не должна ограничиваться изучением звезд и их видимых движений. Они должны использоваться лишь как средство постижения

¹ Гейдель не приводит ни одного доказательства в пользу своего утверждения (AJP, 1940, p. 7), что, хотя Платон и его школа многим обязаны пифагорейцам, а среди друзей Сократа были люди, в какой-то мере связанные с пифагорейской школой, «в обоих случаях это был тем не менее возрожденный пифагореизм»; само это утверждение представляется лишенным ясного смысла. Однако законно предполагать, что различные ответвления школы претерпели эволюцию, и именно это призван передать вышеприведенный абзац.

того, что находится за их пределами: математических принципов и законов движения, которые они лишь иллюстрируют, но не могут воплощать их с совершенной точностью, будучи видимыми и материальными объектами. Философ должен постичь «вещи истинные с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается все содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением»¹.

Затем Сократ естественным, по его словам, образом переходит от астрономии к гармонике (530D): «Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий (ἑναρμόνιον φoράν): эти две науки — словно родные сестры; по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними»². Вследствие внимания, которое пифагорейцы уделяли изучению гармонике, продолжает Сократ, мы должны быть готовы учиться у них. Тем не менее их деятельность в этой сфере, как и у их современников-астрономов, оказалась неудачной, потому что «они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие — нет и почему»³.

Хотя Платон больше не упоминает пифагорейскую школу как таковую, у него есть что сказать о Филолае, который после антипифагорейского переворота в Италии некоторое время жил в Фивах и позже считался первым, кто письменно изложил пифагорейскую доктрину. (Я исключил его фрагменты из свидетельств V в. вследствие

¹ Пер. А. Егунова.

² Там же. Архит, пифагореец и друг Платона, писал об астрономии, математике и музыке ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἡμεῖν ἀδελφεά (fr. 1, DK, 1, 432, l. 7; По поводу подлинности фрагментов Архита см. ниже, с. 559, прим. 1). О значении «гармонии», или «гармоники», в тот период ср. I. Henderson в «New Oxford History of Music» (1. 340): «Гармоника означала настройку, или акустическую теорию. Постулаты греческой музыки были мелодически и гетерофоническими и игнорировали „гармонию“ в нашем смысле».

³ Пер. А. Егунова.

высказывавшихся сомнений в их подлинности.) В «Федоне» в качестве собеседников Сократа выведены Симмий и Кебет, представленные как фиванцы и ученики Филолая. Когда Сократ говорит о людях, считающих самоубийство недопустимым, Кебет просит его объяснить, и Сократ выражает удивление, что его друзья, которые учились у Филолая, не узнали от него всего о подобного рода предметах. Кебет отвечает, что он, конечно, слышал, как Филолай и другие выражали этот взгляд, но что они, видимо, не разъясняли мотивов этого. Тогда Сократ начинает излагать то, что называет объяснением, данным в «сокровенных учениях»¹. Это выражение вызывает устойчивые ассоциации с хорошо известной молчаливостью пифагорейцев. Дальше Сократ говорит, что мы в этом мире подобны людям, находящимся в темнице, из которой не имеем права пытаться освободиться или убежать, потому что наши стражи — боги, а люди являются их собственностью. Это объяснение едва ли можно отделить от самого запрета, и его религиозный посыл согласуется с тем, что мы знаем о Филолае из позднейших источников, включая цитаты, приписываемые ему Климентом Александрийским².

(б) Исократ, соперник Платона, который был старше последнего на несколько лет, повторяет в своих собственных, весьма далеких от философии, целях легенду, что Пифагор обязан всей своей мудростью Египту³. В своем риторическом упражнении по прославлению Бусирииса он воспроизводит ряд расхожих представлений греков о египтянах, включая веру в их религиозный гений и пример.

«Тот, кто не был бы ограничен временем, — продолжает Исократ (гл. 28), — мог бы рассказать много удивительных историй об их святости, которой я был не единственным и не первым свидетелем. Наблюдали эту святость многие и из теперешнего, и из прошлых поколений, среди них Пифагор из Самоса... прибывши в Египет и став их (египтян) учеником, первым ввел в Элладе философию

¹ ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος (62B).

² См. frg. 14 и 15, DK, I, 413 сл. и далее по этой теме см. ниже, с. 520–525.

³ Естественно, Исократ не был изобретателем этой легенды, и Пифагор, несомненно, один из тех, кого имел в виду Геродот в II, 123 (см. выше, с. 304).



вообще и в особенности отличался рвением, с которым подвизался в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях, совершаемых в храмах, полагая, что даже если ему не будет за это никакой награды от богов, то уж у людей-то он за это сподобится величайшей славы. Так оно и вышло: он настолько превзошел остальных славой, что все юноши мечтали быть его учениками, а старшие с большим удовольствием взирали на то, как их дети учатся у него, нежели на то, как они пекутся о семейных делах. И этому нельзя не верить, ибо еще и поныне молчанию притязающих на звание его учеников восхищаются более, нежели речам самых прославленных ораторов»¹.

Здесь мы замечаем, что ироническая нотка, которая столь часто проскальзывает в обычных высказываниях греков о Пифагоре и его школе, иногда переходит в более или менее снисходительное презрение. Пифагор и пифагорейцы были излюбленной мишенью для авторов Средней комедии, которые высмеивали главным образом их воздержание от мяса и другие аскетические (и негигиеничные) обычаи (DK I, 478–480).

(в) Гераклид Понтийский был учеником Платона. Он присоединился к Академии примерно в то же время, что и Аристотель, и был значительным философом и ученым. В своих работах (от которых сохранились только фрагменты) он достаточно подробно касался Пифагора и его школы; есть указания на то, что они оказали на него существенное влияние². Хотя работы Гераклида утеряны, более поздние писатели приводят несколько цитат на этот счет. Мы даем их здесь в нумерации, которую использует Ф. Верли в своем издании фрагментов Гераклида.

Фр. 40. Порфирий (О воздержании, I, 26) цитирует Гераклида среди других источников, утверждающих, что пифагорейский запрет на мясную пищу не был абсолютным.

Фр. 41 (*Иоанн Лид.* О месяцах, IV, 42, р. 99 Wunsch). Гераклид объясняет пифагорейский запрет на бобы странным суеверием: если положить боб в свежую моги-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Ср.: *Daebritz*. RE, VIII, 473, *Wehrli*, S. 60. По поводу противоречивых мнений о Гераклиде в древности см.: *Lévy I. Rech. sur les sources de la légende de Pyth.* 22 cv.

лу и на сорок дней покрыть навозом, то он примет обличье человека.

Фр. 44 (*Климент*. Строматы, II, 84 Stählin). Гераклид приписывает Пифагору утверждение, что счастье состоит в знании совершенства чисел души.

Фр. 89 (D. L. VIII, 4). Гераклид рассказывает о последовательных воплощениях Пифагора, опираясь якобы на авторитет его самого. Некогда он был Эфалидом, который, когда его отец Гермес предложил ему любой дар, кроме бессмертия, попросил позволить ему и в жизни, и в смерти сохранить память обо всем, что с ним случилось (ср.: *Аполлоний Родосский*, I, 640 сл.). Позже он стал гомеровским героем Евфорбом, раненным Менелаем. Евфорб имел привычку рассказывать во всех подробностях о блужданиях своей души по телам животных, растений и людей, а также о судьбе душ в Аиде. Затем его душа воплотилась в Гермотима, который подтвердил подлинность истории о своей прошлой жизни, опознав старый щит Менелая в храме Аполлона в Бранхидах. Затем он стал делосским рыбаком по имени Пирр и наконец Пифагором, сохранив память о прошлых перевоплощениях.

Фр. 88. Цицерон в «Тускуланских беседах» (V, 3, 8) передает рассказанную Гераклидом историю о беседе Пифагора с Леонтом, правителем Флиунта¹. Леонт, преклоняясь перед гением и красноречием Пифагора, спрашивает его о том, каково его искусство. Однако Пифагор отвечает, что он не мастер никакого искусства, но философ. Это слово показалось странным Леонту, и, чтобы объяснить, что оно значит, Пифагор использовал сравнение, которое стало знаменитым. Жизнь, сказал он, подобна Олимпийским играм, на которые люди съезжаются по трем причинам: одни участвуют в состязаниях за славу победителя, другие покупают и продают и третьи просто наблюдают. Так и в жизни, в которую мы входим *ex alia vita et natura profecti*, одни служат славе, другие деньгам, но лучший выбор сделали те немногие, кто проводит свое время в созерцании природы, как любители мудрости, то есть философы.

¹ Другие древние ссылки на эту историю собраны Делаттом (*Vie de Pyth.* 109, прим. к строкам 5–10). Флиунт также был известен Платону как центр пифагореизма (*Cameron. Pyth. Background*, 35, п. 27).

Последняя цитата служит предупреждением, что если в этом разделе мы хотим ограничиться в качестве авторитетных источников по пифагореизму пассажирами, чья самостоятельность несомненна, то пришло время остановиться, ибо мы уже вступили в область разногласий. Гераклид писал диалоги (см. fr. 22 сл.), и нет сомнения, что беседа между Пифагором и Леонтом была частью одного из этих сочинений, которые, подобно диалогам его учителя Платона, преследовали скорее моральную, чем историческую цель и могли содержать элементы вымысла. Кроме того, различие между тремя типами жизни и соответствующими типами людей было излюбленной темой Платона, в наиболее сжатом виде присутствующей в «Государстве» (IX, 581C); и в наше время, возможно, преобладающая точка зрения заключается в том, что в этой истории «Гераклид проецирует на Пифагора идеи Академии»¹. Однако А. Камерон² умело отстаивает точку зрения, что Гераклид основывается главным образом на материале V в. Ценность учености (σοφία, μάθος, θεωρία) была глубоко укоренена в сознании греков, обильные подтверждения чему можно найти у Геродота, в греческой трагедии и в других текстах, а Пифагор с ранних времен считался выдающимся образцом учености (Гераклит, Геродот). Переселение душ было частью верований пифагорейцев задолго до того, как его включил в свое учение Платон, и легко заметить, что в изложении Гераклида философский идеал Пифагора тесно связан с этим верованием. Этот рассказ Гераклида естественно перекликается с другой историей, как отдельная душа, которая стала Пифагором, собра-

¹ Wehrli. 89; Jaeger. On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life; Festugière A. J. Les Trois Vies. — И Верли, и Фестюжьер игнорируют сильные аргументы Камерона.

² Pythagorean Background, ch. 3: «Теоретическая жизнь в пифагореизме V в.». См. также разумную и хорошо написанную статью Д. Л. Стокса «Платон и тройственная душа» (Mind, 1915).

ла обширное знание, сохранявшееся у нее в памяти во время путешествия через несколько жизней и периодов между ними. Это, в свою очередь, напоминает нам свидетельство Эмпедокла (фр. 129) даже больше, чем платоновское. Игнорирование Йегером слов *pos... in hanc vitam ex alia vita et natura profectos* как «ничего иного, как хорошо известного платоновского учения о душе» опровергается словами «ничего иного». Йегер продолжает (Aristotle, 432, п. 1): «Мы не можем заключить из данного свидетельства, что доктрина трех „жизней“ была пифагорейской, на основании того, что переселение душ было очевидно пифагорейским представлением»; но именно поскольку переселение душ было очевидно пифагорейским представлением, мы не можем с большей определенностью заключить, что доктрина трех жизней не была пифагорейской, напротив, как показал Камерон, сильные аргументы говорят в пользу того, что она была таковой¹.

Конечно, это не равнозначно утверждению, что приведенное сравнение восходит к самому Пифагору. Оно лишь означает, что греческий идеал *philosophia* и *theoria* (в связи с которым можно вспомнить, что Геродот приписывал такого рода деятельность Солону, I, 30), пифагорейцы достаточно рано отнесли к своему учителю и связали с доктриной переселения душ. В то же самое время, принимая во внимание, что и эта доктрина, и замечательная жажда знания считались отличительными чертами Пифагора еще при его жизни (Ксенофан) и вскоре после его смерти (Гераклит), было бы опрометчиво категорически отрицать, что причинная связь между ними — дело рук самого Пифагора².

¹ Ср. также Morrison J. S. CQ, 1958, p. 208: «Отвержение Йегером этой истории как фальсификации со стороны позднейшей Академии весьма необоснованно».

² Здесь мы вполне можем согласиться с Бёрнетом (EGP, 98): «Было бы опрометчиво говорить, что Пифагор высказывался

Из этого обзора прямых ссылок на Пифагора и пифагорейцев вплоть до времен Платона видно, как много сведений утеряно и как трудно создать сколько-нибудь полное представление об истории и взглядах пифагорейцев описываемого периода из современных источников. Тем не менее, даже если не учитывать ни более поздние свидетельства, ни данные более ранних писателей, где пифагорейцы не упоминались по имени, но с большой вероятностью имелись в виду (а не использовать эти источники было бы ненужным поражением), мы можем утверждать следующее:

(1) Сам Пифагор учил о переселении душ (Ксенофан; свидетельство последнего придает убедительность Гераклиду Понтийскому) и посмертном вознаграждении для праведных (Ион)¹.

(2) Пифагор был известен своим современникам как человек необыкновенной учености и неутолимой жажды исследования (ιστορίη и т. д., Гераклит, σοφιστής, Геродот²), и в его учении приобретение знания было связано с переселением душ (Эмпедокл и, по всей видимости, Гераклит).

(3) К V в. личность Пифагора, благодаря почитанию со стороны последователей, уже приобрела легендарные черты. Его считали кем-то большим, нежели обычный человек, и приписывали ему дар чудотворца (Геродот; рассказы, которые приводит Аристотель, естественно, не были его выдумкой, а восходили к традиции).

именно таким образом; но все эти идеи подлинно пифагорейские, и только так мы можем преодолеть разрыв между Пифагором-ученым и Пифагором-религиозным учителем».

¹ Властос подверг обстоятельной критике необоснованный скептицизм Ратмана (Philos. Quart. 1952, 110, п., касательно Rathmann. Quaestt. Pyth. Orph. Emped. 3–11).

² Властос (Op. cit. 111, п. 64) и Ратман полагают, что это слово обозначает не более чем религиозного мудреца. Они проводят параллель с «Ресом» Еврипида (949), где, однако, это слово означало «поэт» (как в строке 924 и у Пиндара — Истмийские оды, V, 28) и в таком значении не могло повлиять на его использование Геродотом.

(4) Начиная, по крайней мере, с середины V в. пифагорейцы были известны своей приверженностью определенным суеверным запретам (на захоронение в шерстяной одежде, Геродот; ср. Гераклид об употреблении в пищу мяса и бобов: здесь, по крайней мере, нет контаминации с академической доктриной — эти запреты, конечно же, старше).

(5) Молчание и секретность были заметными чертами поведения пифагорейцев (Исократ; ср. ссылку Аристотеля на ἀπόρητα).

(6) Пифагорейцы образовали собственное общество и практиковали, как представлялось их современникам, особый и необычный образ жизни (Платон. Государство, 600B).

(7) Филолай, ведущий пифагореец V в., учил о порочности самоубийства, основываясь на тайном *логосе*, смысл которого заключался в том, что люди не хозяева сами себе, но принадлежат богам (Платон. Федон)¹.

(8) Что касается более научной стороны их учения, то мы узнаем у Платона, что пифагорейцы были признанными знатоками астрономии, гармоник и арифметики. Пифагорейцы считали все эти науки тесно связанными, потому что, с их точки зрения, ключ к пониманию и движений звезд, и звуков октавы лежит в установлении числовых отношений. Позволим себе заметить, что фактическое единство астрономии и гармоник в знаменитой теории «гармонии сфер», усвоенной Платоном, в том же самом столетии характеризуется Аристотелем как пифагорейское². Эта точка зрения состоит в том, что физические объекты, движущиеся с такой скоростью, как небесные тела, непременно производят звук; что интервалы между различными планетами и сферой неподвижных звезд соответствуют математически интервалам между нотами октавы и потому звук, который они производят, определенно носит музыкальный характер.

¹ Меня спрашивают, в чем смысл того, что этот λόγος тайный, если Сократ знал его и знал, что Филолай использовал его. Могу ответить только: спросите Сократа. Именно он сказал, что он был ἐν ἀπορήτοις.

² Аристотель. О небе, II, 9. — Пифагорейцы упоминаются в 291a8. Об этой теории см. ниже, с. 500.

Важность даже этих скудных сообщений становится очевидной, когда мы вспоминаем, что центральной для Платона была проблема возможности знания и что он решал ее посредством гипотезы, что, поскольку мир опыта точно не познаваем, то осознание истины, которое мы приобретаем в этой жизни, должно состоять в припоминании того, что мы открыли до рождения: то есть оно связано с доктриной переселения душ. Что может вызвать удивление, даже если принять во внимание отрывочность свидетельств, так это узость области, которую охватывает наша сводка. За исключением весьма общих замечаний Платона в одном-единственном пассаже, мы не находим упоминаний открытий, сделанных пифагорейцами (не говоря уже об открытиях самого Пифагора) в математике и музыке. На знаменитую доктрину «вещи суть числа» до Аристотеля нет даже намека. Очень многое из того, что мы обычно считаем характерными чертами Пифагора и его школы, отсутствует в дошедших до нас свидетельствах вплоть до второй половины IV в. до н. э. Роде¹ зашел так далеко, что утверждал, будто сам Пифагор был не философом, но лишь религиозным реформатором. Роде представлялся важным аргумент *ex silentio*, который состоит в том, что даже Аристотель и его ученик Аристоксен ничего не знали о каких-либо физических или этических доктринах самого Пифагора. Что касается интереса лично Пифагора к математическому истолкованию, то единственное, что относится к этому времени, — это фр. 44 Гераклида, который приписывает Пифагору утверждение, что счастье заключается в знании совершенства чисел души, но поскольку эти слова сильно отдают доктриной Академии, представляется разумным исключить их из нашего краткого обзора. Если же говорить об Аристотеле, то единственный надежный вы-

¹ Rh. Mus. 1871, 554f. Но на с. 556–557 он, кажется, частично берет свои слова обратно.

вод, следующий из его молчания, состоит в том, что он вообще не решался писать о Пифагоре¹, предпочитая говорить о пифагорейцах в целом, потому что Пифагор уже превратился в легенду и критический ум Аристотеля не мог с достоверностью установить, восходит ли та или иная доктрина к самому Учителю. Однако когда мы говорим о пифагорейцах, можно равным образом утверждать, что, по крайней мере, ко времени Аристотеля они стали чисто научной школой, поскольку лишь в таком качестве они появляются в его дошедших до нас трактатах². Действительно, этот довод уже использовался, но он не слишком серьезен. Простой ответ на него заключается в том, что темам, которые рассматривал Аристотель в его сохранившихся трактатах, отвечали только пифагорейские математика и философия. Скучных фрагментов его утерянных работ достаточно, чтобы показать, что он знал и другую сторону их учения. Что касается молчания наших ранних источников о Пифагоре как философе и математике, то достаточно сказать, что все позднейшие биографы изображают его таковым, а у них явно сохранилось много раннего материала. Было бы нелепым полагать, что авторы, принадлежащие к эпохе до Платона, — наша единственная надежда узнать нечто о Пифагоре. Тем не менее разумно и методологически правильно начать с них, чтобы ясно отграничить древние свидетельства от более поздних и от наших собственных выводов.

¹ Тем не менее в наши дни не совсем верно говорить, что Пифагор как натурфилософ не известен Аристотелю. Во фрагментах «Протрептика» (*Ямвлих. Протрептик*, гл. 9, с. 51 Pistelli: см. оксфордский перевод фрагментов Аристотеля, с. 45) он приводит традиционную историю: когда Пифагора спросили, в чем заключается цель человеческой жизни, он ответил «наблюдать за небесами» — он обычно называл себя наблюдателем природы ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\nu}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) и говорил, что именно для этого пришел в жизнь.

² За исключением упоминания трансмиграции в трактате «О душе» (407b22).

3. ИСТОЧНИКИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПЕРИОДУ ПОСЛЕ ПЛАТОНА

Под этим общим заголовком собраны источники, очень сильно разбросанные во времени и неодинаковые по своей ценности. Но все они могут быть четко отделены от более раннего материала, ибо в гораздо большей степени являются постоянным предметом споров и сомнений. Причины этому вкратце таковы.

О пифагорейцах много писали два ученика Аристотеля, Аристоксен и Дикеарх. Аристоксен (который, кстати, был знатоком музыки) написал целые книги о Пифагоре и его последователях, о пифагорейской жизни и на другие пифагорейские темы; утверждается, что он лично знал тех, кто считался последним поколением пифагорейцев, то есть учеников Филолая и Еврита, включая Эхекрата¹. Дикеарх был исследователем огромной учености и независимого ума. Итак, у нас есть еще два источника информации IV в., которые, как представляется, заслуживают высокой степени доверия. Однако их труды дошли до нас не из первых рук, и то, что они писали, известно только из цитат в неоплатонических жизнеописаниях Пифагора, составленных Порфирием и Ямвлихом, и подобных компиляциях христианской эры. Хотя эти писатели обильно цитируют своих предшественников IV в. до н. э., называя их по имени, часто возникают споры по поводу точности и границ их цитат, особенно когда предполагают, что они были взяты не из первых рук. Например, Роде в своей работе об источниках Ямвлиха² пришел к выводу, что тот использовал непосредственно только труды Никомаха Герасского и Аполлония Тианского. Первый был математиком, жившим около 100 г. н. э., чья работа про-

¹ Их имена приводятся D. L. (VIII, 46) и ср. «Суда» (Аристоксен, frg. 19 и 1 Wehrli).

² Rh. Mus. 1872, 60f.

низана неопифагорейской мистикой чисел, второй — неопифагорейским мудрецом и чудотворцем, жившим, возможно, на полстолетия раньше. Кроме того, как мы уже видели в случае с Гераклидом Понтийским, можно заподозрить, что представители платоновской и аристотелевской школ сами путали платоновскую доктрину с учением пифагорейцев¹. В целом, отделение раннего пифагореизма от учения Платона — одна из самых трудных задач историка, в которую он неизбежно привносит свое субъективное предвзятое мнение. Если поздний пифагореизм окрашен влиянием платонизма, то равным образом нельзя отрицать, что сам Платон испытал глубокое влияние более ранних пифагорейских представлений; но при определении степени, в которой одно учение повлияло на другое, большинство людей оказалось неспособным противостоять мере своего преклонения перед Платоном и вытекающего из него нежелания принизить его оригинальность.

Другим источником рубежа IV и III вв. до н. э. является сицилийский историк Тимей из Тавромения. Он хорошо знал положение дел в Великой Греции, где пифагорейское сообщество играло важную политическую роль, и, по-видимому, был свободен от пристрастности, вызванной какой-либо личной привязанностью к школе. Поэтому в его случае мы сталкиваемся только с одним серьезным неудобством — отрывочным и опосредованным знанием его сочинений².

Таким образом, поскольку эта литература второй четверти IV в. известна через писателей греко-римского периода, нам придется в дальнейшем в значитель-

¹ Ср. *Wehrli*. *Aristoxenos*, 59: «Характерной чертой 'Алоφάσεις [т. е. Πυθαγορικά ἄλοφάσεις Аристоксена] является, однако, приписывание пифагорейцам академических и перипетатических воззрений». Преувеличения такого отношения к Аристоксену критикует Э. Л. Майнер (*Early Pyth. Politics*, 96f.).

² Ср.: *Minar*. *Op. cit.* 52 со ссылкой в п. 6; *von Fritz*. *Pyth. Politics in S. Italy*, ch. 3.

ной степени полагаться на исследования в области критики источников. Критика источников начинается с пассажей, которые устойчиво приписываются какому-то раннему писателю, и, путем сравнения их с этими и другими пассажами, чье происхождение известно, пытаются определить другой материал заимствований и отнести его к первоначальному источнику. Она может также извлечь подлинно древний материал из руды, в которой он заключен, проверяя его путем сравнения со всем, что определено или с некоторой долей вероятности известно о пифагорейской истории и доктрине из источников самого раннего (доплатоновского) периода. Литература греко-римского периода настолько проникнута духом постаристотелевской философии — стоицизма, неоакадемизма и других школ, что пассаж, не содержащий ее следов, может сразу же обратить на себя внимание. Его свежесть и непохожесть на другие производит впечатление на читателя и заставляет его, по крайней мере, подозревать, что он имеет дело с чем-то более ранним. Тонкость такой работы и элемент субъективности, неотделимый от нее, смягчаются привычками и методами таких писателей, как Ямвлих. Эти компиляторы часто не пытались отредактировать свои источники и связать их в новое и однородное целое, но просто переписывали выдержки одну за другой, даже повторяя в разных частях своей работы взаимно противоречивые версии. Например, Ямвлих включает в свой «Протрептик» отрывки из «Федона», «Горгия» и других диалогов Платона практически дословно, без даже самого беглого указания на их авторство. В минувшем столетии Ингрэм Байуотер, вдохновленный этим, а также своим наблюдением, что другие части этой работы тоже, по-видимому, принадлежат к доэллинистическому пласту мысли и отмечены индивидуальным стилем, который определенно не принадлежал Ямвлиху, — пришел к открытию, что эти тексты входили в утраченный

«Протрептик» Аристотеля. Так значительные части этого сочинения были возвращены нам самим Байуотером и другими, кто следовал по его стопам. Нельзя отрицать, что методы, используемые в критике источников, и сам характер задачи оставляют простор для индивидуальных мнений; но постепенно был получен твердый фундамент общепринятых результатов, и возвращение фрагментов «Протрептика», хотя и не связанное непосредственно с обсуждаемой сейчас темой, может служить в высшей степени успешным примером¹.

4. МЕТОД АПРИОРИ

Помимо фактической информации о ранних пифагорейцах, которую мы можем добыть, прямо или косвенно, у древних писателей, существует и другой способ. Он использовался в прошлом, и уместно будет вкратце высказаться о нем здесь, хотя это не столько свежий источник данных, сколько способ проверить и, возможно, с помощью логических рассуждений расширить позитивные свидетельства.

Этот метод состоит в том, чтобы отложить на время небольшое число ясных утверждений о том, что в действительности говорили пифагорейцы данного периода, и утверждать априори или на основе косвенных данных, что они *вероятно говорили*. Он начинается с допущения, что мы обладаем определенным общим знанием других философских школ и отдельных философов того времени, а также интеллектуального климата, в котором работали пифагорейцы. Утверждается, что

¹ См. далее *Düring I. Aristotle's Protrepticus: An attempt at reconstruction. Göteborg, 1961.* Работа фон Фрица «Pyth. Politics in S. Italy» настолько исключительно ясна, что ее можно принять в качестве образцового введения в источниковедческую критику, независимо от того, признаем ли мы полученные автором результаты.

такое общее знание эволюции греческой философии дает право высказывать суждения, что, предположим, пифагорейцы до эпохи Парменида придерживались доктрины А и что на той стадии мысли для них было еще невозможно выработать доктрину В. Примерами применения данного метода в английской науке недавнего времени могут служить две статьи Ф. М. Корнфорда о «Мистицизме и науке в пифагорейской традиции» вместе с их продолжением в его книге «Платон и Парменид» и их критика Д. Э. Рэйвенон¹.

В аргументах этого типа значительный вес может придаваться общепризнанному существованию в раннегреческой философии двух основных ветвей — ионийской и италийской — и надежно установленному факту, что источником италийской традиции был Пифагор. Отдельные философы были подвержены влиянию того или иного из этих течений; и каково бы оно ни было, эти философы, зная о существовании обоих, относились к противоположному течению явно или неявно критично. На сицилийца Эмпедокла оказали глубокое влияние италийские идеи. Вместе с тем, есть все основания полагать, что Парменид, начав как философ италийской школы, позже восстал против ее учений. Парменид, поистине самый оригинальный и глубокий из всех мыслителей-досократиков, в равной мере отверг основные положения всех более ранних систем, объявив любую форму монистической космогонии иррациональной и неправдоподобной; но, если он сам принадлежал к италийской ветви, кажется естественным, что в своей критике он должен был в особенности иметь в виду ее положения.

Подобными способами развитие пифагорейской мысли могло быть отражено в том, с чем соглашались

¹ Raven. Pythagoreans and Eleatics. Упомянув эти работы только в качестве примеров, я, конечно, не берусь пока судить о правильности их результатов.

или не соглашались другие мыслители, и мы в состоянии заключить, что те или иные пифагорейские доктрины существовали во времена Парменида, Зенона Элейского или Эмпедокла. Ясно, однако, что такой метод можно использовать только с максимально возможной осторожностью.

III. ЖИЗНЬ ПИФАГОРА И ВНЕШНЯЯ ИСТОРИЯ ШКОЛЫ

Никто из прочитавших предыдущий раздел не станет утверждать, что рассказ о жизни, характере и достижениях Пифагора может быть основан на чем-то большем, чем правдоподобие; но свидетельства интересны, и из них допустимо вывести определенные заключения¹.

Время жизни Пифагора точно установить невозможно, но, если утверждение Аристоксена (см.: *Порфирий. Жизнь Пифагора*, 9, DK 14.8), что Пифагору было сорок лет, когда он, спасаясь от тирании Поликрата, покинул Самос, в целом верно, то родился он около 570 г. до н. э. или несколькими годами раньше. По поводу того, сколько лет Пифагор прожил, у древних авторов нет единого мнения, но все сходятся на том, что он дожил до глубокой старости, и очень возможно, что умер в возрасте семидесяти пяти-восемидесяти лет². Утверждают, что отец Пифагора, Мнесарх с Самоса (это имя называют Геродот и Гераклит³), был резчиком или

¹ См. также *Morrison J. S. Pythagoras of Samos* (CQ, 1956).

² См. особенно анализ традиционных представлений о времени жизни Пифагора, предпринятый Роде (Rh. Mus. 1871, 568–574) и Е. L. Minar (Early Pyth. Pol., приложение).

³ Это можно принять как факт, равно как и самосское происхождение Пифагора, упоминаемое Геродотом. Предание, со-

ювелиром, и в соответствии с греческим обычаем Пифагор должен был бы обучаться отцовскому ремеслу*. Мы читаем о его путешествиях в Египет и Вавилонию, о Египте упоминает Исократ в своем «Бусирисе». Эта работа не внушает доверия, и можно предполагать, что традиция, связывающая пифагореизм с Египтом, возникла благодаря общему уважению, которое греки испытывали к египетской мудрости, особенно религиозной¹. Но та же самая причина могла естественно побудить такого человека, как Пифагор, искать духовных учителей в Египте, и весьма вероятно, что он так и поступил. Согласно Диогену (VIII, 3), Поликрат (до или после своего прихода к власти — неизвестно) снабдил Пифагора рекомендательным письмом к Амасису, фараону, который был другом и союзником тирана. Поликрат стал тираном, вероятно, около 538 г.², и вполне можно предположить, что отрицательное отношение Пифагора к установившейся тирании достигло критической точки лишь несколькими годами позже. Поликрату, несомненно, удалось поднять Самос на небывалую высоту как в плане процветания и могущества, так и в области технических достижений. К его правлению относятся знаменитый туннель инженера Евпалина (вновь открыт в 1882 г.), выдающийся храм Геры, построенный Ройком, и портывый мол, чьи очертания до сих пор заметны в воде. Ко времени Поликрата также

гласно которому Пифагор был этрусского происхождения (Аристоксен, *ар. D. L.*, VIII, 1 и т. д.), можно примирить с этим (ZN, 380), но указанное предание также могло, как предполагают Делят (*Vie de P.* 147) и Верли (Aristoxenos, 1945, 49), иметь целью объяснить тайное религиозное знание, которым обладал Пифагор. Его можно рассматривать как параллель к рассказам о том, что Пифагор якобы был связан с Зороастром и магами (*Ипполит. Ref. I*, 2, 12; *Порфирий. Жизнь Пифагора*, 6, 12; DK 14. 9, 11).

¹ Геродот, II, 81, 123.

² T. Lenschau в RE, XXI, 1728.

относится расцвет тех искусств, которым д-р Селтман присвоил обобщенное название *celature* и с которыми были непосредственно связаны Пифагор и его семья¹. Все, что мы знаем или можем предполагать о Пифагоре, указывает на то, что он мог быть весьма заинтересован как в художественном, так и в коммерческом развитии своего острова и, по всей вероятности, деятельно способствовал тому и другому благодаря своему гению математика и мастерству ремесленника.

Но у Поликрата была и другая сторона. Правитель поощрял роскошь и расточительство, которые естественным образом возрастали по мере роста материального процветания, а в достижении своих целей он мог быть жестоким и неразборчивым в средствах. Обстановка, в которой такие поэты, как Анакреонт и Ивик, чувствовали себя как дома, не могла казаться привлекательной проповеднику аскетической жизни. Мы слишком мало знаем о связях и взглядах Пифагора, чтобы судить, сыграли или нет свою роль в решении философа политические соображения, — Поликрат был врагом старой земельной аристократии Самоса. Но чтобы объяснить недовольство религиозного и философского гения жизнью при дворе тирана такого типа, необязательно привлекать политические соображения².

Не желая жить в условиях тирании, Пифагор переселился в Кротон, ведущую ахейскую колонию в Южной Италии. Трудно сказать, что определило выбор Пифагора, но его мог подтолкнуть к этому Демокед из Кротона,

¹ *Ure P. N. C. A. H. IV, 92f.*; *Seltman C. T. Approach to Greek Art (1948). P. 13, 37.* — *Celature* (или *торевтика*) было искусством свободных людей, цитирует Гизела Рихтер (*AJA, 1941, 379*) Плиния («Естественная история», XXXV, 77).

² Опыт текущего столетия заставляет нас, скорее, не согласиться с Майнером, когда он пишет (*E. P. P. 4*): «Это [отъезд Пифагора], конечно, показывает то определенно политическое расхождение, которое существовало между Пифагором и демократически настроенным тираном».

который был придворным врачом Поликрата¹. Кротон все еще страдал от деморализующих последствий поражения, нанесенного ему локрийцами на реке Сагра, и историки греческого Запада отмечают заметное улучшение его состояния после прибытия Пифагора². Прибыв в Кротон с уже сложившейся репутацией, Пифагор, как представляется, сразу же занял в городе влиятельное положение и основал там свою школу. С тех пор имя Пифагора неразрывно связывается не с ионийской, восточной, но с италийской, западной, школой мысли, основоположником которой он и стал. Истории, восходящие к Дикеарху³, говорят, что когда Пифагор, за плечами которого было уже много путешествий, прибыл в Кротон, то произвел огромное впечатление на его жителей и настолько покори́л своим красноречием собравшихся в совете старейшин, что они предложили ему выступать также перед юношами, детьми и женщинами. Утверждается⁴, что Дикеарх, как сторонник практической жизни, преувеличил политическую активность Пифагора и его школы, но существуют неоспоримые свидетельства того, что они играли ведущую роль в кротонской политике. Неопифагорейцы, которые приукрашивали биографию Пифагора в свете своих собственных, в значительной мере иллюзорных, идей, любили изображать Пифагора погруженным в религиозные размышления и созерцание. Но в маленьком обществе города-государства VI в. ни один выдающийся

¹ Интересно, что деятельность Демоклада может служить свидетельством того, что медицинская школа существовала в Кротоне до времен Пифагора (*Burnet. EGP*, 89, п. 2). Демоклад практиковал в Афинах и на Эгине и достиг такой славы, что его привлекали к работе в качестве придворного врача Дарий, а также Поликрат (*Геродот*, III, 131–132. Дальнейшие подробности см. ниже, на с. 575).

² *Dunbabin T. J. The Western Greeks*, 359, 360.

³ *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 18, DK 14. 8a.

⁴ *Burnet. EGP*, 89, п. 4.

мыслитель (см.: Данбебин. *Op. cit.* 361) не мог избежать участия в общественных делах, равно как ни один из наших ранних источников не указывает, что у него было хоть малейшее желание сделать это. Исходя из нашего знания пифагорейской философии, можно сказать, что побудительным мотивом Пифагора в его продвижении к власти (как и у Конфуция, почти современника Пифагора) было не личное честолюбие, а жажда реформировать общество согласно собственным этическим представлениям. Нет причин сомневаться в общем утверждении, которое мы находим у Диогена (VIII, 3), что Пифагор дал италийцам конституцию и, через своих последователей, правил государством так хорошо, что оно заслужило название «аристократия» (власть лучших) в буквальном смысле. Данбебин дает блестящее резюме этой позиции с точки зрения историка западных греков (*op. cit.* 61):

Политическое влияние Пифагора было, однако, производным от его учения. Моральное возрождение, над которым он работал, было необходимым условием экспансии Кротона, политической и всякой иной. Нам нет нужды верить, что Пифагора попросили выступать перед гражданами города сразу по его прибытии в Кротон... Его влияние, без сомнения, росло постепенно... Нет причины сомневаться, что в течение первой половины V в. пифагорейские *ἐταῖρεῖαι* [политические клубы] направляли политику Кротона и большинства других городов Южной Италии (*Von Fritz*, 94ff.; *Minar*, 15ff.). Пифагорейские клубы осуществляли свое влияние посредством существующих властных учреждений; в том, что касается участия в решении политических вопросов, *ἐταῖρεῖαι* можно приблизительно сравнить с закрытыми собраниями членов политических партий для выработки политического курса при парламентском правлении. Важное место, которое в сообщениях о пифагорейском обществе отводится *ἐταῖρεῖαι* и другим терминам, имеющим политическое значение, и история восстаний против пифагорейцев ясно указывают на то, что в руках последних была сосредоточена реальная власть. В какой мере это применимо к VI в., точно не из-

вестно, но следует отметить, что об ἑταῖροι говорят в связи с событиями 510 г. (*Ямвлих*, V.P., 177). Более того, одним из последователей Пифагора был атлет Милон, предводитель победоносной армии, которая разгромила Сибарис (*Страбон*, 263).

Направленность, равно как и реальность политического влияния Пифагора можно проиллюстрировать одним рассказом Диодора (XII, 9, DK 14. 14). Телис, вождь народной партии (δημαγωγός) в Сибарисе, убедил жителей изгнать пятьсот богатейших граждан и разделить их имущество среди народа. Когда эти изгнанные олигархи попросили об убежище в Кротоне, Телис угрожал кротонцам войной, если те не откажут. Вначале кротонское собрание склонялось к тому, чтобы уступить его требованию, и только вмешательство Пифагора убедило кротонцев предоставить просителям защиту. В результате разразилась война, в которой кротонцы одержали победу под предводительством пифагорейца Милона.

Не следует упускать из внимания вероятность того, что Пифагор ввел и разработал особую систему чеканки монеты, и деньги, выпущенные таким образом, были самыми ранними из тех, что использовались в Кротоне и соседних городах Южной Италии, находившихся под его влиянием¹.

¹ Эта теория выдвинута в 1836 г. герцогом Люйнским и, несмотря на большие возражения (отчасти, несомненно, потому, что она, по словам Селтмана, выглядит «слишком хорошей, чтобы быть истинной»), недавно воскрешена Ч. Т. Селтманом («The Problem of the First Italiote Coins». Num. Chron. 1949: чтобы должным образом оценить его аргументы, их следует читать полностью), а М. Уайт считает ее «самым разумным из когда-либо предложенных объяснений этих любопытных систем чеканки» (JHS, 1954, 43). Бельгиец П. Настер даже отождествляет способ изготовления этих монет с той, что внедрились современники Пифагора на Самосе, и потому приписывает их некоему самосскому эмигранту, который сопровождал философа. Селтман уподобляет этот взгляд мнению того студента, который написал, что «Илиаду» создал не Гомер, а другой поэт, носивший то же имя.

Эта чеканка вызывает восхищение у нумизматов сочетанием замечательного и сложного способа изготовления и необычайной красоты дизайна, и Селтман заявляет, что ее неожиданное появление без каких-либо предшественников требует гения уровня Леонардо да Винчи. А «во второй половине VI в. есть только одно имя, годящееся на эту роль: Пифагор». Как сын гравера, Пифагор сам был мастером прикладного искусства, а его гениальность не вызывает сомнения. Начинаешь в полной мере понимать слова Эмпедокла, что он был «весьма искусным во всех видах мудрых дел».

Едва ли возможно (будем следовать этой теории в ее наиболее мягкой форме), что Пифагор не имел никакого отношения к современной ему чеканке монет¹. Это проливает свет на его социальное положение и практические интересы, которые оказали определенное влияние на его философию. Чтобы отвечать за выбор чеканки монет, он должен был принадлежать к усиливающемуся торговому сословию и иметь опыт деятельности на международном рынке². Именно такой

¹ На это обычно возражали, что в той же характерной серии присутствуют монеты из Сириса, города, который был разрушен около 550 г. до н. э., т. е. по крайней мере за двенадцать, а возможно, и двадцать лет до переселения Пифагора в Кротон. Но Селтман показал (Op. cit. 2, ссылаясь на параллель), что рассматриваемые монеты принадлежали не Сирису, а Пиксусу (Puxus), который называл себя сиринийским, возможно, потому, что был основан беженцами из разрушенного города. Это более правдоподобное решение вопроса с датировкой монет, чем попытки значительно отодвинуть время приезда Пифагора назад на основании того, что «тиранию Поликрата» надо понимать не буквально, но только как «тиранию на Самосе» (White M. JHS, 1954, 42).

² См.: Thompson G. The First Philosophers, 263. Сазерленд отмечал, что серебро, использовавшееся для монет, приходилось ввозить из Коринфа. Рассуждая как марксист, Томсон считает разгадкой интереса Пифагора к математике его коммерческие интересы, потому что торговля ведет к чисто количественному вниманию к разнообразным товарам, в противоположность качественному критерию потребителя. Хотя Томсон не цитирует

человек будет поддерживать партию богатых (τοὺς πλουσιωτάτους), когда их изгонят из Сибариса. В поддержку этого мнения можно также привести два утверждения Аристоксена, которые редко цитируют. Он пишет, что Пифагор «ценил исследование чисел больше, чем кто-либо другой. Он продвинул его вперед, *отведя от практических расчетов и уподобляя вещи числам*». В другом месте Аристоксен приписывает Пифагору введение мер и весов у греков¹. Даже самые ранние сообщения о Пифагоре содержат легендарные наслоения, но едва ли эти прозаические утверждения имеют какую-либо примесь легенды; также маловероятно, чтобы у пифагорейских друзей Аристоксена были какие-либо мотивы вносить их в идеализированный портрет Учителя. Можно предположить, что аристократия, лидером которой был Пифагор, не только относилась к старому землевладельческому типу, но и была тесно связана с торговлей².

слов Аристоксена, что Пифагор отвел изучение чисел от практических потребностей купцов (ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας), они представляют собой древний прецедент указанной точки зрения. В ее поддержку также высказывается один китайский ученый: «[Греки] были в первую очередь торговцами. А торговцам приходится иметь дело прежде всего с абстрактными числами, используемыми ими в коммерческих сделках, и лишь затем с реальными вещами, которые можно сразу же оценить посредством вышеуказанных чисел... Поэтому греческие философы... способствовали развитию математики и математического мышления» (Fung Yu Lan. Short History of Chinese Philosophy, 25). В целом, однако, свидетельства говорят в пользу того, что склонность Пифагора к математике возникла, скорее, из его интереса к музыкальной теории. См. ниже, с. 391.

¹ Аристоксен, фр. 23 и 24 Wehrli, также в DK 58 В 2 и 14.12.

² Дикеарх (фр. 34 Wehrli) рассказывает, что, когда во время своего первого бегства из Кротона, Пифагор прибыл в Локры, на границе его встретила локрийская делегация, которая обратилась к нему с вежливой, но настойчивой просьбой отправиться в какое-либо другое место. Представители локрийцев сказали, что высоко ценят его мудрость (σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ θεῖον ἀμοιβόμεν), но довольны своим существующим положени-

Доминирующее влияние Пифагора и его последователей продолжалось непрерывно на протяжении почти двадцати лет, в течение которых Кротон распространил свое влияние на соседние города, и во многих из них ведущие позиции заняли представители пифагорейского братства. В конце этого периода кротонец по имени Килон подстрекнул народ на мятеж¹. Согласно Аристоксену, Килон был богатым и распушенным аристократом, который действовал из личной злобы, после того как его не приняли в пифагорейское сообщество по моральным соображениям². Однако другие писатели более правдоподобно объясняют политическую оппозицию Пифагору ультраконсерватизмом пифагорейцев, усиленным завистью и подозрениями вследствие необычного и тайного характера их учений. Вывод, который, по-видимому, можно сделать из несколько путаного рассказа Ямвлиха (О пифагорейской жизни, 255 сл.) — тот передает его со слов Аполло-

ем и не желают ничего менять. Подлинна эта история или всего лишь *bien trouvé* — стоит, возможно, напомнить, что вплоть до IV в. до н. э. у Локров не было монетной системы. «Это наводит на мысль, что в архаический период локрийская экономика отличалась от экономики соседних городов и что взаимоотношения Локров со своими соседями были ограничены» (*Dunbabin. Op. cit.* 356). Влияние Пифагора в самом деле нарушило бы покой такого общества.

¹ Самое раннее дошедшее до нас упоминание Килона как противника пифагорейцев, согласно Диогену Лаэртскому (II. 46), встречается у Аристотеля. Диоген заявляет, что цитирует «третью книгу „О поэзии“».

² Ямвлих. О пифагорейской жизни, 248 (DK 14.16); Порфирий. Жизнь Пифагора, 54. Аристоксен получил свои сведения от пифагорейцев IV в. до н. э., которые переселились в Грецию после продолжительных преследований в Италии (D. L., VIII, 46). Это означает, что в том, что касается фактов, хронологии и т. п., Аристоксен едва ли мог найти лучших информаторов, но в отношении моральных и политических суждений его изложение событий могло быть чрезмерно благожелательным к пифагорейцам.

ния¹, — состоит в том, что противодействие пифагорейцам шло с двух сторон: Килон представлял высшие слои, а некий Нинон — демократический элемент. Нинон обвинял пифагорейцев, в числе прочего, в том, что они препятствуют реформам в интересах народа. Такое сочетание сил было вызвано, как представляется, с одной стороны, народным недовольством сосредоточением власти в руках немногих в сочетании с нелюбовью простого человека к тому, что он считает заумью, а с другой стороны, подозрением местной аристократии, которое вызывали пифагорейские гетерии (ἐταίρειαι), чьи претензии на превосходство и эзотерическое знание, должно быть, иногда трудно было переносить.

Во время переворота Килона ряд ведущих пифагорейцев были собраны в одном месте и убиты (подробности происшедшего разнятся). По-видимому, именно это послужило сигналом к вспышке антипифагорейских мятежей и в других городах, из-за чего Пифагору, изгнанному из Кротона, трудно было найти пристанище. Как обычно, в истории о его дальнейшей судьбе переплелись факты и вымысел. Аристотель отстаивает версию, что Пифагор покинул Кротон до переворота; но поскольку цель излагаемой Аристотелем истории — продемонстрировать дар предвидения Пифагора, она, как представляется, принадлежит к числу легенд. Согласно наиболее надежным источникам, Пифагор в конце концов достиг Метапонта, где и умер. О его смерти существует ряд более или менее вымышленных историй, но наиболее правдоподобной представляется та, что рассказывает Дикеарх (*Диоген Лаэртский*, VIII, 40; *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 57): Пифагор был вынужден искать убежище в храме Муз, где умер от голода.

Судя по всему, мятеж Килона, который произошел, вероятно, на рубеже VI и V вв., прервал активную дея-

¹ Какими источниками пользовался Аполлоний — более сложный вопрос. Ср.: von Fritz. *Pyth. Pol.* in S. It. 56ff.

тельность пифагорейцев лишь на очень короткое время, и в следующие сорок-пятьдесят лет их влияние даже расширилось. Но это был беспокойный период возрастающего недовольства, которое привело ко второму, главному, антипифагорейскому восстанию в середине V в. Утверждается, что в ходе его был сожжен дом в Кротоне, принадлежавший Милону, а согласно Полибию¹, антипифагорейское движение распространилось по всей Великой Греции. Пифагорейские дома собраний были разрушены, ведущие мужи в каждом городе погибли, и весь регион погрузился в хаос. Эта катастрофа, которую Майнер датирует 454 г. (Op. cit. 77), вызвала первый исход пифагорейцев в материковую Грецию и привела к основанию пифагорейских центров во Флиунте и Фивах. Аристоксен (*Ямвлих*. О пифагорейской жизни, 249, DK 14.16) упоминает среди самых молодых беженцев Лисида, который много позже в Фивах стал учителем Эпаминонда. Другим беженцем был Филолай, который упоминается в «Федоне» как учитель фиванцев Симмия и Кебета (см. выше, с. 308). Даже в это время пифагорейцы, оставшиеся в Италии, сохранили, видимо, некоторое политическое влияние и продолжали существовать в форме общества, главным образом в Реги. Однако еще позднее, когда, по словам Аристоксена (*Ямвлих*, 251), политические условия ухудшились, все пифагорейцы, кроме Архита из Тарента, как утверждается, покинули Италию. Датировать этот последний исход невозможно, но фон Фриц относит его к 390 г.

Таким образом, мы видим, что жизнь пифагорейских сообществ ни в коей мере не была мирной и стабильной и что со второй половины V в. они существовали в виде маленьких разрозненных групп, разбросанных по Южной Италии и Греции. Естественно, это рассеяние оказало глубокое влияние на непрерывность

¹ Полибий. II, 39, 1–4. Текст и перевод см.: *Minar*. Early Pyth. Pol. 75f.



их философской традиции. Порфирий (57 сл.) и Ямвлих (252 сл.) сохранили описание событий, восходящее через Никомаха к Неанфу в III в. до н. э. Оно должно содержать большую долю истины, и его достаточно, чтобы объяснить ущербность и неясность имеющихся у нас материалов по пифагорейской доктрине. Согласно этой истории, выдающиеся пифагорейцы, погибшие во время антипифагорейских мятежей, унесли в могилу свое знание, ибо оно держалось в тайне — раскрывали только те его части, которые не несли в себе большого смысла для окружающих. Пифагор не оставил собственных сочинений, и лишь несколько слабых искорок его философии оставались светить благодаря таким людям, как Лисид и Архипп из Тарента, которым удалось бежать, и тем немногим, кто во время смут оказался за границей. Трагические события тех лет повергли пифагорейских беженцев в такое уныние, что они жили замкнуто, остерегаясь общества своих сограждан. Тем не менее, чтобы не навлечь немилость божества, позволив самому имени философии исчезнуть безвозвратно, они собирали заметки, написанные предшествующим поколением, дополняя их собственными воспоминаниями. Каждый из них, когда и где бы ему ни пришлось умереть, отдавал эти комментарии на хранение сыну, дочери или жене, велел держать их дома. Этот наказ свято выполнялся, и записки передавались в течение нескольких поколений, хотя наши источники признают, что в течение IV в. пифагорейское общество практически перестало существовать как действующая школа (αἴρεσις). «Они сохраняли, хотя школа уже пришла в упадок, первоначальные нравы и учение до тех пор, пока благородно не окончили жизнь». Такую эпитафию написал Аристоксен (см.: *Ямвлих. О пифагорейской жизни*, 251), говоря о тех, кто был его современниками и знакомыми.

Из этой бурной истории следует, что, во-первых, пифагорейская школа продолжала существовать на про-



тяжении классического периода греческой мысли с VI по IV в. и, во-вторых, что с середины V в. она представляла собой отдельные разрозненные сообщества в различных частях греческого мира. Вполне естественно, что эти общины развивались в разных направлениях, и, как мы узнаем из Аристотеля, «некоторые пифагорейцы» придерживались одних доктрин, а другие — других, хотя все заявляли о верности основателю школы. Это не облегчает нашу задачу, но, по крайней мере, означает, что противоречия — не повод для отчаяния или поспешного вывода, что наши источники ошибались: не менее вероятно, что они верно отражали исторические факты.

IV. ПИФАГОРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕЕ ОСНОВНЫХ ЧЕРТАХ

Некоторые ученые считают Пифагора не более чем основателем религиозной секты, которому в последующие времена приписали математические открытия, сделанные много позже, — он мог увлечься суеверной «мистикой чисел», но не более того¹. Другие подчеркивают почти исключительно рациональную и научную сторону его мысли. Оба этих мнения слишком односторонни и, вследствие своей крайности, неправдоподобны. Когда с Пифагором связывают религиозные доктрины о бессмертии и перерождении, основываются на неопровержимых свидетельствах. Хотя такие

¹ Наиболее выдающейся работой, представляющей эту тенденцию, является книга Эриха Франка «Plato und die sogenannten Pythagoreer».

ранние и безупречные источники не подтверждают прямо образ одного из самых оригинальных мыслителей в истории, основателя математической науки и философской космологии, этот образ следует считать единственным разумным объяснением того уникального впечатления, которое имя Пифагора произвело на последующую мысль. Именно в качестве религиозного учителя и научного гения его при жизни и в течение многих веков спустя почитали последователи и подвергали яростным нападкам противники — он никого не оставлял равнодушным. Попытки минимизировать одну или другую сторону личности Пифагора проистекают из трудности, которую испытывает современный ум, когда необходимо примирить приверженность довольно примитивному набору религиозных верований и суеверий с занятиями математической наукой и построением космологических теорий; но в VI в. такое сочетание было не только возможно, но и естественно. Можно с уверенностью сказать, что преобладающими для Пифагора были религиозные и нравственные мотивы, так что его философские изыскания с самого начала были призваны подкрепить концепцию наилучшей жизни и удовлетворить известные духовные запросы.

Поскольку ведущая идея любой философской системы проясняется, когда мы понимаем ее цель¹, можно сделать ее отправной точкой. Для Пифагора и его последователей философия должна была служить прежде всего основой образа жизни, и более того, пути к вечному спасению. Когда кто-то занимается исследовани-

¹ В случае, если это утверждение звучит несколько цинично, подразумевая, что философия — не более чем рационализация убеждений, которые сложились у философа до того, как он приступил к своим изысканиям, позволю себе добавить, что, хотя последнее суждение во многих случаях справедливо, ясное мышление само по себе может быть целью философа в не меньшей степени, чем что-либо еще. Если так, это не делает понимание цели философа сколько-нибудь менее важным.

ем человека и космоса в качестве средства помощи и руководства в жизни, появляющаяся в результате система естественно должна предлагать такую помощь. Для пифагорейцев самой важной частью философии была та, которая учила о человеке, природе человеческой души и ее отношениях с другими формами жизни и со всей вселенной. Этот аспект мы и станем рассматривать первым. Затем уместно будет сказать несколько слов о пифагореизме как о философии *формы*. Под этой же рубрикой удобно будет обсудить математический и числовой аспекты пифагореизма.

1. ЧЕЛОВЕК И ЕГО МЕСТО В ПРИРОДЕ

Пифагореизм содержит в себе сильный элемент магического — черта, которую иногда кажется трудно примирить с интеллектуальной глубиной, засвидетельствованной не менее определенно. Его нельзя поэтому отбросить как не более чем нарост, который можно отделить от основной системы. Все, кто исследуют пограничную область философии и религии у древних греков, быстро осознают типичную общую характерную черту их мысли — поразительную способность сохранять, как основу для своих спекуляций, массу древних, традиционных идей, которые часто отличались примитивной грубостью, и в то же самое время преобразовывать их смысл, с тем чтобы построить на их базе одни из самых глубоких и важных теорий о человеческой жизни и судьбе. Это справедливо в отношении орфических писателей, чье религиозное учение было почти тождественно пифагорейским¹; и та

¹ Об этой характерной черте орфической мысли ср.: Guthrie. *Orph. and Gk. Rel.* 129f., а о взаимоотношениях между орфиками и пифагорейцами: *Ibid.* 216–221. Еще в V в. до н. э. Ион Хи-

же самая выдающаяся способность сочетать консерватизм с нововведениями, вливать новое вино, не разбив старых бутылей, была особенно сильна у пифагорейцев.

То, что пифагорейцы сохраняли примитивный материал, хорошо видно на примере собрания изречений, которые называли «акусмы», или «символы». Хотя пифагорейская секта приняла эти предписания, многие из них были явно древнее Пифагора, а некоторые можно также найти вне связи с пифагореизмом, например у Гесиода, в изречениях Семи мудрецов и в дельфийских предписаниях. Некоторые из них — это простые нравственные заповеди, но другим позже приписывали скрытое, пророческое значение в соответствии с пифагорейскими этическими и политическими идеалами¹. На самом деле, в большинстве из этих изречений легко распознать примитивные табу. Можно с уверенностью сказать, что их списки, которые мы находим у Диогена, Порфирия, Ямвлиха, Ипполита, восходят к коллекции, собранной Аристотелем в его работе о пифагорейцах,

осский мог приписывать орфические поэмы самому Пифагору (Ион, fr. 2 DK).

¹ К. В. Гёттлинг (Ges. Abh. Bd. 1, 278–316) утверждал, что только эти вторые были σύμβολα (ибо суть σύμβολων в том, что его истинное значение не видно на поверхности), другие же образуют отдельную категорию ἀκούσματα. Эту гипотезу несколько ослабило то, что Гёттлингу приходилось неоднократно признавать, что то или иное изречение неправильно классифицировано древними авторами. Его общее толкование («quam totam ethicam esse debere ostendi», vol. II, 280) в середине XIX в. было легче принять, чем в середине XX. — Подлинный характер этих изречений подробно объяснил Ф. Бём в «De Symbolis Pythagoreis» в свете антропологического материала своего времени, особенно того, что содержится в «Золотой ветви». Краткая информативная работа Бёма едва ли заслуживает пренебрежительных высказываний Делятта (Vie de Pyth. 186–187). Более серьезный, а также более современный критик описывает применение Бёмом сравнительного метода как «обдуманное» (Nilsson. Gesch. d. gr. Rel. I, 666, Anm. 3). По поводу ἀκούσματα в целом см.: Nilsson, 665–669.

которую некоторые прямо цитируют как источник¹. Из многих заповедей, приписываемых Пифагору, магическое происхождение которых ясно, следующие могут служить примером:

Воздерживаться от бобов.

Не подбирать то, что упало со стола.

Не ворошить огонь ножом.

Стирать след от горшка в пепле.

Не садиться на хлебную меру.

Не носить узкого кольца (также приводится в виде «не носить кольца»).

Не держать дома ласточек.

Плевать на обрезки своих ногтей и волос.

Не мочиться и не вставать на обрезки своих ногтей и волос².

Свертывать свое постельное белье после подъема и разглаживать отпечаток тела.

Касаться земли, когда гремит гром.

Моральные истолкования, которые дают этим причудливым изречениям наши источники, ясно показывают, что первоначально эти предписания не имели ничего общего с моралью. Ворошение огня ножом стало означать возбуждение страстей человека резкими словами, сидение на хлебной мере — довольство тем, что человек имеет, или почивание на лаврах, свертывание постели — постоянную готовность к путешествию, то есть к прощанию с этой жизнью и переходу в следующую, ласточки обозначали болтунов и т. п.³

¹ D. L., VIII, 34. Ср.: *Delatte. Études*, 273 (вслед за В. Розе и Роде); *Nilsson. Gesch.* I, 665f.

² Только это и предыдущее предписания ограничили морализаторский пыл Гёттлинга: «Я не в состоянии вывести какой-либо разумный смысл из этого запрета» (315).

³ Существуют и другие толкования. См.: *Плутарх. Застольные беседы*, 727–728. Ямвлих предупреждает, что не все из этих толкований принадлежали пифагорейцам (О пифагорейской жизни, 86). Конечно, нет ничего невозможного в том, что, принимая эти примитивные суеверия, Пифагор сам истолковывал их в символическом духе.

В число знаменитых и широко комментируемых пифагорейских заповедей входил запрет на употребление в пищу бобов, которому давали различные объяснения; часть из них, на первый взгляд, может показаться невразумительными. Бобы напоминают яички; они напоминают врата Аида или всю вселенную (все это было засвидетельствовано Аристотелем — *Диоген Лаэртский*, VIII, 34); их стебли совершенно пусты и лишены сочленений (*Диоген Лаэртский*, VIII, 34); Порфирий связывал это обстоятельство с возвращением души из-под земли (О пещере нимф, 19); бобы обладают природой ветра, или дыхания, и потому полны жизненной силы (*Диоген Лаэртский*, VIII, 24); они содержат в себе души умерших (*Плиний*. Естественная история, XVIII, 118). Когда во время хаоса при сотворении мира из ила возникает жизнь, бобы и люди происходят из одной и той же формы первоматерии¹. Существовали странные суеверия по поводу превращений, которые будто бы происходят с бобами, если зарыть их в землю или навоз. Сообщается, что Гераклид Понтийский говорил, будто они примут человеческий облик. У позднейших писателей мы читаем, что бобы будто бы походили на голову ребенка или половые органы женщины. Порфирий и другие приводят верование, что если разжеванный боб оставить на солнце, он будет испускать запах семени².

Общим во всех этих толкованиях является связь между бобами и жизнью, смертью или душой. (Говоря, что бобы «напоминают вселенную», пифагорейцы, несомненно, исходили из своей веры в ее одушевленность.) Подобная связь вполне могла восходить к древ-

¹ ἐκ τῆς αὐτῆς σπλεδόνος (*Порфирий*. Жизнь Пифагора, 44). Ср. неясную сокращенную версию этого у Ипполита (Ref. I, 2, 14; *Diels*. Dox. 557), где утверждается, что Пифагор узнал это учение от Зороастра; также Диоген (т. е. *Антоний Диоген*. Dox. 557, п.) у Лида (О месяцах, IV, 42, p. 99–100 *Wünsch*).

² Ссылки см.: *Delatte*. Études, 38, n. 2.

ней эпохе, но в то же самое время она отражает подлинные интересы пифагорейцев. Запрет на бобы также был рационализирован в политическом смысле. Утверждалось, что он символизирует олигархические склонности Пифагора, поскольку бобы использовались как счетные камешки в демократическом процессе жеребьевки. Это объяснение также восходит к Аристотелю (*Диоген Лаэртский*, VIII), и в поздние времена его повторяли Лукиан, Ямвлих, Ипполит, а также автор трактата «*De Liberis Educandis*», приписываемого Плутарху. Возможно, в какой-то период это объяснение приняли и сами пифагорейцы, но его искусственный характер очевиден, и оно никогда не получало широкого распространения, равно как и не представляло особой важности для пифагорейской мудрости, которую интересовали прежде всего жизнь и доктрина перерождения. Пифагорейское изречение в форме гекзаметрического стиха (также приписываемого Орфею, что говорит о том, что изречение вышло из одной и той же среды) гласило: есть бобы равносильно поеданию голов собственных родителей. Как подлинный стих, так и его различные парафразы часто цитируются в поздней античности¹, а другая гекзаметрическая версия этого запрета не только была включена в орфические поэмы, но использовалась Эмпедоклом в V в. Она гласит: «Несчастные, трижды несчастные! Не прикасайтесь к бобам!»²

¹ И Гераклидом Понтийским, согласно Лиду (О месяцах, р. 99 Wünsch). Относительно других упоминаний см. подготовленную Науком «Жизнь Пифагора» Ямвлиха (231 сл.). Этому вторит Каллимах, упоминая самого Пифагора (DK 14. 9, р. 101):

καὶ κνιάων ἄλο χεῖρας ἔχειν, ἀνιῶντος ἐδεστοῦ,
καὶ ὡ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγου.

² Эмпедокл, fr. 141 DK (из Геллия), пер. А. Лебедева. Табу на бобы встречается во многих частях мира, а в Риме оно было связано с культом мертвых. См.: *Voelkt*. Op. cit. 14–17 и указатель к «Золотой ветви», s.v. бобы.



Многие другие приведенные примеры выдают свое происхождение из симпатической магии, которая предполагает тесную квазифизическую связь между вещами там, где цивилизованный ум вообще не видит никакой связи. Она существует между человеком и его портретом или другим изображением, или даже отпечатком его тела на постели, а также со всем, что когда-то было частью человека, вроде обрезков ногтей и волос. Со всем этим нужно было обходиться уважительно — из-за объединяющей их незримой связи от обхождения с такими вещами зависит благополучие самого человека. Обладая ими, враг может причинить вред. Табу на ношение любых цельных колец, которое относилось также к узлам, основано на том, что они могут передать свою связывающую, или сдерживающую, силу участкам тела, находящимся далеко за пределами их физического воздействия. Общая вера в возможность переноса, которая лежит в основе всех табу симпатической магии, основывается в свою очередь на расширенной идее родства, или взаимосвязи, чуждой цивилизованному мышлению. Она проявляется также в верованиях, связанных с тотемической организацией общества, когда племя сознает свое родство и даже отождествляет себя с определенным животным.

Начав наше рассмотрение пифагореизма с «акусм», или «символов», мы подчеркнули изначальную связь многих его аспектов с примитивными магическими формами мышления. Магическая, по сути, концепция всеобщего родства, или взаимосвязи, в более или менее очищенной и рационализированной форме пронизывает основные доктрины пифагореизма о природе вселенной и взаимоотношении ее частей. Знание этого поможет понять его математическую концепцию физического мира, а также религиозные представления пифагорейцев о судьбе человеческой души.

Порфирий пишет о Пифагоре следующее (Жизнь Пифагора, 19, DK 14. 8a):

Что он говорил своим ученикам, никто не может сказать наверное, ибо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью. Однако наибольшую известность среди всех получили следующие положения: во-первых, что душа, по его словам, бессмертна, во-вторых, что она переселяется в другие виды животных, кроме того, что все, что некогда произошло, через определенные периоды [времени] происходит снова, а нового нет абсолютно ничего, и что все живые существа следует считать родственными друг другу (ὁμογενῆ). Очевидно, первым, кто принес эти учения в Элладу, был Пифагор¹.

Помимо того, что источником Порфирия здесь мог быть Дикеарх², этот пассаж содержит некоторые внушающие доверие черты. Он сформулирован необычайно осторожно в попытке ограничить себя тем, что, как Порфирий полагает, можно считать надежным. Важнее то, что бессмертие души и ее переселение в тела различных животных называл в числе верований Пифагора его современник Ксенофан (см. выше, с. 300). Кроме того, доктрина родства всех одушевленных существ встречается у Эмпедокла, итальянского философа, жившего в первой половине V в.³ Мы можем допустить, что эта доктрина, не в меньшей степени, чем теории бессмертия души и ее переселения, составляла часть учения Пифагора. В действительности же наш осторожный подход едва ли здесь уместен, поскольку идея родства всего в природе как раз и предполагает то общее мировоззрение, лишь в рамках которого вера в переселение душ кажется убедительной. Только то, что души людей и животных принадлежат к одному и тому же роду, мог-

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Дикеарх упоминается по имени примерно шестнадцатью строками ранее. Ср.: *Rohde. Rh. Mus.* 1872, 26f. и п. 2 (см. выше, с. 291).

³ Другая теория, упомянутая Порфирием, — о точной повторяемости событий, не представляет для нас непосредственного интереса, но в IV в. Евдем говорит о ней как о пифагорейской (ар. *Simpl.*, In *Phys.*, 732; *Diels*, DK 58 B 34). См. ниже, с. 479.

ло сделать возможным для одной и той же души воплощаться то в теле человека, то в теле зверя или птицы.

На примере необычного отношения пифагорейцев к бобам мы уже видели, какие следствия эти представления влекли за собой на практике. Таинственное воплощение всеобщего духа жизни (и, очевидно, особенно тесную связь с *человеческой жизнью*), которое пифагорейцы видели в этом овоще, послужило причиной запрета на его употребление в пищу. Еще более тесная связь между догмой и практикой, несомненно, присутствует в их воздержании от употребления мяса — не только самой известной, но и самой противоречивой заповеди Пифагора. Вот главные свидетельства на этот счет:

(а) Евдокс (*Порфирий. Жизнь Пифагора*, 7, DK, 14.9): «...О чистоте своей он так заботился (пишет Евдокс в VII книге «Объезда земли»), что избегал и убийств и убийц: не только воздерживался от животной пищи, но даже сторонился поваров и охотников»¹.

(б) Онесикрит (*Страбон. XV*, 716, DK, 14.9) — философ-киник, сопровождавший Александра в походе в Индию, — рассказывает о своей встрече с индийским гимнософистом, который спросил его о греческой доктрине. Среди прочего Онесикрит сказал ему, что Пифагор «велит воздерживаться от употребления в пищу живых существ и т. д.».

(в) Поэты Средней комедии IV и начала III в. сделали пифагорейцев своего времени объектом постоянных насмешек. Некоторые предполагают, что эти пифагорейцы позаимствовали отдельные элементы учения киников (или комические поэты дразнили пифагорейцев, злонамеренно создавая подобную путаницу): совершенно не заботились о своем внешнем виде, ходили повсюду невымытыми и в грязных лохмотьях. Однако колкости авторов комедии включают в себя и насмешки над вегетарианством пифагорейцев, например такую явную шутку:

Слышать, кто подражает Пифагору, те
Ни рыбы не едят, и ничего вообще

¹ Пер. М. Гаспарова.

Живого, и вина они не пьют совсем.
 — Да, но Эпихарид-то, тот ведь ест собак,
 А он — пифагорец. — Но убив пред тем:
 Убитое ведь больше не живое...¹

«Они едят овощи — или хлеб, и не пьют ничего, кроме воды», — таков был общий вердикт, хотя Аристотель, видимо, забавлялся, глядя, как некоторые из современных ему проходимцев, претендующих на связь с пифагореизмом, были готовы, вопреки декларируемым убеждениям, с жадностью поглотить рыбу или мясо, если поставить их перед ними. (Соответствующие фрагменты Антифана, Алексида, Аристофона и Мнесимаха собраны в DK 58E, I, 478 сл.)

Согласно этим разнородным источникам, употребление в пищу животных полностью противоречило пифагорейским принципам, пусть даже отдельные пифагорейцы отступались от вегетарианства. Другие, в их числе Аристотель, полагали, что религиозное воздержание определенно существовало, но распространялось лишь на отдельные виды животных.

(з) Аристотель (fr. 13 Ross = Диоген Лаэртский, VIII, 34; DK 58 C 3): «В сочинении „О пифагорейцах“ Аристотель говорит, что Пифагор предписывал воздерживаться от... белого петуха, потому что петух — проситель [возможно, потому, что ходатаи носили белый цвет] и посвящен Месяцу; просительство же есть доброе дело, а Месяцу он посвящен, потому что кричит в урочные часы; кроме того, белый цвет — от благой природы, а черный — от дурной. Не касаться рыб, которые священны, потому что не должно богам и людям располагать одним и тем же...»²

(д) Аристотель (fr. 13 Ross = Диоген Лаэртский, VIII, 33; DK 58 B 1a): «Освящение состоит в очищении... в воздержании от мертвечинного мяса, от морской ласточки, чернохвостки, яиц, яйцеродных тварей, бобов...»³

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. М. Гаспарова.

³ Пер. М. Гаспарова. — Росс приписывает этот фрагмент Аристотелю, но нет полной уверенности, что указанный пассаж

(е) Ямвлих (О пифагорейской жизни, 85; DK 58 С 4) рассказывает, что, согласно пифагорейским «акусмам», можно есть только животных, подходящих для жертвоприношения, потому что только в них не входит душа человека. Вероятно, именно это служило подлинной причиной воздержания пифагорейцев от (определенных видов) мяса. Во всяком случае, это выглядит правдоподобнее, чем неуместное объяснение, приписываемое Аристотелю, что человеку и богам не должно употреблять в пищу одних и тех же существ. (Из этого не следует, что фактический запрет на употребление в пищу священных рыб — которых, несомненно, не приносили в жертву, — приписывается пифагорейцам ошибочно.)

(ж) *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 43 (частично в DK 58С6), в списке «символов» Пифагора: «Он запрещал вкушать от жертвенных животных чресла, яички, матку, костный мозг, ноги и голову...» В качестве причины Порфирий называет символическое истолкование Пифагором этих частей. Они обозначали, соответственно, основание, зарождение, рост, начало и конец животного. Все вместе они назывались «главенствующими частями» (ἡγεμονίαι) тела. Порфирий добавляет, что пифагорейцы должны были воздерживаться от бобов «как от человеческого мяса».

Наконец, в нескольких отрывках мы находим устойчивое утверждение, восходящее, по-видимому, к Аристоксену, что запрета на употребление мяса вообще не существовало.

(з) Авл Геллий (Аттические ночи, IV, 11) пишет (текст частично цитируется в DK 14. 9): «Закрепилось и укоренилось ошибочное древнее мнение, будто философ Пифагор обыкновенно не ел мяса животных, а также воздерживался от бобов, которые греки называют κῶμος. В соответствии с этим представлением поэт Каллимах написал:

Руки подальше держи от бобов, несваримого яства.
Так велел Пифагор — так утверждаю и я.

не принадлежит Александру Полигистору. В своем переводе Росс передает βρωτῶν как «мясо, которое было обгрызено».

Согласно тому же самому мнению, Марк Цицерон в первой книге „О дивинации“ поместил следующие слова: „Итак, Платон предписывает отходить ко сну, подготовив тело так, чтобы не было ничего, что вводит душу в заблуждение и смятение. Считается, что поэтому пифагорейцам было запрещено есть бобы, поскольку от этой пищи сильно пучит, <что>, как известно, противопоказано ищущим спокойствия духа“. Так, со своей стороны, утверждает Марк Цицерон. Но музыкант Аристоксен, муж весьма сведущий в изучении древних книг, слушатель философа Аристотеля, в книге „О Пифагоре“, которую он оставил после себя, говорит, что Пифагор ни одно стручковое растение не употреблял чаще, чем бобы, поскольку эта пища постепенно очищает желудок и облегчает пищеварение. Я привел ниже слова самого Аристоксена: „Пифагор же из стручковых растений особенно ценил бобы; ведь они смягчают и расслабляют; поэтому он употреблял их более всего“. Тот же Аристоксен передает, что он воздерживался также от молочных поросят и молодых козлят. Об этом он узнал, кажется, от пифагорейца Ксенофила, своего друга, и от некоторых более старших по возрасту, которые <жили не намного позже> века Пифагора. И поэт Алексид в комедии под названием „Пифагорействующая“ (Πυθαγορίζουσα)¹ говорит то же самое об употреблении в пищу животных.

Но кажется, что относительно воздержания от бобов причина ошибки в том, что в поэме Эмпедокла, бывшего последователем пифагорейского учения, находится следующий стих:

Несчастные, трижды несчастные!
Не прикасайтесь к бобам (κυάμων)!

Ведь по большей части считают, что κυάμοι названы стручковые растения, как говорят в обыденной речи. Но те, кто более тщательно и точно рассматривает стихи Эмпедокла, говорят, что в этом месте κυάμοι означают мужские яички, и они в духе Пифагора иносказательно и символически названы κυάμοι, поскольку αἴτιοι τοῦ κρεῖν (яв-

¹ Все фрагменты Алексиды, цитируемые Афинеем (DK, vol. I, p. 479), один из которых из этой пьесы, изображают пифагорейцев вегетарианцами.



ляются причиной зачатия) и дают возможность человеку родиться; поэтому Эмпедокл в этом стихе хотел удержать людей не от поедания бобов, но от любовных утех.

Также Плутарх, ученейший человек, в первой из книг, которые он сочинил о Гомере, упомянул, что философ Аристотель то же самое писал о пифагорейцах, — будто они не воздерживались от поедания мяса животных, за некоторыми исключениями. Я привел ниже сами слова Плутарха, поскольку дело необычное: „Аристотель говорит, что пифагорейцы воздерживались от внутренностей, сердец и морской крапивы (ἀκαλήφι) и некоторой другой пищи такого рода; прочее же употребляли в пищу“. ...Но Плутарх в „Застольных беседах“ говорит, что пифагорейцы воздерживались и от рыбы краснобородки»¹.

(и) *Диоген Лаэртский* (VIII, 20; DK 14. 9): «Жертвоприношения Пифагор совершал бескровные, а по словам других, разрешал приносить в жертву только петухов, молочных козлят и молочных поросят, но ягнят — ни в коем случае. Тем не менее Аристоксен утверждает, что он воздерживался только от пахотных быков и баранов, а всех остальных животных позволял есть».

(й) *Порфирий* (*Жизнь Пифагора*, 15) говорит об атлете Евримене, что, в то время как другие атлеты придерживались традиционной диеты из сыра и смокв, Евримен «по совету Пифагора первый стал ежедневно есть назначенное количество мяса и от этого набираться сил».

(к) *Ямвлих* (*О пифагорейской жизни*, 25) утверждает, что предписание атлетам есть мясо вместо сушеных смокв исходило от тезки философа, Пифагора, сына Эратокла, хотя это предписание «неверно относят к Пифагору, сыну Мнесарха».

(л) *Диоген Лаэртский* (VIII, 12): «Говорят, он [Пифагор] первый стал держать борцов на мясной пище, и первого среди них — Евримена (так утверждает Фаворин в III книге „Записок“) ... Впрочем, некоторые утверждают, что такое питание установил не философ Пифагор, а какой-то Пифагор-умаститель, ибо философ запрещал даже убивать животных, а тем более ими кормиться, ибо животные имеют душу, как и мы...»²

¹ Пер. А. Егорова.

² Пер. М. Гаспарова.

Можно заметить, что ни одно из этих свидетельств не появилось раньше IV в., когда запрет на употребление мяса превратился уже в предмет сомнений и разногласий. Наши свидетельства делятся на три категории. Во-первых, свидетельства тех, кто утверждает, что Пифагор ввел полный запрет на употребление животной пищи; сюда относятся свидетельство Евдокса и менее твердые мнения Онесикрита и комических поэтов. Во-вторых, существуют те (среди них Аристотель), кто утверждает, что запрет был выборочным, распространяясь лишь на определенные виды и части животных, употребление в пищу которых запрещалось по религиозным или суеверным причинам. Воздержание от употребления мяса некоторых из упомянутых здесь животных — весьма широко распространенный предрассудок, не ограничивавшийся рамками пифагорейского братства и, шире, эллинского мира. Примеры этому собраны в уже упомянутой работе Бёма. Например, петухи были запретной пищей для эпилептиков, которые считались одержимыми демонами, и Цезарь отмечает, что бритты считали употребление мяса петухов нечестивым. Некоторые из наших источников четко увязывают религиозные причины, которые указывали пифагорейцы, с верой последних в переселение душ. Жертвоприношения ограничивались определенными животными, и последних разрешалось есть вследствие веры, что душа человека никогда не вселяется в них. Та же самая или, возможно, другая школа пифагорейцев считала, что даже у жертвенных животных следует избегать употребления в пищу определенных частей, включая те (например, яички и костный мозг), которые в особенности связывались с жизненной силой.

Наконец, в-третьих, встречается категорическое отрицание, что Пифагор вообще наложил для своих последователей какой-либо запрет на употребление мяса и бобов. Утверждения последнего рода выдержи-

ны в уверенном и полемическом тоне, что указывает (о чем, фактически, говорит Геллий), что их авторы шли против общепринятых убеждений. Самым напористым в этом отношении был, несомненно, Аристоксен. Этот человек, западный грек из Тарента, который вступил в Ликей при Аристотеле и Феофрасте, также был дружен с последним поколением пифагорейцев¹. Поскольку главные амбиции Аристоксена были связаны с его работами по теории музыки (он в самом деле был широко известен под почетным эпитетом *Musicus*), естественно, что в первую очередь его интересовала школа, которая отводила музыке центральное место в своей философии и, по всеобщему признанию, сделала самые выдающиеся открытия в музыкальной теории. Друзья, с которыми общался такой человек, конечно же, должны были принадлежать к самому ученому и интеллектуальному крылу школы и не видели особого смысла в древних суевериях, которым были привержены более религиозно настроенные представители школы. К тому времени школа была расколота на группы, и по месту деятельности, и по характеру мысли, а поскольку все в равной мере продолжали связывать свое учение с именем Пифагора, преимущественно философски ориентированные адепты отвергали идею, что Пифагор принимал суеверия, которые они сами переросли.

В связи с этим можно упомянуть различие, проводимое позднейшими писателями между двумя типами пифагорейцев, *акусматиками* и *математиками**. Неоплатоники Ямвлих и Порфирий описывают это различие.

¹ D. L., VIII, 46. «Суда» говорит, что до того, как присоединиться к Аристотелю, Аристоксен был учеником пифагорейца Ксенофила. По поводу жизни Аристоксена см. названные выше и другие источники, цитируемые в начале книги Верли «Аристоксен».

(а) *Ямвлих* (О пифагорейской жизни, 81, 87; Об общей математической науке, с. 76. 16 сл. Festa) объясняет, что Пифагор установил среди своих учеников различные степени в соответствии с их природными способностями, с тем чтобы высшие тайны его мудрости сообщались только тем, кто способен их воспринять. Даже образ жизни не полагался одинаковым для всех: некоторым Пифагор предписывал владеть всем имуществом сообща, но существовал и внешний круг, принадлежавшие к которому сохраняли частную собственность. Ямвлих продолжает: «Но согласно другой точке зрения, существовало два вида пифагорейской философии, потому что было два вида тех, кто ею занимался, одни назывались *акусматиками*, другие — *математиками*. В этом разделении некоторые не входившие в школу признавали *акусматиков* пифагорейцами, а *математиков* не признавали и науку их возводили не к Пифагору, а к Гиппасу¹. ...Философия *акусматиков* представляет собой изречения без доказательств и без объяснений, содержащие указания, как следует поступать, и включает в себя остальные изречения Пифагора, которые они пытаются сохранять как божественные предписания. Они не претендуют на то, чтобы говорить самим за себя, и так и не должно быть, но сами они считают самими мудрыми тех, кто усвоил больше всего подобных изречений»².

(б) *Порфирий* (Жизнь Пифагора, 37, DK 18. 2): «...У него было два способа преподавания, одни ученики назывались „математиками“, а другие „акусматиками“: математиками — те, кто изучали всю суть науки и полнее и подробнее, акусматиками — те, кто только прослушивали обобщенный свод знаний без подробного изложения»³.

Рассказ, воспроизведенный Ямвлихом, подразумевает, что разделение установил сам Пифагор, чтобы обладатели больших и меньших способностей к филосо-

¹ Перевод следует порядку слов в работе «Об общей математической науке», а не в «О пифагорейской жизни» (DK 18. 2), в которой слова «акусматики» и «математики» переставлены местами.

² Пер. И. Мельниковой.

³ Пер. М. Гаспарова.



фии могли проявить себя с лучшей стороны. Возможно, Порфирий опирался на те же источники и хотел сказать то же самое, хотя само по себе его утверждение, вероятно, недалеко уходит от истины. Учитывая обычную практику пифагорейцев приписывать все основателю, мы не можем считать этот тезис сколько-нибудь ценным с исторической точки зрения. Что здесь определено представляется истинным, так это то, что «у него было два способа преподавания» или, по крайней мере, у его учения было две стороны. Гений Пифагора должен был проявляться и в рациональной, и в религиозной сферах, что редко совмещается в одном и том же человеке. Не удивительно, что Пифагор и его школа привлекали два разных типа людей — с одной стороны, энтузиастов математической философии, с другой стороны, благочестивых приверженцев, чьим идеалом был «пифагорейский образ жизни», жизнь религиозного братства, сильно напоминающего братство орфиков и обосновывающего свои обычаи подобной же системой мистических представлений. Философское крыло неизбежно пренебрегало простой верой приверженцев или тайно презирало ее, но не могло отрицать, что она была частью оснований, заложенных Пифагором. Поэтому оно признавало притязания *акусматиков* на то, чтобы именоваться пифагорейцами, и поддерживало веру в то, что оба крыла школы берут начало в методах обучения самого Учителя. Это, во всяком случае, кажется наиболее вероятным объяснением традиции, которая явно служит апологетическим целям *математиков*. Раскол школы едва ли имел место до второй половины V в., когда ему способствовало рассеяние пифагорейцев по обширной территории. Он может служить объяснением того, почему Аристотель, иногда осторожно, говорит, что таких-то взглядов держатся «некоторые пифагорейцы», а не пифагорейцы в целом. В качестве дополнительного свидетельства Роде отмечал, что в фи-

зических доктринах, которые Аристотель представляет как пифагорейские, равно как и в этических принципах друзей Аристоксена, нельзя увидеть связи с пифагорейскими религиозными представлениями. В этом утверждении есть доля истины, хотя его не следует чрезмерно подчеркивать. Аристотеля интересовала именно физическая и математическая философия пифагорейцев, и ссылка на ее религиозную основу была бы неуместна в его чисто философских дискуссиях. На самом деле, две стороны пифагореизма никогда нельзя было полностью разделить. Вот, например, упоминание пифагорейской числовой философии в пассаже из трактата «О небе» (268a10):

Как говорят пифагорейцы, «целое» и «всё» определены тремя: начало, середина и конец содержат число целого, и при этом троицу. Вот почему, переняв у природы, так сказать, ее законы, мы пользуемся этим числом при богослужениях¹.

Тем не менее утверждение, что существовало два вида пифагорейцев — одни интересовались прежде всего занятиями математической философией, а другие сохранением религиозных основ школы, — и правдоподобно по сути, и подтверждается определенным числом свидетельств, к числу которых мы можем отнести цитированные выше противоречивые сообщения о взглядах Пифагора на религиозное воздержание от некоторых видов пищи².

Порфирий написал труд из четырех книг, посвященный воздержанию от животной пищи. Эта рабо-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Ср. с этим абзацем: *Delatte.*: 1) *Pol. Pyth.* 22f.; 2) *Études*, 272–274; *Rohde.* *Rh. Mus.* 1871, 558–562; *Minar.* *Early Pyth.* *Pol.* 31–33. Майнер прав, когда возражает против положения, что существовало четкое разделение на два враждебных и взаимоисключающих течения, но заходит слишком далеко, преуменьшая научные достижения математиков.



та до нас дошла. При такой основной теме ссылки на пифагорейскую доктрину и практику, содержащиеся в этой работе, возможно, более значимы, чем разрозненные упоминания, встречающиеся в других источниках, и могут быть рассмотрены вместе, прежде чем мы сделаем окончательный вывод по данному вопросу. Информацию Порфирия можно с уверенностью отнести к IV или началу III в. до н. э.¹

Вначале Порфирий, который, конечно же, высказывается в пользу воздержания, приводит всю совокупность аргументов своих оппонентов. Последних он описывает как «обыкновенных, средних людей» (ὁ πολὺς καὶ δημόδης ἄνθρωπος). От их имени Порфирий приводит ряд аргументов, который заканчивается утверждением (I, 15), что мясоедение не причиняет вреда душе и телу, потому что его рекомендуют врачи, а атлеты едят мясо, чтобы улучшить свое физическое состояние. Затем он продолжает: «И как сильное свидетельство в пользу того, что Пифагор ошибался, мы можем указать, что ни один мудрец не поверил ему... даже Сократ»². В глазах обычных людей неправота Пифагора очевидно состояла в запрете мясоедения. В главе 23 тот же самый обыкновенный человек утверждает, что, согласно Пифагору, употребление свинины и говядины равносильно каннибализму, но в главе 26 он подкрепляет свои доводы рассказом о том, что Пифагор позволял и даже ввел употребление мяса атлетами, и добавляет: «Некоторые

¹ Большинство ее Порфирий почерпнул у Феофраста. См.: Burnet. EGP, 95, n. 2 и ср. особенно «О воздержании», II, 32: τὰ μὲν δὴ κεφάλαια τοῦ μὴ δεῖν θύειν ζῶα, χωρὶς τῶν ἐμβεβλημένων μύθων ὀλίγων τε τῶν ὑφ' ἡμῶν προσκειμένων καὶ συντετηγμένων, ἐστὶν τῶν Θεοφράστου ταῦτα. Пифагорейские доводы, приводимые с той же самой целью Сотионом (Сенека. Письма к Луцилию, 108 (книга XVIII, 5), 17 сл.), которые можно сравнить с аргументами Порфирия, также, по-видимому, содержат много раннего материала (ср.: Rostagni. Verbo di P. 166).

² Пер. Т. Сидаша.

сообщают, что пифагорейцы сами вкушают плоть, когда приносят жертвы богам»¹.

Приводя доводы в пользу собственной позиции (II, 4), Порфирий упрекает своих оппонентов, полагающих, что если некоторым людям, таким как атлеты, воины и работники, позволено есть мясо, то оно подходит и для философов. Мы можем допустить, что, с точки зрения Порфирия, Пифагор в самом деле мог одобрять употребление мяса теми, кто никогда бы не смог стать философом (ср. пассаж (й) на с. 347), но тем не менее запрещал его для своей школы. Друзья Аристоксена, которые отрицали запрет, видимо, делали это на основе неправомерного обобщения. Далее в той же самой книге (глава 28) Порфирий говорит, что пифагорейцы воздерживались² от мясной пищи на протяжении всей жизни. Когда они приносили животное в жертву богам, то не вкушали его, и никогда не прикасались к другим животным (не предназначенным для жертвоприношения). Порфирий (III, 26) четко устанавливает связь между этим запретом и идеей родства всей жизни: «Поскольку тогда все животные — наша родня, — если ясно, что, как говорил Пифагор, они имеют ту же самую душу, — человек, который готов поднять руку даже на своих собственных родственников, по праву осуждается как нечестивец»³.

Итак, Порфирий, говорит ли он от своего собственного имени или вкладывает свои слова в уста вообразяемого обывателя, последовательно утверждает, что в целом Пифагор запрещал своим последователям есть мясо, что причиной этого запрета было родство всех живых существ и что, как следствие этого, пифагорейцы оставались вегетарианцами на протяжении всей жизни, если не считать ритуального употребления

¹ См. также: Плутарх. *Сопв.* 729С. Возможно, общий источник здесь не Феофраст, а Гераклид Понтийский (*Burnet. Loc. cit.*).

² Говоря о них, Порфирий использует несовершенное время.

³ Пер. Т. Сидаша.

небольшого количества мяса во время жертвоприношений. Рассказ Порфирия содержит прозрачный намек на то, что, когда внутри школы возникло рационалистическое крыло, в подтверждение своего игнорирования запрета оно ссылалось на историю, которая, независимо от своей подлинности, первоначально никак не была предназначена оправдывать употребление мяса философами, то есть пифагорейцами. Связав все это со свидетельствами, обсуждавшимися ранее, а также с примитивным характером самого запрета, можно заключить: воздержание от мяса на религиозном основании, что есть его — это разновидность каннибализма, являлось положением пифагореизма с самого начала. Ритуально вкушение, по особым случаям, мяса запрещенного животного не является исключением; скорее, оно, как отмечал Бёрнет (EGP, 95), приводит систему в соответствие со всеобщей практикой примитивных сообществ. Позже, когда дороги рационалистов и верующих стали расходиться, некоторые взялись отрицать запрет на употребление мяса, все еще настаивая тем не менее на принадлежности к пифагорейской школе. В поддержку этого вывода можно добавить, что и сам запрет, и его применение широко представлены в источниках начала V в., особенно на Западе. Эмпедокл из Акраганта прямо рассуждает о том, что, вследствие переселения душ, человек, употребляющий в пищу мясо, может нечаянно съесть собственного сына или отца в ином теле; воздержание от мяса также предписано в орфических сочинениях¹.

Для тех, кто мыслил подобным образом, первостепенной важностью, безусловно, обладала душа. Она занимала совершенно иное место в системе вещей, чем

¹ Эмпедокл, fr. 137 DK. По поводу Орфея: Аристофан. *Лягушки*, 1032; *Еврипид*. *Ипполит*, 952 и немного позже: *Платон*. *Законы*, VI, 782C.

то, какое ей отводил, например, гомеровский эпос, во многом задававший тон в поздней греческой религии. Для Пифагора душа была бессмертна (ἀθάνατος), а это означало много больше, чем простое выживание. У Гомера *psyche* тоже сохранялась после смерти, но это не приносило утешения его героям. *Psyche* сама по себе была не более чем тусклым подобием человека, лишенным силы и разума, которыми она была обязана своей связи с телом. Ее сравнивали с тенью, призраком, сновидением, дымом, стрекочущей летучей мышью. Единственное, что могло на время вернуть ей некое подобие реальной жизни, — это глоток крови, то есть душа мгновенно оживала, возобновляя контакт с животворными элементами тела.

Это было естественным убеждением людей героической эпохи, для которых ценность жизни равнялась физической сноровке в бою, на пиру и в любви. Подлинным «я» было тело. Смерть означала разделение с телом, а потому с жизнью в любом смысле, в каком эти могучие бойцы могли ее ценить. Более того, говорить о человеческой душе как о бессмертной было богохульством. Бессмертны только боги, и они чрезвычайно ревниво оберегают свое бессмертие. Человек, заявляющий о своем бессмертии, навлекает на себя беду, ибо это равнозначно тому, чтобы пойти против Зевса и олимпийцев. Нам нет необходимости подробно рассматривать здесь мощное влияние, которое подобная концепция взаимоотношений между людьми и богами оказала на более позднюю греческую мысль. Геродот, авторы трагедий, Пиндар и другие чувствуют настоятельную необходимость помнить о человеческой смертности и «думать о смертном». «Не рвись быть Зевсом... Смертному — смертное!» (Пиндар. Истмийские оды, V, 14).

Гомеровская религия — плод ионийского духа, и разделяет его прозаичный и рациональный взгляд на мир. Действительно, несмотря на то что с религиозной

точки зрения недостатки такого подхода всем очевидны, их, возможно, перевешивает та неизмеримая услуга, которую он оказал греческому уму, в огромной степени освободив его из темного омута магии и суеверий, отравлявшего жизнь многим другим древним народам. Этот взгляд на мир никоим образом не идет вразрез с рационализмом ионийской философской традиции. Подобным же образом италийская философская традиция не существовала в интеллектуальной изоляции, но была философским выражением определенно-го, намного более распространенного образа мысли. Бок о бок с олимпийской религией — которую можно назвать ортодоксальной в том смысле, что она насаждалась официальными культами греческих государств и ее принимало большинство великих представителей древнегреческой литературы, — существовал тип верований, который предполагал совершенно иные взаимоотношения между богами и людьми и иное представление о природе и ценности человеческой души¹.

В конце концов, религия Гомера подходила для того несколько искусственного и недолговечного общества, для которого она и была предназначена, но она в гораздо меньшей степени соответствовала потребностям обычного грека последующих веков. Живя жизнью, совершенно не похожей на жизнь гомеровского героя, он был движим желаниями и внутренними переживаниями, которые у героя отсутствовали. Идея капризных, слишком человеческих богов, которых надо было стараться умиловить с помощью материальных даров, предлагая их в торгашеском духе, но без всякой уверенности, что боги вознаградят в ответ, начинала казаться все менее удовлетворительной. Жертвы несправедли-

¹ Здесь можно лишь кратко очертить религиозную подоплеку. Я рассмотрел ее более подробно в книге «Греки и их боги» (The Greeks and their Gods), где можно найти ссылки на другие работы.

ности в этом мире обратили взор к поиску возмещения в мире ином. Более того, средства, способные удовлетворить эти нарождающиеся потребности, уже имелись во многих народных и древних культах аграрного характера, затемненных пока господством гомеровских идей. Самым примечательным здесь был элевсинский мистериальный культ, некогда малоизвестный, а позже ставший знаменитым на весь греческий мир, когда город Элевсин был подчинен Афинами (возможно, к концу VII в.), и отправление культа попало под афинское покровительство. Почитатели Деметры, Матери-земли, и ее дочери Персефоны верили, что, пройдя посвящение в их мистерии, смогут действительно войти в семью богов и, благодаря такому усыновлению, обеспечить себе не просто жизнь после смерти — которая, в некотором смысле, как мы видели, гарантировалась каждому, — но намного лучший и более счастливый удел в потустороннем мире. «Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. Тот же, кто им не причастен, по смерти не будет вовеки доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном»¹.

Самым главным в элевсинском культе было посвящение. Участники мистерий возвращались домой и жили обычной жизнью, уверенные в знании, полученном путем визуального откровения, которое было высшей точкой мистических ритуалов. Учение авторов орфических поэм и посвященных в орфические культы шло дальше. Для них надежда на бессмертие основывалась на сложном мифе о природе человеческой души как смеси божественного и земного. Бессмертия можно достигнуть только энергичными усилиями на протяжении всей жизни, призванными развить и усовершен-

¹ Гомеровский гимн Деметре, 480 сл. / Пер. В. Вересаева. — По внутренним признакам можно заключить, что этот гимн был написан для элевсинского культа, но до присоединения города к Афинам.

ствовать божественный элемент и подавить земной. Посвящение являлось главной частью этого процесса, но обряды надлежало периодически проходить вновь, и в целом вести особый образ жизни, с соблюдением ритуальных запретов, важнейшим из которых, как и у пифагорейцев, было воздержание от мяса. Всю религиозную сторону этого движения, которая включала в себя развитое учение о переселении душ, нельзя отделить от религиозных доктрин, принятых Пифагором, и попытка сделать это была бы, возможно, неисторична. Пифагорейцы не только пользовались религиозными книгами, ходившими под именем Орфея: в литературе поздней античности авторами некоторых из этих книг называют известных представителей пифагорейской школы, а традиция, приписывающая некоторые из этих трудов Пифагору, восходит, как мы уже отмечали, к V в.¹

Цель упоминания всего этого — элевсинских мистерий как выдающегося примера верований, которые сопутствовали сотням менее известных земледельческих культов по всей Греции, и развитых эсхатологических построений орфиков — показать среду, в которой существовали пифагорейцы. Благодаря религиозным основаниям своей мысли, они были в еще меньшей степени, чем другие философы, обособлены от распространенных верований своего времени. Осознать существование и взаимодействие двух великих течений философской традиции, ионийского и италийского, исключительно важно для того, чтобы понять досократовскую философию; но не менее важно осознать, что оба они выражали в рамках своих сфер влияния нечто более широкое — две противоположные тенденции греческого ума, конфликт и взаимодействие которых составляет важнейший и завораживающий аспект изучения древнегреческой жизни и литературы в целом. Эти два на-

¹ См выше, с. 336, прим. 1, а имена других пифагорейцев см.: Kern. Orph. Fr. p. 52.

правления, в свою очередь, отчасти можно объяснить смещением народов, которое привело к образованию греков послемикенского периода, а отчасти — социальными условиями, однако подробное рассмотрение этого уведет нас слишком далеко от нашей основной темы¹. Эти две тенденции можно кратко резюмировать словами *θνητὰ φρονεῖν* («думать о смертном»), с одной стороны, и *ὁμοίωσις θεῶ* («уподобление Богу»), с другой². «Не пытай бессмертия, милая душа», — предостерегает Пиндар (*Pyth.*, III, 61), в то время как Эмпедокл, явно не обращая ни малейшего внимания на такое предупреждение, кричит своим согражданам-акрагантцам: «А я — уже не человек, но бессмертный бог для вас» (*fr.* 112. 4).

Именно к этому второму течению, к идее уподобления божеству как законной и основной цели человеческой жизни, был привержен Пифагор, поддержав его всей мощью своего философского и математического, равно как религиозного гения. Именно во второй фразе кроется новизна пифагореизма. Именно здесь оно выходит за рамки более распространенной идеи «Из смертного ты станешь богом», которая предшествовала ему и подготовила для него почву. Участники Элевсинских мистерий считали, что бессмертия можно достичь после надлежащей подготовки, через одно лишь лицезрение мистических предметов или символов; орфики добавили к этому необходимость следовать в по-

¹ См. *Guthrie W. K. C. The Greeks and their Gods*, особ. р. 301–304.

² Первое настроение, выраженное в вышеприведенных или похожих словах, встречается часто. Ср., например, Эпихарм, 263, *Kaibel* (*DK* 23 В 20, I, 201) *θνατὰ χρῆ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατόν φρονεῖν* и Софокл. Трахинянки, 473. Вторую фразу см.: Платон. Теэтет, 176А: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν*, и ср. верное утверждение Ария Дидима (?): *Stob., Ecl. Eth.* II, 7, р. 49 *Wachsm.*: *Σωκράτης Πλάτων ταῦτα τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῶ.*

вседневной жизни детально разработанной системе религиозных, а возможно, также и моральных, запретов; для Пифагора путь к спасению лежал через философию. Аристоксен сказал о Пифагоре и его последователях: «Все их предписания относительно того, что следует делать или не делать, имеют своей целью соотвественность божеству. Это — принцип, в этом — смысл пифагорейской философии; и цель, которой подчинена вся жизнь, состоит в том, чтобы „следовать богу“»¹.

Этот краткий экскурс в историю религии был необходим, ибо идея очищения души подводит нас к тому звену, которое соединяет религиозную и философскую стороны пифагореизма и позволяет увидеть их как две стороны единой системы. Поэтому, чтобы понять эту систему, нужно в первую очередь принять во внимание религиозные корни, из которых она выросла и на фоне которых ее следует рассматривать. В основе ее лежала идея родства всей жизни, служившая необходимой предпосылкой для доктрины переселения душ. Это родство понималось широко, охватывая и то, что мы обычно не склонны причислять к живой природе. Поэтому Порфирий, используя эту идею как основание для своих доводов против употребления в пищу животных, в то же время оказывался вынужден возражать против крайней точки зрения, что овощей также следует избегать, поскольку в соответствии с указанной логикой

¹ *Ямвлих*. О пифагорейской жизни, 137, DK 58 D 2 (пер. А. Лебедева с незначительными изменениями). Перевод принадлежит Корнфорду (CQ, 1922, 142), за исключением слова *ὁμολογίας*. Корнфорд печатает *ὁμλίας*. Так же у Наука, но это благодаря Скалигеру: *ὁμολογίας* есть во всех рукописях. Если это правильное чтение, возникает подозрение, что в таком виде рассматриваемое предложение не является дословной цитатой из Аристоксена, ибо слово *ὁμολογίας* в конкретном требуемом здесь смысле стало чем-то вроде специального термина стоиков. Верли не включает этот пассаж в свое издание фрагментов Аристоксена. Тем не менее приведенный пассаж правильно описывает пифагорейцев всех периодов.

они тоже являются живыми¹. Для Эмпедокла все обладало частицей сознания (fr. 110. 10), и даже вселенная как целое была в глазах пифагорейцев живым и дышащим существом². Пифагорец Экфант (если мы мо-

¹ Логическое противоречие очевидно, едва только делается попытка, как у Пифагора, вместить *συγγένεια* всей жизни в рамки философской системы. Различение вещей, которые обладают только жизнью (*ζωή*), и тех, что обладают *ψυχή* (см. ниже, с. 366), позволяет думать, что Пифагор сознавал это. Ощущение, что следует любой ценой избегать именно животной, а не растительной пищи, в конце концов можно объяснить древним и глубоко укорененным ужасом перед осквернением (*ἄγος, μίασμα*), навлекаемым пролитием крови, который пифагорейцы унаследовали от своих дофилософских предшественников. Эмпедокл, подобно Пифагору, предпринял попытку обосновать это отвращение с философской точки зрения, но в его отчаянном крике слышен голос более ранней эпохи (fr. 139):

οἴμοι, ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ
πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι.

Более того, Эмпедокл также заповедовал «удерживать руки от лавровых листьев» (fr. 140: хотя у Плутарха эти слова цитируются просто в контексте срывания листьев растений, я предполагаю, что Эмпедокл имел в виду употребление в пищу, как в сформулированном подобными же словами запрете на бобы, fr. 141); но лавр, священное растение Аполлона, занимал особое положение. Во фрагменте 127 Эмпедокл сравнивает лавр со львом: как лев — царь зверей, так лавр — царь растений. И тот и другой представляют наилучшее в своем царстве жилище для человеческой души.

² О представлении о дышащей вселенной говорит Аристотель в «Физике» (213b22) и во фрагменте работы «О философии Пифагора» (DK 58 B 30; см. ниже, с. 474). Ср.: Секст Эмпирик. Против ученых, IX, 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἱταλῶν πλῆθος φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς θεοὺς εἶναι τινα κοινωμίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. Ἐν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Подобным же образом: Цицерон. О природе богов, I, 11, 27. Корнфорд (CQ, 1922, 140, п. 2), утверждая, что, хотя этот пассаж использует позднейшие термины, он по сути подлиннен, следует Делятту (Vie de Pyth. 204): «Следует признать, что это доктрина древнего пифагореизма».

жем полагаться на исправленный текст) описывал мир как форму (ιδέα) божественной силы под названием Ум или Душа, которая является причиной физического движения¹.

Поскольку Аристотель писал об этом в первой книге своего утраченного труда «О философии Пифагора», то, возможно, приписывал эту доктрину самому Пифагору, а поскольку в VI в. она была уже широко распространена, можно с полным правом согласиться с Аристотелем. В этом отношении Пифагор и его последователи не отличались от милетцев, которые, как мы видели, принимали в качестве достаточного объяснения первоначального порождающего движения идею, что вещество мира наполнено жизнью. Анаксимен даже пришел к выводу, что воздух, из которого состоит человеческая душа, представляет собой ту же субстанцию, из какой состоит бог — под ним, надо полагать, понималась Вселенная. Но, насколько мы можем судить, Анаксимен относился к этому в ионийском стиле — как к интересному научному факту. Он определенно не рассматривал это как основу для религиозного образа жизни. Мы знаем², насколько широко было распространено древнее верование, связывающее душу с дыханием, или воздухом, равно как и то, что из него можно было сделать самые разные выводы, в соответствии со склонностью к научному или религиозному представлению о мире. Демокрит сочетал его с тем, что отвечало практическим целям материалистического атеизма, но орфики — мистическое религиозное направление — разделяли его не в меньшей степени. И орфики, и пифагорейцы делали отсюда вывод, что если мир представляет

¹ DK 51. 1. См. их аппарат и с. 543 ниже. Вариант рукописей очевидно искаженный. Годы жизни Экфанта точно не известны, но при самой поздней возможной датировке он был современником Архита (ZN, I, 604, Anm. 5).

² См. выше, с. 258.

собой живое, вечное и божественное существо и живет, вдыхая воздух или получая необходимое вещество для дыхания из бесконечного, окружающего его¹; и если человек также получил свою жизнь путем дыхания (что свидетельствует о том, что человеческая душа сама состоит из воздуха), то естественное родство между человеком и Вселенной, микро- и макрокосмом должно быть тесным. Вселенная едина, вечна и божественна. Людей много, они внутренне разделены и смертны. Но сущность человека, его душа, бессмертна, и она обязана своим бессмертием тому, что представляет собой ни много ни мало крошечную частицу, или искру божественной и всеобщей души, отделенную от нее и заточенную в бренное тело. Диоген Лаэртский цитирует изложение пифагорейского учения, которое Александр, современник Суллы, прозванный за свои энциклопедические познания Полигистором, по собственному утверждению, нашел в неких «Пифагорейских записках»².

¹ См. ниже, с. 473. — Э. Франк полагал, что Аристотель узнал эту «пифагорейскую» доктрину у «Филолая», и оба слова в кавычках, потому что он считал этого Псевдо-Филолая платоником, возможно Спевсиппом. Франк ссылается здесь на изложение взглядов Филолая в «Anon. Londinensis» (DK 44 A 27), хотя на самом деле этот пассаж говорит только об обычной животной жизни, и чтобы подкрепить свою точку зрения, Франку придется добавлять от себя: «Ведь микрокосм для Филолая — это истинный отпечаток Вселенной» (Plato u. d. sogenn. Pyth. 327–328). Обращаться всякий раз к крайне скептическим взглядам, изложенным в книге Франка, не представляется целесообразным, и эта ссылка может лишь служить примером.

² D. L., VIII, 24 сл. Та часть, которую мы здесь цитируем, находится в главе 28. Как представляется, Александр был усердным собирателем фактов, лишенным фантазии, столь свойственной позднейшим неопифагорейцам и неоплатоникам (см.: RE, I, 1449–1452). Πυθαγορικά ὑπομνήματα, которые, по его утверждению, цитирует Александр, напоминает ὑπομνήματα κερφαλαίων, переданную последним поколением пифагорейцев в IV в. (см. выше, с. 333). Однако ученые по-разному датируют учения, содержащиеся в этих главах. Роде (Rh. Mus. 1872, 47) отмечал, что их

В этом изложении говорится, что растения, так же как и животные, обладают жизнью ($\zeta\omega\eta$), хотя не все обладают душой ($\psi\upsilon\chi\eta$). Душа есть оторвавшаяся частица

относительно скромное содержание указывает на раннее происхождение. Целлер (ZN, 471 и Anm. 1) относился к изложению Александра с некоторым уважением, но датировал его источник II в. до н. э. и считал, что он содержит учения платоников и стоиков. М. Вельман (Hermes, 1919, 225–248), хотя и не всегда критичен при использовании поздних источников, убедительно аргументировал принадлежность этого источника к IV в., как это делал Делятт (V. de P. 198ff., 232ff.), а вслед за ними и Корнфорд (P. and P. 3). Вельман убедил Дильса, тем не менее Виламовицу (Platon, II, 84, п. 1) его аргументы казались «глубоко ошибочными», хотя Виламовиц никак это не обосновывал. И. Леви (Sources de la Légende de Pyth. 75) также считает наиболее ранней возможной датой III в. до н. э. Но см. также: Raven. Pyth. and El. 159–164.

Исчерпывающий анализ этого текста провел А. Ж. Фестюжьер (REG, 1945, 1–65). Возможно, трудно будет отрицать его вывод, что непосредственным источником этого отрывка послужила эллинистическая компиляция, включающая в себя материал различных эпох, но его дальнейший аргумент — что ни одна из собранных там доктрин не могла появиться до Спевсиппа — кажется не столь неизбежным*. Какие-либо объяснения названия Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα пока отсутствуют. Согласно Клименту Александрийскому, Александр также написал работу περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων (RE, I, 1451).

Чтобы показать, насколько разные выводы могут быть сделаны на основе одного и того же материала, добавим, что Корнфорд приводил в доказательство ранней датировки то, что «ни один более поздний писатель не смог бы избежать влияния самого Платона и в особенности „Тимея“». С точки зрения Фестюжьера, эта выдержка демонстрирует организацию материала, источник которого «несомненно, „Тимей“». (Корнфорд приписывает встречающиеся время от времени в тексте анахронизмы — например, «неопределенная диада» как обозначение «беспредельного» пифагорейцев — самому Александру.) К. фон Фриц, подобно Корнфорду, увидел в изложении элементы, которые были бы «определенно невозможны в любой философии, испытавшей влияние платоновской мысли», и пришел к выводу, что, даже несмотря на то, что некоторые его части показывают влияние более поздней философской терминологии, оно содержит в себе элементы подлинной раннепифагорейской доктрины (CP, 1946, 34). С этим здравым заключением вполне можно согласиться.

(ἀλόπλασμα)¹ эфира, как теплого, так и холодного: душа — не то же, что жизнь: и она бессмертна, потому что бессмертно то, от чего она отделилась.

Таким образом, доктрина, согласно которой вся жизнь однородна, не только связывала людей узами родства с животными, но, что важнее всего, учила их, что лучшее, что в них есть, тождественно с чем-то высшим. Это давало людям цель в жизни, а именно усовершенствовать душу, сбросить оковы тела и воссоединиться со всеобщей душой, частью которой их индивидуальные души, по сути, были. Пока душа обречена находиться в колесе перерождений, она остается нечистой. Если человек ведет жизнь наиболее возвышенного и одухотворенного типа, то может в конце концов полностью сбросить тело, освободиться от колеса перерождений и достичь окончательного блаженства, растворившись во всеобщей, вечной и божественной душе, с которой его собственная душа едина по природе². Описанное только что представление о боге или божестве может показаться намеренно неопределенным, и следует признать, что, насколько мы полагаемся на достоверные источни-

¹ Слово ἀλόπλασμα встречается у Платона (Федон, 113В), но использовать его для описания взаимоотношений между индивидуальными душами и Вселенной начали, по-видимому, стоики. Ср. Хрисипп (Диоген Лаэртский, VII, 143), Эпиктет (II, 8, 10), Марк Аврелий (V, 27). Тем не менее рассматриваемая доктрина, подобно многим другим, разделявшимся стоиками, не была создана ими.

² До сих пор из положительных свидетельств, что это было пифагорейское учение, у нас есть только утверждение Александра Полигистора, что душа представляет собой ἀλόπλασμα αἰθέρος. Александр также говорит, что внутри высшего воздуха все божественно (гл. 27) и что чистые души отправляются ἐπὶ τὸν ὕψιστον (гл. 31). К этому можно добавить, что Делятт (Vie de Pyth. 225 сл.) показывает, что подобные представления были свойственны, по крайней мере, поздним пифагорейцам, что они получили широкое распространение уже в V в. и что есть основания полагать, что их принимали орфики. См.: Guthrie. The Greek and their Gods, 262f., 324.

ки по пифагореизму времени Платона и раньше, это так и есть¹. Пифагорейцы определенно не отвергали современный им политеизм, а их особым покровителем был Аполлон, с которым, как считалось, был тесно связан Пифагор. Более того, некоторые почитали Пифагора как действительное воплощение этого бога (см. выше, с. 288). Однако на той стадии такие индивидуальные проявления божественного никоим образом не исключали концепцию «божественного» (τὸ θεῖον) в целом — концепцию, которая оказывалась привлекательной и для рационалиста (как объясняющая изначальное устройство Вселенной), и для мистика, чьим глубоким устремлениям она отвечала². Что в точности пифагорейцы понимали под душой и как они согласовывали ее бессмертие с определенными допущениями о ее строении — также сложные вопросы, и их лучше рассмотреть лишь после рассказа о философии числа, с которой пифагорейское учение о душе было тесно связано³.

Такова наша ситуация. Каждый заключен в свое отдельное тело и несет на себе нечистоту низших форм материи. Как сбросить эту оболочку и приблизить миг, когда наша собственная духовная частица воссоединится с целым, и мы сами станем богом? Каков путь к спасению? Элевсинский культ предлагал спасение через откровение (*epopteia*), которое даровалось посвященному после необходимого подготовительного очищения. Орфики стремились к спасению через определенного рода священные *orgia*, или *teletai*, и соблюдение табу. Пифагор сохранил многое из этого, но так как он был философом, то добавил свой собственный метод.

¹ Ср. ZN, 565–566.

² Подобным же образом (и, несомненно, под влиянием пифагореизма) Эмпедокл называл своего высшего бога «Аполлоном», при этом определенно отрицая у него какие-либо антропоморфные черты. См. фр. 134 со вступительными словами Аммония.

³ См. ниже, с. 516.

Есть серьезные основания полагать, что Пифагор ввел и сделал привычным новое значение слов *philosophos* и *philosophia*. История, рассказанная Гераклидом Понтийским (мы упоминали ее на с. 310) превращает Пифагора, фактически, в изобретателя этих слов. Вот как передает эту историю Диоген (I, 12): «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор, когда спорил в Сикионе с Леонтом, тираном Сикиона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский в книге „О бездыханной женщине“); мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек»¹. Возможно, это не полностью соответствует истине, так как сами по себе эти слова использовались довольно рано — в смысле, который можно назвать скорее ионийским, чем италийским. Тем не менее одна из этих ранних ссылок говорит, возможно, как раз в поддержку того, что эти слова изобрел Пифагор. Гераклит (фр. 35) сказал: «Философы должны быть исследователями многих вещей». Это может указывать на то, что во времена Гераклита слово «философ» использовалось независимо от Пифагора, но, вместе с тем, этот фрагмент мог иметь в виду и лично Пифагора, человека, который «впервые стал называть себя философом»; ибо стремление к знанию многих вещей было в глазах Гераклита глупостью, и он еще в одном месте (фр. 40, цитированный выше, с. 300) осуждает Пифагора за увлечение этим, называя его по имени². Также утверждается, что Зенон Элейский написал книгу «Против философов», под которыми почти определенно

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Керк (HCF, 395) признает такую возможность. Виламовиц считал, что слово *φιλοσόφους* не было частью подлинного фрагмента Гераклита, но и Байуотер, и Дильс-Кранц резонно сохранили его. См. примечание ad loc. в DK, и ср.: Cornford. Princ. Sap. 115; Stocks J. L. Mind, 1915, 220. По поводу фр. 35 см. также ниже, с. 682.

имелись в виду пифагорейцы¹. Геродот использует слово «философ» уже в том смысле, который я называю «ионийским», без всякого пифагорейского подтекста, когда пишет, что Солон путешествовал φιλοσοφῶν, θεωροῖς ἐνεμεν, то есть чтобы увидеть мир и приобрести разного рода сведения (I, 30). Бёрнет справедливо отмечал (EGR, 83): «В Ионии *philosophia* означало нечто вроде „любопытности“... С другой стороны, всякий раз, когда мы можем заметить влияние Пифагора, это слово приобретает более глубокое значение. Философия сама по себе есть „очищение“ и путь избавления от „колеса перевоплощений“». Мы уже видели (с. 361), каков был пифагорейский идеал в изложении Аристоксена. Философия, понимаемая в этом смысле, является темой платоновского «Федона», где пифагорейское влияние очевидно сильно, на что, по-видимому, указывают ссылки на Филолая. «А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, — говорит Сократ (63E), — почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага»².

В таком случае для Пифагора очищение и спасение души зависели не только от посвящения и ритуальной чистоты, как в мистериальных культах, но и от *philosophia*; и это слово означало тогда, как и сейчас, использование разума и наблюдений, для того чтобы достичь понимания. Каким образом, можем мы спросить, устанавливалась эта связь? Связана ли философская сторона пифагорейского учения с религиозными верованиями, которых мы уже касались?

Религиозные верования пифагорейцев были основаны на распространенной по всему миру и прими-

¹ Stocks. Loc. cit. Ср., однако, более скептическую точку зрения в ZN, 438.

² Пер. С. Маркиша.

тивной идее всеобщего родства, или общности. Более философская сторона системы опирается на то, что является уже специфической чертой эллинского мировоззрения и олицетворено в характере самого эллинского из богов — Аполлона, — а именно ему поклонялись последователи секты. Мы имеем в виду возвеличение связанных между собой идей предела, умеренности и порядка. Пифагорейцы не случайно выбрали своим божественным покровителем бога, на храме которого были высечены слова «Ничего слишком», «Соблюдай во всем меру» и другие наставления того же самого рода. Греческий гений, и в мысли, и в искусстве, являет собой торжество λόγος, или *ratio*, который определяли, с одной стороны, как «разумный, определенный, измеримый, в противоположность воображаемому, неопределенному и бесформенному», а с другой стороны, как «пропорции вещей, и самих по себе, и в отношении к целому»¹. Пифагорейская философия представляет собой выдающийся пример таких аспектов этого гения, как сведение вещей к их измеримым свойствам и упор на элемент соразмерности и в их внутренней структуре, и в их взаимоотношениях друг с другом. Однако в одном отношении философско-религиозный синтез пифагорейцев был дерзким. Настаивая на космическом значении предела и порядка, пифагорейцы не делали из этого тех же самых выводов относительно человеческой жизни и стремлений, какие делали и народная мысль и поэты их времени. В литературе VI–V вв. господствовала уже упоминавшаяся нами идея, что если необходимо избегать крайностей и соблюдать меру, если все во вселенной

¹ *Fraenkel E. Rome and Greek Culture* (Inaugural lecture, Oxford, 1935). Меня можно извинить за цитирование столь удачно сформулированного описания греческого гения, хотя в данном контексте профессор Френкель фактически приписывает качества *ratio* римлянам, чтобы объяснить их успех в сохранении греческой мысли.

имеет свое подобающее место и не должно посягать на место других, то для человека это означает, что ему следует сознавать свою смертность и довольствоваться жизнью смертного. Между смертными и бессмертными, богами и людьми, установлен барьер, и пытаться пересечь его означало бы *hybris*, надменность. Ничего слишком, соблюдай меру; а бессмертие и божественность, несомненно, находились за пределами достижимого для человека. Мы уже указывали на эту точку зрения как на преобладающую в то время, равно как и на то, что в VI в. существовало мистическое движение, которое отрицало ее. Это движение было особенно связано с западными греками. К уже упомянутым свидетельствам можно добавить стихи, нацарапанные на тонких золотых табличках, которые клали в могилу посвященным мистического течения в Великой Греции. Там, среди прочих наставлений умершему, сказано, что, если ему удастся доказать стражам нижнего мира, кто он таков, они поприветствуют его, восклицая: «Счастливый и благословенный, ты станешь богом из человека!» Чтобы достичь этой цели, человек прожил жизнь, исполненную святости и чистоты, как Эмпедокл из Акраганта, который заявлял то же самое о себе¹. Таких же убеждений придерживался Пифагор, который отрицал, что смертный должен думать о смертном. Целью жизни для Пифагора было, как мы видели, уподобление Богу. В то же самое время, в отличие от орфиков и им подобных, Пифагор и его последователи соединяли с этими устремлениями философию, укорененную в родственных идеях предела и порядка, *peras* и *kosmos*. Если мы вообще можем где-либо найти связующее звено между религиозными и философскими идеями пифагорейцев, то только в истолковании этих ключевых слов.

¹ Золотые таблички обсуждались много раз. См.: Guthrie. *Orpheus and Gk. Rel.* 171ff. Старейшие из них можно датировать IV в., а стихи, выдержки из которых они содержат, явно старше*.

Это связующее звено было образовано следующей цепочкой мыслей: (а) мир есть *kosmos* — непереводимое слово, которое объединяет (на что, возможно, способен только греческий дух) понятия порядка, упорядоченности, или структурного совершенства, с идеей красоты; (б) все элементы природы состоят в тесном родстве, поэтому душа человека неразрывно связана с живой и божественной вселенной; (в) подобное познается подобным, то есть чем лучше человек познает нечто, тем больше уподобляется ему. Отсюда следует (г), что стремиться через философию лучше узнать строение божественного *kosmos* — значит сознать и развивать божественное начало в себе. Теперь следует изложить этот тезис подробнее и привести некоторые свидетельства в его пользу. Уровень наших знаний о раннем пифагореизме таков, что часть этих свидетельств будут непрямыми, то есть принадлежать либо философам-современникам пифагорейцев, известных своими симпатиями к ним, либо такому человеку, как Платон, на которого пифагорейцы оказали сильное влияние. Однако того, кто станет отрицать какой-либо вес этих свидетельств, можно назвать закоренелым скептиком.

Пифагорейцы, как станет яснее позже (см. ниже, с. 420), располагали предел (*peras*) и беспредельное (*apeiron*) у самых истоков вещей как два противоположных начала, из которых развился мир; и *peras* пифагорейцы рассматривали как благо, а *apeiron* — как зло. Прочитируем Аристотеля, который в «Никомаховой этике» (1106b29) говорит: «Зло — свойство безграничного, как образно выражались пифагорейцы, а добро — ограниченного». Поскольку мир живой и божественный, он благ. Он может обладать всеми и каждым из вышеназванных качеств лишь потому, что ограничен и демонстрирует порядок в отношениях своих составных частей. Полная и разумная жизнь зависит от организации. Мы видим это в индивидуальных существах,

которых мы (подобно Аристотелю) называем органическими, чтобы указать, что все их части устроены так, чтобы служить орудиями (*organa*) для достижения цели: поддерживать жизнь во всем существе и позволять ему выполнять свои функции. Так же и мир. Если бы он был безграничным, у него не было бы *telos*. В таком случае он был бы *ateles*, что означает одновременно «бесконечный» и «неполный»¹; но мир есть *teleion*, полное целое. Наблюдение (таков был дальнейший ход мысли) подтверждает эту точку зрения. Могут быть небольшие отклонения от установленного хода вещей, но главные космические события несут на себе печать неизменного порядка. Восход и закат, лето, зима и промежуточные времена года идут друг за другом в неизменной последовательности. Совершенным примером этой вечной упорядоченности для греков было вращение звезд, которые показывали (как считали еще до Пифагора и вплоть до Коперника) вечное и строго круговое движение. Отсюда можно понять, почему пифагорейцы ставили астрономию выше всех прочих наук.

Вкратце мир (для пифагорейцев) — это в полном смысле слова *kosmos*. Здесь можно отметить, что Пифагор считался первым, кто применил это слово по отношению к миру, в признание порядка, который тот являл².

¹ То, что есть *ἀτελής*, есть *ἄλειρον*, ср.: Платон. Филеб, 24В.

² *Аэтий*, II, 1, 1 (DK 14. 21): Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιούην κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. См. также: D. L., VIII, 48 (из Фаворина). Другие ссылки см.: *Delatte. Vie de P.* 203. Некоторые современные ученые оспаривают эту атрибуцию на основании того, что слово *κόσμος* в значении «мир» стало использоваться лишь много позже. Наши знания о терминологии, которую реально использовали философы-досократики, чрезвычайно скудны, но вкратце дело обстоит так.

Вне зависимости от того, использовал ли слово *κόσμος* Анаксимандр (ср. выше, с. 233), философы обозначали этим словом мир (конечно, в его аспекте упорядоченной структуры) уже в начале V в. Ясно, что во фр. 26. 5 у Эмпедокла (*ἄλλοτε μὲν φιλότῃτι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον*) этот термин означает, как

говорит Керк при его обсуждении (HCF, 313), только «порядок», или «устройство», но когда во фр. 134. 5 Эмпедокл говорит об уме как о $\rho\rho\omicron\nu\tau\iota\varsigma\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \theta\omicron\eta\tau\iota\varsigma$, то должен иметь в виду, что ум пронзает весь мир. Тем не менее выбор слова значим: он подчеркивает, что мир является упорядоченной структурой; но даже много позже ни один грек не описывал мир этим словом, не осознавая где-то в глубине своего разума, что мир являет собой пример порядка, гармонии и красоты. Слово $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ всегда несло с собой эти ассоциации. Из слов Гераклита (фр. 30) $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\nu\delta\epsilon$ Керк делает собственный вывод (*ibid.* 316, 317), что они означают «вещи плюс порядок», т. е. «природный мир и порядок в нем». «Природный мир» также нагляден у Диогена Аполлонийского (фр. 2): $\tau\grave{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\tilde{\omicron}\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha\ \nu\tilde{\iota}\nu$ и (как, по моему мнению, показал Властос: AJP, 1955, 345) у Анаксагора (фр. 8).

Керк отмечает, что «параллель между человеком и космосом впервые начинает отчетливо проводиться в V в.», и даже если мы отрицаем подлинность самого слова у Анаксимена, фр. 2 (а я, например, готов утверждать, что, по крайней мере, сравнение человека и мира принадлежит Анаксимену: см. выше, с. 262), цитата из Демокрита (фр. 34: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma\ \mu\iota\kappa\rho\tilde{\omicron}\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \Delta\eta\mu\omicron\kappa\rho\iota\tau\omicron\nu$), которая представляется подлинной, показывает, что $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ = миропорядок было в его время хорошо знакомой идеей.

Эволюция значения этого слова через следующие стадии: (а) порядок, или упорядочение чего-либо; (б) порядок в мире, $\acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, как, например, у Эмпедокла, фр. 26. 5, Еврипида, фр. 910; (в) мир как порядок (Эмпедокл, фр. 134. 5); (г) мир вообще, без особого указания на его упорядоченную структуру, — должна была происходить плавно; новые оттенки значения входили в употребление рядом с более старыми, не вытесняя их. Как только был сделан шаг от (а) до (б), пропал особый смысл в том, чтобы точно привязать дальнейшее развитие к какой-либо конкретной дате или личности. Решающий момент наступил, когда «мир» впервые стал пониматься как образ всеобъемлющего разумного порядка, и в таком качестве до Пифагора уже описывал мир Анаксимандр, хотя Пифагор в огромной степени развил и обогатил эту концепцию. Этот первый шаг представлял собой, по словам Йегера, «духовное открытие космоса», которое, как он правильно отметил, привел к радикальному разрыву с расхожими религиозными представлениями (Paideia, I, 158f.). Едва ли будет лишним сказать, что этот шаг обозначил разделительную линию между религией и философией. И нет ничего удивительного в том, что философы-первооткрыватели сами сделали дополнительный упор на новую истину, фактически дав название $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ миру. Предание приписывает это лингвистическое достижение



Мы уже подробно показали, что идея родства всей природы была пифагорейской и лежала в основе доктрины переселения душ и запрета мясной пищи. Именно в связи с этим к ней возвращается Эмпедокл¹. Слова «раз всё в природе друг другу родственно» встречаются у Платона при изложении религиозной доктрины, которую он, проявив осторожность, не стал выставлять как оригинальную, а приписал «тем из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют они или не сумеют дать ответ насчет того, чем занимаются» (Менон, 81С и А)². Эта идея и концепция мира как космоса встречаются вместе в большинстве поучительных пассажей, причем приписываются другим, а кем могут быть эти другие, если не пифагорейцами? «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу вселенную „порядком“ [„космосом“], а не „беспорядком“, друг мой, и не „бесчинством“. Ты же, мне кажется, этого в расчет несколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство — я имею в виду геометрическое ра-

Пифагору, и мы знаем, что оно было сделано Эмпедоклом, который спустя некоторое время наследовал Пифагору в столь многом.

Обсуждения этого вопроса с примерами и ссылками на более ранних ученых см. особенно: *Kranz. Philologus*, 1938–39, 430ff.; *Kirk. HCF*, 313ff.; *Vlastos G. AJP*, 1955, 345f. c n. 19*.

¹ Причина, по которой мы так часто призываем в свидетели Эмпедокла, может показаться не столь ясной. Она двойственна: (а) религиозные идеи Эмпедокла почти тождественны таковым пифагорейцев; (б) время его жизни — достаточный ответ тем, кто подозревает, что, часто цитируемые нами в связи с религиозными представлениями пифагорейцев источники IV в. могут отсылать к доктринам, которые стали частью пифагореизма только в то время (т. е. как отражение платонизма). Традиция, восходящая к Тимею в IV в. и Неанфу в III в. (*D. L.*, VIII, 54–55), гласила, что Эмпедокл был пифагорейцем, которого школа обвинила в присвоении и разглашении ее доктрин.

² Пер. С. Ошерова.

венство...» (Горгий, 507E)¹. Учение о связи человека не только с низшими формами жизни, но и с душой, или умом вселенной, проявляется в пифагорейских записках, цитируемых Александром Полигистором (см. выше, с. 364), что находит некоторую поддержку у Аристотеля (DK 58 В 30). Потенциальную божественность человека подчеркивал также Эмпедокл.

Примером того, что доктрина «подобное познается подобным» в V в. считалась серьезным философским (и даже физиологическим) учением, может служить Эмпедоклова теория «истечений» из воспринимаемых объектов в «поры» в теле воспринимающего, описанная Платоном в «Меноне» (76A). На основе этой теории Эмпедокл утверждал во фрагменте 109: «землю землею мы зрим, а воду мы видим водою». Из этого следует, что, если у нас есть знание божественного, оно не может возникнуть благодаря какому-либо органу чувств (фр. 133), состоящему из низших материальных элементов, которые действуют в земной сфере; это должно означать, что мы носим в себе частичку божественного элемента — некоторые приравнивают его к чистому огню или эфиру, — который попадает в наш мир извне. Это физический аспект учения Пифагора, что, поскольку только Бог мудр, *philosophos*, или искатель мудрости развивает богоподобие в себе. Это придает дополнительный смысл утверждению Аристоксена о пифагорейцах (см. выше, с. 361), что их цель состоит в согла-

¹ Пер. С. Маркиша. — Аристотель (если мы можем считать, что «Большая этика» представляет его взгляды) находил мало пользы в этой смеси морали с математикой. «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые. Ведь справедливость, например, — это вовсе не число, помноженное само на себя» (Большая этика, 1182a11). Этот пассаж подтверждает, если нужно еще какое-либо подтверждение, что σοφοί Платона — это, на самом деле, пифагорейцы.



сии с божественным, и вся их жизнь и философия подчинены одному стремлению: следовать Богу.

Человеком, который свел для нас все эти нити вместе, был Платон. Именно он открыто заявил, что философа объединяет с божественным (то есть живым и дышащим Целым) элемент *kosmos* в обоих. В «Государстве» Платон пишет о философе, который «направил свою мысль на бытие» (500С): «Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка (*kosmos*) и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?.. Общаясь с божественным и упорядоченным (*kosmios*), философ также становится упорядоченным (*kosmios*) и божественным, насколько это в человеческих силах»¹.

Для Платона предметом созерцания философа служат трансцендентные «формы», к которым он пришел, соединив пифагорейские идеи с сократовским поиском моральной определенности, но рамки, в которые он поместил это новое содержание, целиком пифагорейские. В «Тимее» Платон представляет эту идею на более отчетливом пифагорейском фоне, утверждая, что изучение видимого космоса в его неизменных и упорядоченных формах, то есть движениях небесных тел, даст тот же самый результат — подчеркнет наше родство с божественным. Даровав нам зрение, говорит Платон, боги сделали возможной философию, ибо она была дана нам «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговраще-

¹ Пер. А. Егунова.

ниям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас»¹.

А. Э. Тейлор придерживался мнения, что на протяжении всего этого диалога Платон всего лишь воспроизводит представления о мире, свойственные пифагорейцам V в. Мало кто полностью согласится с ним в этом, но то, что мы уже знаем, позволяет согласиться со следующими строками из его комментария (р. 133):

Тезис «подобное познается подобным», который Аристотель нашел в устном учении Платона, часто встречается в диалогах и, по-видимому, является характерным как для Сократа, так и для Платона, а также для пифагорейцев. Это основание всей системы воспитания душ юных «стражей» в «Государстве» (II–III) в моральной красоте через прекрасное окружение, которое радует зрение и слух. Главный принцип этого «раннего образования», который заключается в том, что душа неизбежно уподобляется тому, что созерцает, принимая его свойства, очевидно пифагорейский.

Этот принцип становится еще более очевидно пифагорейским, когда достигает своих высших ступеней и проявляется в связи с философом, который уподобляется божественному объекту самого достойного созерцания. Мы можем вспомнить пифагорейское сравнение жизни с празднеством или ярмаркой, на которую одни пришли, чтобы принять участие в атлетических или музыкальных состязаниях, другие — чтобы продавать и покупать, «а лучшие — чтобы наблюдать»². Так и в жизни, рабские натуры стремятся к деньгам и славе, философ же ищет истину. Он ищет ее с определенной целью. Как вселенная состоит из материальных элементов, сведенных в упорядоченную структуру, потому что они пронизаны божественными жизнью и разумом, так и

¹ Платон. Тимей, 47В–С. Пер. С. Аверинцева.

² οἱ δὲ γὰρ βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, D. L., VIII, 8 (см. также выше, с. 310).

мы сами суть *kosmoi* в миниатюре, органические структуры, состоящие из того же самого материала и воспроизводящие те же самые принципы порядка. Но мы будем воспроизводить их удовлетворительно, насколько позволяет смертное тело, только если поощряем свободу божественного элемента разума, частицей которого мы также обладаем, и, изучая порядок, явленный в большом масштабе вокруг нас, учимся отражать его в движениях нашей жизни. Философ, который созерцает *kosmos*, становится *kosmios* в собственной душе¹.

Сравнение со зрителями на празднестве может вызвать впечатление, что пифагорейцам было свойственно чисто пассивное отношение к миру. Но оно определенно значило для них нечто большее: (а) оно означало активное интеллектуальное исследование, особенно в области теории чисел, геометрии, музыки и астрономии, ибо именно эти дисциплины дают понимание упорядоченных и постоянных движений, совершающихся в небесах, и структуры всего, что небеса объемлют; (б) оно влечет за собой подлинное изменение внутренней природы самого философа, ибо именно посредством такого активного созерцания (*θεωρία*) достигается цель — уподобление божественному (*ὁμοίωσις θεῷ*).

2. ЧИСЛА И КОСМОС

2.1. Введение: гармонические интервалы

Этим людям мир природы не представлялся подходящим объектом для экспериментирования, анализа и

¹ Современную параллель этому можно найти в весьма неожиданном источнике. Ср. Рассел Б. Проблемы философии (Oxford, 1912), с. 250: философию следует изучать прежде всего потому, «что ум приобщается к великому через величие вселенной и становится способным к союзу с нею, что и представляет собой высшее благо».

использования. Он вообще не был объектом. Он был наполнен некими чудесными и могущественными силами, а человеческая жизнь все еще обладала богатством и величием, которые возникали из чувства сопричастности человека к движению этих сил¹.

Книга, которую мы только что процитировали, представляет собой исследование, посвященное современным греческим поэтам, а сам пассаж говорит о греческих крестьянах турецких времен, у которых, по мнению автора, современные поэты, в особенности Сикелианос, унаследовали живую традицию. Однако в другом месте автор поясняет, что эта традиция уходит своими корнями в античность, и этот пассаж фактически без изменений можно использовать для описания пифагорейцев. Может показаться, что эта цитата больше подошла бы для предыдущей части нашего обсуждения, но она стоит здесь по той же самой причине, по какой та часть предвдвряет ее: чтобы напомнить нам о характерной черте философии пифагорейцев, которая в огромной степени сохранялась даже в их трудах о числах и по математике, но которую при рассмотрении этого аспекта легче оставить без внимания.

Это темный и сложный предмет, и прежде чем пояснить и в какой-то степени обосновать линию, которой мы будем следовать, необходимы некоторые общие замечания. Нет сомнения, что мы обязаны пифагорейцам важными достижениями в математической науке. Тем не менее, как была призвана показать приведенная выше цитата и как, я надеюсь, и без нее уже стало ясно, отношение пифагорейцев к математике принципиально отличалось от подхода современных математиков. Для пифагорейцев числа обладали мистическим значением, независимой реальностью. Хотя пифагорейцы занимались объяснением явлений,

¹ *Sherrard P. The Marble Threshing Floor (1956), 128.*

последние были вторичны — их значение состояло только в том, каким образом они отражали число. Число отвечало за «гармонию», божественное начало, которое управляло всей системой мироздания. Числа не только объясняли физический мир, но также символизировали нравственные качества и другие абстракции (хотя для пифагорейцев числа буквально «были» всем этим). Трезвый математик не стал бы утверждать, что справедливость — это число четыре (на том основании, что справедливость это, по сути, взаимность, а воплощением взаимности является квадратное число), а брак — пять¹, так что у Аристотеля была определенная причина выражать недовольство (Метафизика, 986a3): «И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустроением, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным»². За этим следует сетование Аристотеля на то, что пифагорейцы изобрели несуществующую планету, чтобы согласовать количество планет со священным числом десять. Кроме того, в трактате «О небе» (293a25) Аристотель пишет, что пифагорейцы вводят некую «Противоземлю», «не ища теорий и объяснений, сообразных с наблюдаемыми фактами, а притягивая за уши наблюдаемые факты и пытаясь их подогнать под какие-то свои теории и воззрения»³. Такое отношение к науке — не более чем естественное следствие того аспекта пифагорейской философии, который мы уже рассмотрели.

Ни один читатель Платона не сможет избежать изумления по поводу торжественного и благоговейного

¹ По поводу отождествления таких абстракций с числами см.: *Arist. Metaph.* 985b29, 1078b21, *MM*, 1182a11 (все в DK 58 В 4), а с последним ср.: *EN*, 1132b23. См. ниже, с. 509.

² Пер. А. Кубицкого.

³ Пер. А. Лебедева.

тона, которым тот иногда говорит о математике, а также того, что она имеет для него, наравне с чисто математическим, и метафизическое значение. Арифметика «влечет душу ввысь... ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их [числа] имеющими число видимыми и осязаемыми телами» (Государство, 525D). Геометрической наукой «занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет». Геометрия «влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь, между тем как теперь она у нас изменна вопреки должному» (527B). Что касается астрономии, которую следует изучать исключительно как отрасль математики, «в истинном количестве и всевозможных истинных формах...», то она также «постигается разумом и рассудком, но не зрением» (529D). Астрономия тоже должна обращать внутренний взор ввысь — не буквально к небу, но к царству «подлинного бытия»¹. Далее в программе предварительного обучения будущих философов следует гармоника, и здесь единственное, за что Платон критикует пифагорейцев (на которых он прямо ссылается), — это их чрезмерная склонность искать числовые отношения в физическом, слышимом звуке. Весь представленный здесь курс обучения — арифметика, геометрия, астрономия и гармоника — явно пифагорейский, и можно смело заявить, что метафизический взгляд на математику, выраженный в цитированных выше пассажах, представляет собой наследие той же самой школы. Никто не сомневается и не может всерьез усомниться, что многое из доктрины «Тимея», которую Платон вкладывает в уста не Сократа, а гостя из Локр в Южной Италии, заимствовано из пифагореизма. В этом диалоге «гармония», состоящая из рядов чисел в арифметической и гармонической прогрессиях, используется при сотворении души мира (35B сл.), и существование двух

¹ Пер. А. Егунова.



средних пропорциональных между двумя кубическими числами служит причиной, по которой Творец предусмотрел два промежуточных элемента между огнем и землей. Эти платоновские пассажи можно с полным основанием использовать в качестве иллюстрации значения математики для пифагорейцев, для которых, как и для Платона, приобретение знаний больше напоминает религиозное посвящение, чем простое обучение или исследование¹.

Нашим главным источником по научной стороне пифагореизма неизменно должен быть Аристотель — самый знающий и, в отношении большей части, самый ранний информант. В дошедших до нас работах он упоминает пифагорейскую школу только в контексте изложения своей собственной философии, и хотя последствия этого иногда преувеличивают, это надо иметь в виду. Но что бы ни говорил Аристотель, это основано на специальном исследовании, плодом которого стал трактат, целиком посвященный пифагорейским доктринам. Этот трактат утерян, и в нашем распоряжении есть лишь немногочисленные цитаты из него, но уже само то, что такая работа существовала, может по праву прибавить нам уверенности в том, что, рассматривая пифагорейцев, Аристотель знает, о чем говорит². Следует добавить, что имеющихся у нас цитат достаточно

¹ *Van der Waerden B. L. Die Arithm. d. Pyth. // Math. Annalen, 120 (1947–1949), 680ff.; Heath. Thirteen Bks. of Eucl. II, 294.* — Даже Корнфорд, который так настойчиво возражал против теории Тейлора, что весь «Тимей» — это свидетельство о пифагореизме V в., писал, что многие из его доктрин, несомненно, пифагорейские (*Plato's Cosmol. 3*).

² Могут быть интересны несколько примеров ссылок на этот трактат.

(а) Вкратце описав в «Метафизике», как пифагорейцы выводят мир из чисел, а также сказав об их почитании числа десять со ссылкой на их астрономию, включающую Противоземлю, Аристотель затем говорит (986a12): «В другом сочинении мы это разъяснили подробнее».

для того, чтобы опровергнуть предположение, которое основано на сохранившихся работах, что пифагореизм, как его знал Аристотель, был чисто научной системой.

Более того, в то время как различные поколения пифагорейцев, предшествующие Платону, почти невозможно разделить, мы должны сделать все, что в наших силах, чтобы разграничить пифагореизм до эпохи Платона и философию самого Платона, которая, безусловно, многим обязана пифагорейскому учению и которую современники и потомки были склонны «вчитывать» в пифагореизм. Здесь никто не может служить лучшим проводником, чем Аристотель, потому что человек, который двадцать лет был членом Академии при жизни Платона, определенно понимал разницу между двумя учениями и не один раз указывал на это. Более того, здесь мы должны позволить себе определенную долю философской предвзятости, хотя и не заходить столь далеко, как те, кто заявляет о постоянном желании Аристотеля преуменьшить оригинальность Платона¹. Нет необходимости обвинять в лицемерии того, кто сказал, что ему тяжело критиковать платоновскую доктрину

(б) Александр. In Met., p. 41.1 Hayduck: «Он полнее рассматривает это в книге „О небе“ и в работе, посвященной взглядам пифагорейцев».

(в) Ibid. 75. 15: «О небесном порядке, который пифагорейцы создали с помощью чисел, он пишет во второй книге о пифагорейской доктрине».

(г) Стобей. Эклоги, I, 18, 1с (DK 58 В 30): «В первой книге трактата о философии Пифагора он пишет...».

(д) Симпликий. In De Caelo, 386.22 Heiberg: «Как сам Аристотель свидетельствует во второй книге своего собрания пифагорейских воззрений».

(е) Ibid. 511.30: «Ибо так он сам говорит в трактате о пифагореизме».

Можно привести и другие ссылки. См. издание фрагментов Rose, № 190–205. Имеется также свидетельство о трактате по философии Архита (Rose fr. 207).

¹ Raven. P. and E., 186. См. также: Cherniss. ACP, 392.

форм, потому что те, кто поддерживает ее, его друзья (EN, 1096a12). Лицемерие было несовместимо с тем, что Аристотель так ценил: дружбой (сразу вспоминается стихотворение Аристотеля в честь его убитого друга Гермия, написанное в связи с изгнанием самого философа) и истиной. Если Аристотель «слишком быстро пробегает» по характерным чертам, которые отличают философию Платона от учения пифагорейцев, то следует помнить, что он всего лишь делает краткие записи для наставления членов или бывших членов Академии, которым такие предметы должны были быть хорошо известны. С нашей точки зрения, краткость Аристотеля в этом вопросе вызывает сожаление, но не говорит о злонамеренности. Разумеется, философские взгляды самого Аристотеля неизбежно окрашивают его изложение, идет ли речь о пифагорейцах или Платоне, но можно без труда сделать скидку на это, и тогда его собственная критика или способ, каким он подает материал, не скроют, а, скорее, раскроют некоторые особенности более ранних философий. Можно воспринимать Аристотеля критически и в то же время считать его информацию бесценной. Время и обстоятельства его жизни гарантируют, что то, что он говорит о пифагорейцах, будет свободно от засоренности не только всеми эллинистическими и неопифагорейскими идеями, но и платонизмом; высочайший интеллектуальный уровень Аристотеля оправдывает большое доверие (с должной скидкой на известные факторы) к точности его сообщений; а его знание пифагорейской школы уходит в глубь, по крайней мере, первой половины V в., то есть ко времени, которое от смерти Пифагора отделяло, самое большое, пятьдесят, а возможно и меньше, лет¹.

Возможно, первое, что следует спросить у такого авторитета, это насколько сильно, по его мнению, пифагореизм изменился на протяжении своей истории, или

¹ Arist. Metaph. 985b23, см. ниже, с. 408.

какова была степень раскола на разные направления, придерживающиеся противоположных взглядов? Чаще всего Аристотель говорит о пифагорейской школе как о целом, хотя иногда ограничивает какую-нибудь доктрину «некоторыми пифагорейцами», а время от времени (слишком редко) — отдельным человеком, которого называет по имени. В результате можно согласиться с выводами Рэйвена (P. and E. 157), который пишет:

Думаю, не вызывает большого сомнения, что в этом и других пассажах, связанных с пифагореизмом, Аристотель по большей части довольствуется тем, что сваливает все в одну кучу, но иногда вносит в свои обобщения замечание или критику, как например в случае Еврита, которые применимы только к конкретному человеку или группе... Можно с полным основанием одновременно утверждать, что Аристотель считал следующие друг за другом поколения пифагорейцев достаточно близкими по своим взглядам, чтобы рассматривать их вместе, и что он тем не менее отмечал все, что не укладывалось в универсальные схемы. Только так, мне кажется, можно по достоинству оценить его свидетельства.

Как представляется, методика Аристотеля позволяет даже лучше выявить реальность, если принять во внимание консерватизм и почтение к традиции, которые были естественным следствием религиозного характера пифагореизма. Даже математики признавали, что те, кто был привержен к более старой, примитивной стороне учения, являлись истинными пифагорейцами (см. выше, с. 350). Современная наука с ее строгими стандартами не склонна признавать, что какая-либо доктрина появилась до самого раннего периода или лица, с которыми она прямо отождествляется в источниках, считающихся достоверными. Приверженность к определенности, разумеется, бесконечно предпочтительнее беспорядка, к которому ведет некритическое восприятие. Тем не менее *κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀλαϊητέοι* — можно требовать доказательств лишь на-

столько, насколько это позволяет предмет, — а если мы говорим о пифагореизме вообще, то должны по многим пунктам довольствоваться предположениями. Поэтому мы вправе заметить, что сам характер пифагореизма, насколько он нам известен, позволяет предполагать, что его доктрина обладала наибольшей степенью непрерывности. Поскольку свидетельства противоположного отсутствуют, более раннее происхождение той или иной идеи, засвидетельствованной в источниках, скажем, конца V в., представляется вполне возможным.

Обычно считается, что пифагорейцы заложили основы греческой математики. Несомненно, они внесли значительный вклад, но, оценивая степень их оригинальности, следует иметь в виду два момента: состояние математики в странах Востока до и во времена Пифагора и вклад ионийцев. Постепенная расшифровка клинописных надписей позволила увидеть математику вавилонян в новом свете. Традиционное приписывание Пифагору знаменитой теоремы о квадрате гипотенузы прямоугольного треугольника долго ставилось под сомнение на основании того, что ее трудно отнести к столь раннему этапу развития математики. Однако теперь, после того как эта теорема была найдена на табличках времен Хаммурапи, вопрос предстает в совершенно ином свете¹. Согласно поздней традиции, Пифагор провел некоторое время в Египте и Вавилоне. Страбон (XIV, 638) просто говорит, что, видя усиливающуюся тиранию Поликрата, Пифагор оставил Самос и отправился в путешествие за знанием в эти две страны. В «Теологуменах арифметики», приписываемых Ямвлиху (р. 53 de Falco, DK, I, 100), мы находим более обсто-

¹ Об атрибуции теоремы Пифагора см.: *Heath. The Thirteen Books of Euclid*, I, 350–352. Хит «не видит достаточной причины подвергать сомнению традицию». См. также *Van der Waerden B. L. Die Arithm. d. Pyth. // Math. Annalen*, 120 (1947–49), 132.

тельную историю о пребывании Пифагора в Египте, когда в страну вторгся Камбис. В качестве пленного Пифагор попал в Вавилон, где «был посвящен в мистерии варваров». Эти утверждения, сделанные через 500 или 800 лет после смерти философа, по современным стандартам сами по себе не представляют большой или вообще какой-либо исторической ценности. Но мы знаем, что в условиях середины VI в. в таких путешествиях деятельных самосцев не было ничего невозможного или сложного. Допуская в таком случае знакомство Пифагора с достижениями народов, живших к востоку и югу от его родной Ионии (то же самое ранее утверждалось и о Фалесе), мы можем, вслед за Нейгебауэром, заявить, что греки пришли в математическую науку не в начале, а, скорее, в середине ее истории. Они не изобрели ее, хотя много сделали для того, чтобы систематизировать ее и придать ей точный и универсальный характер. Как и в астрономии, они усвоили самые ценные достижения месопотамской культуры, но развили и, конечно же, преобразовали их¹.

Теперь об ионийцах. У нас есть искушение говорить о Пифагоре так, как будто он был фигурой глубокой древности, даже сомнительной историчности, таинственным мудрецом, подобным Абарису или Гермотиму. Учитывая благоговейно-почтительное отношение к нему и то, что его имя быстро оказалось окружено

¹ Ср.: *Van der Waerden. Arithm. d. Pyth.* 132. Согласно ему (131), пифагорейцы принесли в Грецию вавилонскую алгебру, которой они придали форму геометрии. Причиной этого преобразования послужило открытие иррациональных чисел. Здесь мы не можем во всех подробностях обсуждать относительную древность математических открытий пифагорейцев, даже если бы автор настоящего труда был достаточно компетентен в математике. По этой теме следует обращаться к таким работам, как: *Heath. Greek Math.*; *Reidemeister K. Die Arithm. d. Griechen*; *Becker O. Die Lehre vom Geraden u. Unger. im IX. Buch der Eukl. Elemente.* О связи греческой математики с вавилонской см.: *Neugebauer. Stud. z. ant. Algebra* и *The Exact Sciences in Antiquity**.



ореолом легенд, это вовсе не удивительно; но это не должно скрывать из виду тот факт, что он был не только исторической личностью, но и жил позже, чем Фалес и Анаксимандр, и что его смерть от смерти Сократа отделяет лишь немногим более сотни лет — по общему признанию, решающее столетие в истории мысли. Судя по нашим свидетельствам, у Пифагора были серьезные предшественники в математике не только на Востоке, но и среди ионийских греков, ибо Фалесу приписывают ряд геометрических теорем (см. выше, с. 147). Очевидно, что, когда ученик Аристотеля Евдем писал свою историю геометрии, то не испытывал сложности в отнесении этих открытий к более раннему, чем Пифагор, мыслителю — более того, приходится признать, что ни одно из математических достижений самого Пифагора не подтверждается таким же авторитетным источником. У. Гейдель, который привлек внимание к этим фактам¹, также отмечал, что в ионийской традиции никогда не исчезал интерес к числу и геометрии. Устройство Вселенной у Анаксимандра, как позже и у пифагорейцев, имело числовую основу, выражаясь в числах, кратных трем (см. выше, с. 211). Туннель Евпалина, сооруженный на Самосе примерно в то самое время, когда Пифагор покинул остров, предполагает точную геометрическую планировку. Карты, составленные Анаксимандром и Гекатеем, и симметрическая планировка городов у Гипподама Милетского в середине V в. ведут нас в том же направлении. Старейшим сохранившимся математическим пассажем является квадратура луночки Гиппократы Хиосского, еще одного ионийца V в., в изложении Евдема². Даже пифагореизирующий

¹ АЖР, 1940, 1–33.

² Дословно цитируется Симпликием (In Phys., 61). По поводу времени жизни Гиппократы ср.: *Heidel*, p. 18, p. 33; *Freeman. Companion*, 217 (расцвет, возможно, около 430 г.). Аристотель (Метеорология, 342b35) ясно дает понять, что Гиппократ не

Ямвлих говорит (О пифагорейской жизни, 88, DK 18.4), что, после легендарного наказания Гиппаса, Феодор из Кирены и Гиппократ были теми, кто сделал больше всего для развития математической науки в Греции, а блестящий ученик Феодора Теэтет был афинянином. Прокл в своем комментарии к Евклиду (р. 61 Friedl.) приводит список предшественников Евклида в составлении руководств по геометрии, и первым в нем идет Гиппократ, а другие участники списка в основном ионийцы. Нет достаточных оснований полагать, что все эти люди учились у пифагорейцев, и, как отмечал Гейдель, Архит, друг Платона, является первым пифагорейцем, про которого можно с уверенностью сказать, что он внес значительный вклад в математику. Самому Пифагору, несмотря на отсутствие надежных ранних свидетельств, несомненно, принадлежит ряд значительных достижений, но он, в конце концов, был самосцем, и ко времени отъезда на Восток находился в достаточно зрелом возрасте, чтобы успеть изучить математику у себя дома. Кажется несомненным, что мощная математическая традиция продолжалась в ионийских землях в не меньшей, если не в большей степени, чем в рамках братства, которое Пифагор основал на Западе. И эта параллельная пифагорейской математическая школа должна была быть, в духе ионийской мысли, менее связанной с религиозными представлениями о числе и более рациональной в своем подходе.

Ростаньи справедливо отмечал, что для пифагорейцев космология, понимаемая как изучение того, что для них было *kosmos* в полном греческом смысле слова, охватывала и объединяла в себе теологию, антропологию, этику, математику и другие «отрасли» их философии. Космология — ключ ко всему. Имеется доля истины и в дополнительном выводе Ростаньи, что, какую

был пифагорейцем, что бы ни говорилось в пользу противоположного.

бы эволюцию не претерпело пифагорейское учение в дальнейшем, его теснейшая связь со всеобъемлющей космической *philosophia* дает хороший повод предполагать, что основы этой системы — числовое объяснение действительности, равно как перевоплощение, всеобщее родство и уподобление человека богу, — уже полностью содержались в ее первоначальном варианте, которому учил сам Пифагор.

Мы знаем (см. выше, с. 375), что побудительной причиной для изучения *kosmos* является стремление привести наши собственные «я» в тесное согласие с его законами. Теперь мы должны спросить, что открывает такое изучение? Какова природа космоса и на каких принципах он построен? Какие начала италийская школа должна была противопоставить началам милетцев? Ответ заключается в следствиях доктрины, которую так часто приписывал пифагорейцам Аристотель, что «сами вещи суть числа», или что вещи «подражают»/«уподобляются» числам, или что «пифагорейцы предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть *harmonia* и число»¹.

Слово *harmonia*, ключевое слово пифагореизма, первоначально означало соединение или прилаживание вещей друг к другу, даже тот стержень, которым они скреплялись (Гомер. Одиссея, V, 248), затем в особенности натягивание на музыкальный инструмент струн различной упругости (возможно, мыслившееся как способ соединения ручек лиры — см.: Kirk. HCF, 208) и отсюда музыкальную гамму. Музыкальное значение этого слова утвердилось к началу V в. до н. э., как мы видим у Пиндара (Немейские оды, IV, 44 сл.) и во фрагментах лирических поэтов Пратина (4b Diehl) и Ласа (I). То, что *harmonia*, которую пифагорейцы приравнивали к числу, обладала еще и дополнительным музыкальным

¹ Аристотель. Метафизика, 987b28, 11; 986a1.

значением, мы знаем из аристотелевского объяснения пифагорейской теории гармонии сфер (О небе, 290b12) и можем вывести также из утверждения Платона, что пифагорейцы «ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях» (Государство, 531А).

Среди ученых установилось общее согласие, что числовое объяснение Вселенной было обобщением знаменитого открытия, которое сделал сам Пифагор. Так, Бёрнет пишет (Gr. Phil. I, 45): «Можно считать бесспорным, что Пифагор сам открыл числовые отношения, которые определяют созвучные интервалы гаммы». Тейлор (Comm. on Tim. 164 и 489) говорит об «открытии Пифагора, что основные музыкальные интервалы соответствуют простым числовым отношениям», и «успехе Пифагора в открытии числовых закономерностей отношений нот в октаве». А у Корнфорда мы находим (CQ, 1922, 144 и 145):

...Первоисточник этой теории, открытие Пифагора, что гармонические интервалы гаммы, или *harmonia*, можно точно выразить на языке «простых» отношений... Пифагор был способен вывести эту комплексную теорию из конкретного случая звука. Должно быть, некое чудесное озарение заставило его увидеть в этом формулу, применимую ко всему.

Брюне и Миели несколько более осторожны (Hist. des Sciences, I. Antiquité, 121, цит. по: Farrington, Greek Science, I, 48): «Традиция приписывает это открытие самому Пифагору, и в этом случае, мы можем, по всей вероятности, принять традиционную атрибуцию». Росс еще более осторожен (Arist. Met. vol. I, 145): «Утверждается, что Пифагор открыл основы теории музыкальной гармонии, и Бёрнет склонен доверять этому».

Никто из процитированных ученых не указывает источников своих категоричных утверждений, и несмотря на дальнейшее утверждение Тейлора, что определение отношений «в древности единодушно приписыва-



лось Пифагору», следует признать, что, во-первых, ни одно из сохранившихся свидетельств не является очень ранним и, во-вторых, что древние не единодушно видят в этом открытии причину числового объяснения мира. Аристоксен, друг пифагорейцев IV в., писал в своем трактате об арифметике, что Пифагор в своем изучении числа черпал воодушевление из того обстоятельства, что его можно практически применять в коммерции*. В этом предположении нет ничего невероятного. Воздействие денежной экономики, как сравнительно недавнего явления, думающим жителям торгового Самоса вполне могло внушить идею, что единственный постоянный фактор, через который все взаимосвязано, — количественный. Фиксированная числовая цена в драмах или минах может «представлять» такие столь сильно различающиеся по своим свойствам вещи, как пара волов, груз пшеницы и золотая чаша для питья¹.

Самым ранним источником, приписывающим Пифагору музыкальное открытие, является пассаж из комментария Порфирия к «Гармонике» Птолемея (р. 31.1 Düring):

Вот что пишет об этом Гераклид во «Введении в музыку»: Пифагор, как говорит Ксенократ, открыл, что и интервалы в музыке возникают не без участия числа, ибо они есть сравнение одного количества с другим. Соответственно, он рассмотрел, при каких условиях возникают созвучные и несозвучные интервалы и вообще все гармоническое и негармоническое.

Весь этот пассаж представляет собой подобную матрешке цитату в цитате, где не всегда легко точно понять, кто цитируется. Некоторые даже высказывают со-

¹ См. выше, с. 329. Д. Томсон в книге «Первые философы» (263) обращает внимание на этот момент без единой ссылки на древние источники, которые могли бы подтвердить это. Аристоксен также считал, что Пифагор подарил грекам их систему мер и весов (D. L., VIII, 14, DK 14. 12).

мнения, что Гераклид, о котором здесь идет речь, — это Гераклид Понтийский, а не какой-нибудь другой Гераклид, хотя Дюринг, безусловно, прав, когда отмечает эти сомнения¹. Но в любом случае, это утверждение приписывается ученику Платона Ксенократу и цитируется (по всей видимости) одним из его современников², так что оно было распространенным мнением во времена Платона. Это обстоятельство, вместе с блистательностью самого открытия, вполне может оправдывать уверенность в том, что последнее принадлежит гению Пифагора. Конечно, в последующие столетия, когда писатели легко подменяли Пифагором пифагорейцев, упоминавшихся у их предшественников, эта атрибуция была обычной. Примером будет служить Теон Смирнский (Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона, р. 56 Hiller): «Представляется (или считается, дожеї), что Пифагор первым обнаружил созвучные ноты в их отношениях друг к другу»³. Затем следует утверждение о том, что представляют собой эти отношения.

Значимость числа для музыки того времени Бёрнет объясняет просто (Gr. Phil. I, 45–49). У семиструнной лиры четыре струны были настроены на постоянные интервалы, а именно два внешних, которые составляли октаву, и два между ними, из которых средняя струна была настроена на кварту выше самой низкой (соответственно, на квинту ниже самой высокой), а следующая над ней — на один тон выше. Таким образом, эти четыре струны обеспечивали три интервала, которые греки считали «созвучными» (σύμφωνα, σύμφωνοῦντες φθόγγοι): октаву, квинту и кварту. Вдобавок интервал между

¹ См. его обсуждение этого отрывка — Ptol. und Porph. über Musik, 154ff. Честно будет упомянуть, что, согласно ему, «В цитатах такого рода Пифагор — это собирательное имя».

² Согласно Диогену Лаэртскому (IV, 13), Ксенократ написал Πυθαγόρεια. Гераклид также мог цитировать что-то, что он слышал с его слов.

³ Пер. А. Щетникова.

двумя средними струнами был равен тону¹. Настройка оставшихся струн различалась в соответствии с типом требуемой гаммы.

Как отмечает Бёрнет, вплоть до эллинистического периода не существовало гармонии в нашем понимании. *Harmonia* означала (а) настройку, (б) гамму и (в) октаву, и классическая греческая музыка была мелодической, без использования аккордов. Поэтому когда современники Пифагора называли определенные интервалы «созвучиями», то имели в виду мелодическую последовательность. Важнейший момент, однако, заключается в том, что три интервала — октава, кварта и квинта — считались основными, рассматривались как элементы, из которых выстраивается любая музыкальная гамма или композиция. Пифагору приписывали осознание того, что эта базовая структура зависела от постоянных числовых отношений 2:1 (октава), 3:2 (квинта), 4:3 (кварта).

Эти числа, конечно, представляют частоту вибрации струны или столба воздуха в трубе. Сомнительно, что Пифагор знал это, и в любом случае, у него не было средств для измерения частоты (см. с. 399). Во времена поздней античности получили широкое хождение сомнительные истории, будто бы Пифагор сделал это открытие, слушая, как меняются звуки, производимые кузнечными молотами, которыми по очереди стучали по наковальне. Затем он сравнивал веса этих молотов; или по-разному растягивал струны, подвешивая их и привязывая к ним различные веса. Никомах сообщает, что веса в 12 и 6 единиц производили октаву,

¹ Упоминание этих отношений есть у Аристотеля (*Arist. Metaph.* 1093a29). Ср. также *An. Post.* 90a18: «Что такое созвучие? Соизмеримое числовое отношение высокой и низкой ноты». Эти созвучия полностью представлены у Филолая (fr. 6), который использует слово *συλλαβά* для кварты (позже *διὰ τεσσάρων*), *δι' ὄξειαν* для квинты (позже *διὰ πέντε*) и *ἄρμονία* для октавы (позже *διὰ πασῶν*). По поводу фрагментов Филолая см. ниже, с. 551.

в 12 и 8 или 9 и 6 единиц — квинту, в 12 и 9 или 8 и 6 — кварту, а веса в 9 и 8 единиц давали тон. Эти истории пересказывают немало писателей, но они не могут быть правдой. Удары молотов различного веса по куску железа на наковальне вызывают лишь небольшие изменения в высоте звука или вообще их не вызывают, а вибрации струн были бы пропорциональны не числу прикрепленных единиц веса, а их квадратным корням¹.

Однако Теон (с. 57 Н.), вкратце перечислив эти и подобные, более или менее сомнительные, методы («он [Пифагор] исследовал эти отношения, рассматривая длины и толщины струн, изменяя их натяжение вращением колков или подвешивая к ним разные грузы, а для духовых инструментов — по размеру отверстий или по усилению и ослаблению дыхания; а еще по размерам и весу дисков или сосудов»), заключает их словами: «Теперь мы покажем это на длинах струн так называемого канона»². Канон — это монохорд, однострунный инструмент, прижимать струну которого можно было подвижной подставкой³, и если описанное выше открытие в самом деле принадлежит Пифагору, он, без сомнения, проводил свои эксперименты именно на каноне. Само изобретение этого инструмента традиция приписывает Пифагору (*Диоген Лаэртский*, VII, 12). Поскольку частота вибрации обратно пропорциональна длине струны,

¹ См., напр.: *Никомах*. Гармоника // *Jan. Mus. Script.* 245 sq.; *Ямвлих*. О пифагорейской жизни, 115; *Бозций*. О музыке, I, 10; а комментарий см. в переводе «Сна Сципиона» Макробия, выполненном У. Х. Сталем (Columbia, 1953, р. 187, п. 6), где также собраны дальнейшие античные свидетельства.

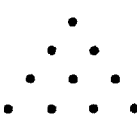
² Пер. А. Щетникова.

³ Если струна натягивалась на открытом корпусе, как в средневековом варианте инструмента (см.: *Gérolde Th.* La Musique au moyen âge. Paris, 1932, 387), контакт с подставкой заметно не нарушал напряжение. Однако то, что этот инструмент несовершенен, отмечал Птолемей, который посвятил главу своей «Гармоники» его недостаткам (II, 12 περί τῆς δυσχορηστίας τοῦ μονοχόρδου κανόνος). Птолемей описывает форму инструмента в I, 8.

если дернуть две струны с равным напряжением, тогда, если одна вдвое длиннее другой, первая завибрирует в полскорости, и это произведет музыкальный интервал, октаву, и так же с другими «созвучными» интервалами.

Поскольку у греческих струнных инструментов, лиры и кифары, струны были равной длины, существование этих числовых отношений не было явным. Они бы не пришли естественным путем на ум музыкальному мастеру или исполнителю, когда тот подбирал ноты, вращая колки методом проб и ошибок. Даже изготовители труб могли действовать опытным путем, без математического осознания относительных расстояний между отверстиями^{1*}.

Открытие Пифагора, что основные интервалы греческой музыки могут быть представлены отношениями 2:1, 3:2 и 4:3, создает впечатление, что *kosmos* — порядок и красота — наложился на хаотический ряд звуков посредством первых четырех целых чисел — 1, 2, 3 и 4. Их сумма составляла 10, что служило замечательным подтверждением, если не подлинной основой пифагорейского убеждения, что число десять «есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел» (Аристотель. *Метафизика*, 986a8). Это число пифагорейцы изображали графически в виде фигуры,



известной как тетрактида, которая стала их священным символом. Утверждали, что Пифагор требовал от своих последователей приносить ему клятву (таким образом признавая его сверхчеловеческий статус), в древности фор-

¹ Встречается и противоположное мнение, но мы не видим необходимости соглашаться с писателями типа Э. Франка, что открытие математических отношений должно было быть известно каждому греческому изготовителю музыкальных инструментов, а тем более с Г. Юнге, что «каждый игрок на свирели или лире должен был знать их» (Frank. Plato u. d. sog. Pyth. 11; Junge. *Classica et Mediev.* 1947, 184). На авлосе имелось двадцать четыре тона (Арист. *Метаф.* 1093b2–4; см.: Ross ad loc.).

мулировки которой трудно усомниться: «Нет, клянусь передавшим нашей главе четверицу, вечной природы исток и корень в себе содержащу»¹. Несомненно, что, вместе с подлинными математическими достижениями, пифагорейская система сохранила в себе элемент примитивной мистики чисел, что и придавало пифагореизму своеобразный характер. Причина этого лежит в сложности, которую ощущал человек на ранних стадиях культуры, стремясь отделить в уме исчисляемые от самих чисел как абстракции; в формировании концепции числа 3 как отличного от его видимых проявлений, таких как группы из трех деревьев или трех камней. Этот взгляд отражается в языке, и его критика, которую мы сами были бы склонны высказать, не отличается от той, что направляли в адрес пифагорейцев более зрелые греческие мыслители, такие как Аристотель.

Если, однако, нам необходимо признать определенные пережитки примитивных форм мышления, мы также должны помнить, что они, как представляется, получали в глазах ранних пифагорейцев неопровержимое обоснование на чисто рациональном уровне благодаря открытию независимого существования числовой структуры, стоящей за музыкальным звукорядом, и другим подобным открытиям. Существование врожденного порядка, числовой структуры внутри природы самого звука, стало своего рода откровением. Не будет большим преувеличением сравнить с этим чувства современного физика, когда он сталкивается с подобными явлениями:

¹ Пер. А. Лебедева. Цитируется, с небольшими расхождениями, Порфирием в «Жизни Пифагора», 20, Ямвлихом в «О пифагорейской жизни», 150, в «Золотых стихах», 47 сл. и во многих других источниках. Ср.: Delatte A. La tétractys pythagoricienne // Ét. sur la litt. pyth. 249–268. — Под «мистикой чисел» в следующем предложении имеется в виду приписывание числам не просто священного характера, но также субстанциональной, даже физической реальности.

Идеальный элемент в природе состоит в том, что математические законы, которые являются законами нашего собственного мышления, действительно содержатся в природе. И то глубокое изумление, которое мы часто испытываем перед внутренним порядком природы, связано прежде всего с тем обстоятельством, что, как в случае с кристаллами, мы уже осознали эффекты этой «математики природы» задолго до того, как наше собственное знание математики достаточно развилось, чтобы понять ее необходимость¹.

В сфере музыки греки точно так же были знакомы с эффектами «математики природы» задолго до того, как их собственное знание достаточно развилось, чтобы понять ее; и если сегодня она все еще наполняет наблюдателя «глубоким изумлением», то не удивительно, что ее воздействие на древних было еще сильнее². В чем же, если не в числе, должен находиться ключ не только к музыкальным звукам, но и ко всей природе? Следует помнить, что пифагорейцы не пытались найти ни основное материальное вещество Вселенной, ни тем более преимущественно физические изменения, посредством которых она возникает, но прежде всего искали объяснения порядка, *kosmiotes*, который, как им представлялось, она являла и который, на их взгляд, по причинам большей частью религиозным, был в ней самой главной чертой.

¹ Von Weizsäcker C. F. The World-view of Physics, 21.

² То, что физик в качестве примера выбрал кристалл, приобретает дополнительный интерес в связи с гипотезой, выдвинутой уже много лет назад, по поводу происхождения числовой доктрины Пифагора. Сэр У. Риджуэй высказал предположение, что, поскольку Пифагор был сыном резчика гемм и, по всей видимости, сам обучался этому ремеслу, его теория совершенно естественно вышла из наблюдения за правильными геометрическими формами минералов (CR, 1896, 92–95). Кристаллы пирита в форме додекаэдра встречаются только в Южной Италии, где жил Пифагор, и на Эльбе (RE, 2. Reihe, VA2, 1364).

*Дополнительное замечание:
«скорость» и высота звука*

Соотношение между высотой звука и ее «скоростью» предполагалась со времен Платона и Архита и, несомненно, до них. Тем не менее для его описания иногда использовался весьма туманный язык, и не всегда легко понять, что имели в виду сами авторы. Вот самые важные пассажи по этой теме:

(а) *Теон Смирнский*, с. 61 Hiller (Архит, А 19а): «Евдокс и Архит полагали, что консонансы заключаются в числовых отношениях, признавая также, что отношения имеются между движениями, причем быстрое движение дает высокий звук, так как оно непрерывно колеблет и резко ударяет воздух, а медленное — низкий, так как оно более вялое»¹.

(б) *Архит* (фр. 1): «Думается мне, что знатоки математических наук пришли к верному познанию... Прежде всего, они сообразили, что не может быть звука, если не произошло удара одного об другое. А удар, утверждали они, происходит, когда движущиеся тела сталкиваются между собой... Многие из этих звуков не могут быть восприняты нашей природой: одни вследствие слабости удара, другие вследствие большого расстояния от нас, а некоторые и вследствие чрезмерной громкости. Ибо слишком громкие звуки не проникают в наше ухо, подобно тому как если вливают много в сосуды с узкими горлышками, то не вливается ничего.

Из звуков, попадающих в слуховое ощущение, те, что приходят от ударов быстро и <сильно>, кажутся высокими, а те, что медленно и слабо, кажутся низкими. Так, если взять палку и ударять ею вяло и слабо, то от удара получится низкий звук, а если быстро и сильно — то высокий... То же и с флейтами: когда выдыхаемый изо рта воздух попадает в ближние ото рта дырочки, то вследствие большой силы она издает более высокий звук, когда в дальние — более низкий, откуда ясно, что быстрое дви-

¹ Пер. А. Щетникова.



жение производит высокий звук, а медленное — низкий. То же самое наблюдается и в тамбуринах, которыми трясут в мистериальных обрядах: когда ими трясут тихо, они издают низкий звук, когда сильно — высокий...» В конце концов Порфирий, который цитирует этот пассаж, добавляет: «Развив дальше тезис о том, что движение голоса измеряется интервалами, он подытоживает сказанное так: „Итак, то, что высокие звуки движутся быстрее, а низкие — медленней, нам стало очевидным на основании многих [аргументов]“»¹.

(в) Платон в «Государстве» (530D) говорит о «гармоничном движении» (ἐναρμόνιος φορά), а в «Тимее» (67B) вдаётся в подробности: «В общих чертах скажем, что звук — это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук»².

(г) Платон. Тимей. 80A: «Здесь же [то есть в принципе «кругового толчка»] следует искать объяснение тому, что происходит, когда ставят банки, а равно и при глотании или при метании предметов — несутся ли они высоко над землей или по ее поверхности. Сюда относятся также звуки, которые в зависимости от своей быстроты или медленности представляются высокими или низкими, причем иногда они несозвучны между собой, ибо производимое ими в нас движение лишено подобия, иногда же, напротив, дают созвучие благодаря согласованности движения.

Все дело в том, что, когда более медленные звуки настигают движения более быстрых, ранее дошедших до нашего слуха, те оказываются уже обессилевшими, а их движения — подобными движениям, которые вносят при своем запоздалом прибытии более медленные звуки; таким образом, последние не становятся причиной разлада, но вместо этого начало медленного и конец быстрого движения уподобляются друг другу, и так возникает

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. С. Аверинцева.

единое состояние, в котором высокое и низкое звучания смешаны»¹.

(д) Для сравнения можно обратиться к [Аристотелю] (О слышимом, 803b40): «То же самое также происходит, когда два звука образуют созвучие; ибо, вследствие того, что два звука частично совпадают и содержат в себе друг друга и прекращаются в тот же самый миг, промежуточные звуки, составляющие часть целого, ускользают из нашего внимания. Ибо во всех созвучиях более частые воздействия на воздух производятся более высоким звуком, благодаря быстрой его движения; в результате последний звук ударяет по нашему слуху одновременно с более ранним звуком, произведенным более слабым толчком. Таким образом, поскольку, как было сказано, ухо не может воспринять все звуки, составляющие часть целого, мы, по видимости, слышим оба звука вместе и непрерывно».

Выдержки из «Тимея» (которые полностью объяснил Корнфорд в книге «Космология Платона», 320ff.), с очень большой вероятностью основаны на учении Архита и подтверждают мнение, что последний «путал скорость движения, которое производит звук, со скоростью самого звука, что привело его к заключению, на основе наблюдений, самих по себе правильных, что более высокие тона распространяются быстрее, чем низкие» (*van der Waerden. Science Awakening, 152*). Пассаж самого Архита наводит на мысль, что сам он также был не очень уверен относительно различия между «скоростью» и «силой» движения. Адраст (II в. н. э., цитируется Теоном, с. 50 Hiller) в четком изложении пифагорейской теории устраняет эту позднейшую неясность, которая могла возникнуть только вследствие небрежности формулировки: «А вот что говорят об этой технической стороне дела пифагорейцы. Всякая мелодия и всякий голос суть звуки, и всякий звук является шумом, а всякий шум — рассекающими воздух ударами; ведь ясно, что в неподвижном воздухе не возникнет ни

¹ Пер. С. Аверинцева.

шум, ни звук, ни голос. Они возникают в воздухе из-за ударов и движений, и быстрые служат причиной высокого голоса, а медленные — низкого, и сильные вызывают большой отклик, а слабые — малый. Частота и сила движений является причиной соотношенности и иррациональности голосов между собой. Иррациональность порождает иррациональный и неблагозвучный шум, который не стоит называть голосом, разве что отзвуком. А когда звуки состоят друг с другом в некотором отношении, кратном или сверхчастном, или в отношении числа к числу, они становятся благозвучными, преобладающими и особенными голосами. Из них одни всего лишь гармоничны, а другие — созвучны благодаря первым познаваемым и преобладающим отношениям, кратным и сверхчастным»¹.

В IV в. до н. э. путаница между скоростью движения, порождающего звук, и скоростью самого звука была обычным делом, что позволило Феофрасту отрицать саму идею связи между высотой и скоростью, а отсюда и выраженное в числах отношение между высокими и низкими звуками. Высокие звуки, говорит он (fr. 89, p. 189 Wimmer), не отличаются по скорости от низких: если бы они отличались, то достигали бы нашего слуха быстрее. Поэтому Феофраст утверждает, что различия в высоте носят качественный, а не количественный характер.

2.2. Числа и вещи: свидетельства Аристотеля об общем характере доктрины

Аристотель упоминает пифагорейскую доктрину чисел в трех видах (см. выше, с. 391): вещи суть числа, вещи «подражают» числам или «представляют»

¹ Пер. А. Щетникова.

их, элементы чисел суть элементы вещей. Вот соответствующие пассажи (все из «Метафизики»)¹:

(а) 987b28: «Они говорят, что сами вещи суть числа». Это в более развернутом виде утверждается в книге N (1090a20): «Пифагорейцы, видя, что многие свойства чисел присущи чувственным телам, признали вещи числами, но не обособленными; по их мнению, вещи состоят из чисел. Почему? Потому что свойства чисел присущи музыкальной гармонии, небу и многому другому».

(б) 987b11: «Пифагорейцы говорят, что вещи существуют посредством подражания (*mimesis*) числам».

(в) 985b32: «...Поскольку, как им казалось, все остальные вещи уподобляются числам по всей совокупности своих характерных свойств [«природы»] и числа первичны по отношению ко всей природе, то они стали полагать, что элементы чисел суть элементы всех вещей и что вся Вселенная — гармония и число».

О первых двух пассажах следует отметить, что (1) они находятся близко друг от друга в одном и том же контексте, (2) этот контекст — критика теории идей Платона, по ходу которой Аристотель говорит, что, когда Платон вел речь об «участии» (*methexis*) отдельных вещей в бытии неизменных идей, то имел в виду то же самое отношение, которое пифагорейцы обозначали термином *mimesis*, что обычно переводится как «подражание».

Ненужная трудность была создана предположением, что эти три утверждения Аристотеля взаимно противоречивы²*. Возьмем сначала первое и третье ут-

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Так, в особенности, у Черниса (АСР, 386): «Отличительной чертой школы, согласно Аристотелю, было ее признание числа в качестве принципа; но изложение этой доктрины, которое дает Аристотель, как уже было показано, внутренне противоречиво, потому что он утверждает, будто эта доктрина отождествляет числа и физические объекты, отождествляет принципы числа с принципами существующих вещей и учит, что вещи подража-

верждения. Совершенно ясно, что, если объект x состоит из y , а сам y можно далее разложить на составные части, то составные части y будут также составными частями x . Если статуя сделана из бронзы, а бронза представляет собой сплав меди и олова, то о статуе можно говорить, что она состоит и из бронзы, и из меди и олова (как составных частей бронзы). Прямую параллель дает философия самого Аристотеля. Все физические тела состоят из четырех простых тел: земли, воды, воздуха и огня. Хотя они и представляют собой простейшие из независимо существующих субстанций, их самих можно в дальнейшем разложить на элементы первичной материи и формы. Соответственно, можно, не опасаясь впасть во внутреннее противоречие, равным образом говорить и о вещах, состоящих из четырех простых тел, и о материи и форме, составных частях простых тел, как о первичных элементах всего.

Когда же мы сравниваем первое и второе утверждения, то тот факт, что Аристотель был способен поставить знак равенства между пифагорейским *mimesis* и платоновской концепцией физических объектов как «участвующих» в идеях (которые сам Платон в другом месте описывает как «образцы» для чувственного мира), не должен заставлять нас относиться с подозрением к простому переводу «подражание». Истина, конечно, заключается в том, что даже Платон, а тем более Аристотель изо всех сил старались передать новые и сложные концепции в рамках неадекватного языка. Можно прежде всего принять к сведению слова К. Йоеля (Gesch. d. ant. Philos. 364), указывающие на трудность, которую должны были испытывать пифагорейцы с ясным разграничением понятий подобия и тождества. Это был «недостаток, который все еще отравлял мысль софистов и который с трудом преодолели только

ют числам». См. также другие взгляды, вкратце изложенные в ZN (454, Anm. 1).

платоновская теория идей и аристотелевская логика, потому что эта слабость была глубоко укоренена в сознании греков: даже в их языке «тот же самый» и «подобный» обозначались одним словом (ὁμοίος). Йоель продолжает: «Являются вещи подражаниями числам или сами суть числа? Аристотель приписывает пифагорейцам оба взгляда, и каждый, кто понимает греческий ум, согласится с ним и признает, что для пифагорейцев числа выступали одновременно и как реальные, и как идеальные принципы».

Слово *mimesis* означало актерскую игру, равно как подражание, *mimetes* — «часто», а *mimos* всегда значило «актер». Отношения между актером и его ролью — не совсем подражание. Актер входит в роль или, с точки зрения греков, скорее, роль входит в него и проявляется через его слова и движения. Но существует и нечто большее. Драматическое искусство начиналось как религиозный ритуал и еще долго оставалось им. И нам не стоит рассчитывать на понимание пифагорейской мысли, если мы забудем, что она также была прежде всего религиозной. В самых ранних и простых театральные представлениях люди изображали богов и духов в религиозных целях, и что, как казалось занятым в представлении, при этом происходило, лучше всего можно проиллюстрировать на примере экстатических культов того же времени, вроде культа Диониса. Глава *фиаса* Диониса, группы верующих, одержимых богом, изображал свое любимое божество или подражал ему. Так воспринимаем это мы, но самому ему и его собратьям по отправлению культа все представлялось так, что сам бог вошел в него, овладел им и действует через него. Поэтому такого человека называли именем бога — Вакхом, а все, кто по-настоящему чувствовал божественное вдохновение, были вакхантами или вакханками. Они были *entheoi*, носящими в себе бога, или, с другой точки зрения, *ekstatikoi*, вышедшими из себя. Это толь-

ко один пример того, что происходило в огромном множестве культов того же самого экстатического типа. Согласно мифу, бога сопровождала свита *даймонов*, и при совершении ритуала поклоняющиеся не только играли их роль, но на какое-то время сами становились богом и его божественными спутниками — вакхантами, куретами, корибантами и как бы их еще ни называли.

Пифагор и его школа с их верой во всеобщее родство и лежащим в ее основе представлением о магических связях, в переселение душ и уподобление богу как цели человеческой жизни находились полностью в русле этих религиозных идей. (Евфорб был первым воплощением Пифагора. Был Пифагор Евфорбом сейчас, «подражал» ему, некоторым образом представлял его или их отношение выражалось как-то еще?) Сам Пифагор быстро получил в глазах своих последователей статус *даймона*, чего-то среднего между человеком и богом или даже воплощения Аполлона Гиперборейского.

Пифагорейцы были людьми, которые заявляли, что сделали ошеломляющее открытие — мир природы создан по математическому плану. Не вызывает удивления, что иногда они выражали эту точку зрения, говоря, что вещи суть числа, и иногда — что вещи существуют благодаря «подражанию» числам. Для Аристотеля с его врожденной склонностью к рациональной классификации и пренебрежением к способам мышления, основанным на религии и суевериях, которое явилось естественным следствием новообретенного освобождения от них, все это было вызывающе нелогично. Но современный ученый может смотреть на это более благожелательно.

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению того, что сделал из этих странных доктрин Аристотель, можно сказать несколько слов о возможном времени появления теорий, на которые он ссылался. Здесь лучшим свидетельством будет служить неоднократно повторяющееся

утверждение Аристотеля, что пифагореизм, с которым он знаком, восходит ко временам, предшествующим эпохе атомистов Левкиппа и Демокрита. Общее изложение пифагореизма в пятой главе первой книги «Метафизики» следует сразу же за описанием теорий этих двух философов и начинается (985b23) такими словами¹:

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего².

Подобным же образом в более поздней книге (М, 1078b19), говоря о том, что общие определения в философию фактически ввел Сократ, Аристотель утверждает:

...Из рассуждавших о природе только Демокрит немного касался этого и некоторым образом дал определения теплого и холодного; а пифагорейцы — раньше его — делали это для немногого, определения чего они сводили к числам...³

Глава в первой книге «Метафизики» предоставляет некоторое дополнительное свидетельство о датировке в связи с таблицей десяти пар противоположностей (о которой пойдет речь ниже, на с. 428). Эту таблицу Аристотель приписывает некоторым, но не всем, пифагорейцам (986a22: «Другие из числа этих же самых полагают...»):

Такого же мнения, по-видимому, держался и Алкмеон из Кротона, и либо он заимствовал это учение у тех пифагорейцев, либо те у него... а высказался он подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое — черное,

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Пер. А. Кубицкого.

³ Пер. А. Кубицкого.

сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Об остальных же противоположностях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо указали, сколько имеется противоположностей и какие они¹.

Гейдель отмечал (АJP, 1940, 5), что доктрина противоположностей в общем виде была свойственна как пифагорейцам, так и ионийцам и греческой мысли в целом, и потому ему казалось «глубокой тайной», отчего Аристотель счел необходимым указать, что пифагорейцы заимствовали ее у Алкмеона или наоборот. Насколько широко была распространена теория, которой учил Алкмеон, трудно судить, основываясь на скудной информации, предоставляемой Аристотелем, но если сказанное Гейделем правда, то слова Аристотеля представляются весомым косвенным свидетельством в пользу того, что ему действительно было известно о связи между Алкмеоном и пифагорейцами, хотя и оставалось неясно, кто из них первым выдвинул это учение. (Стоит, между прочим, отметить, что согласно списку его трудов у Диогена Лаэртского (V, 25), Аристотель достаточно изучил Алкмеона, чтобы написать трактат, посвященный критике его мысли.) По меньшей мере, можно сказать, что Аристотель считал пифагорейцев, которые выдвинули идею десяти пар противоположностей, современниками Алкмеона, так что они в равной степени могли заимствовать это учение друг у друга. Алкмеон мог сделать свои обобщения на основе пифагорейского списка или пифагорейцы могли выбрать

¹ Пер. А. Кубицкого. Я исключил (вслед за Россом и другими до него) слова, говорящие о времени жизни Алкмеона: «Алкмеон был в расцвете, когда Пифагор был стариком», которые пропущены в Лаврентианской рукописи и отсутствуют у древних комментаторов. Гейдель (АJP, 1940, 5) приводит дальнейшие причины для их отвержения. Если, однако, эти слова являются позднейшим добавлением, мы можем тем не менее согласиться с Россом, что «это утверждение весьма вероятно истинно». Ср. также: ZN, 597, Anm. 2 и см. ниже, с. 568, 591).

отдельные элементы из бессистемно упомянутых Алкмеоном. И если, как выражается Гейдель, «консенсус ученых» склонен считать пифагорейскую таблицу относительно поздней¹, не менее сильный консенсус не без основания склоняется к тому, чтобы поверить, что Алкмеон был младшим современником самого Пифагора.

Итак, мы можем заключить, что Аристотель знал пифагореизм в целом, каким он был начиная с периода, предшествовавшего атомистам, скажем, с середины V в., когда его ведущим представителем был Филолай, и что Аристотелю были известны некоторые пифагорейские доктрины, которые относились к еще более раннему периоду². Равно возможно, что те, кого в своем общем изложении он относит ко времени до атомистов, принадлежали к тому же самому периоду, что и эти «некоторые».

Теперь я возвращаюсь к пифагорейскому объяснению мира в терминах чисел, как это представлялось наиболее хорошо информированному из авторов, чьи работы дошли до нас. Помня, что Аристотель был в некотором отношении слишком близок к пифагорейцам, а в некотором — слишком далек от них, чтобы полностью понять их систему и проникнуться к ней симпатией, мы можем найти, что сами его смущение и недовольство многое проясняют в их умонастроении.

В дополнение к утверждениям Аристотеля, что, согласно пифагорейцам, элементы чисел — это элементы

¹ На самом деле Рэйвен (P. and E. ch. 3) приводит веские аргументы в пользу предположения, что она была известна уже Пармениду.

² Это заключение согласуется со словами Рэйвена (P. and E. 11): «Когда мы касаемся... взглядов „других из числа этой школы“, предположение Аристотеля, что эти пифагорейцы заимствовали свою доктрину противоположностей у Алкмеона или он у них, явно указывает на передачу учения от ранних к более поздним поколениям». Как еще отмечает Рэйвен, Аристотель редко признает различие между разными направлениями и поколениями пифагорейцев.



всех вещей, что вещи суть числа и что вещи «подражают» числам, следует в первую очередь рассмотреть следующие обобщения:

(а) Метафизика, 1080b16: «Пифагорейцы также [то есть как и Сневсипп] полагают, что существует только одно, математическое, число, но только не обособленное от вещей [какое признавали платоники в целом]; напротив, они утверждают, что из него состоят чувственные субстанции. Всю вселенную они конструируют из чисел, но только не монадических; напротив, они полагают, что единицы обладают величиной»¹.

Под «монадическим» Аристотель понимает, как указывает его комментатор Александр, не обладающее протяженностью и бестелесное число. Идея бестелесной реальности еще не была осознана пифагорейцами или кем-либо из их современников.

(б) Метафизика, 986a15 (этот пассаж, как и пассаж (г), взяты из главы о пифагорейцах): «...Судя по всему, и они тоже считают число началом и как материю вещей, и как переменные и постоянные свойства...»²

Говоря «также», Аристотель едва ли имел в виду, что другие досократики рассматривали числа как начала, но более вероятно, что пифагорейцы, подобно другим, путали материальную и формальную причины. С этим пассажем можно сравнить другой из книги Z. Цель главы, в которой он встречается, — отграничить материальные аспекты конкретного объекта от формальных. Это достаточно легко, говорит Аристотель, когда одна и та же форма проявляется в различных материалах, например форма круга в бронзе, камне или дереве. Это не так легко, когда форма всегда проявляется в одной и той же материи, как например форма человека в плоти, костях и т. д. Теоретическая возможность

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

различения признается, но есть случаи, где его трудно осуществить. Аристотель продолжает (здесь Александр утверждает, и содержание показывает, что Аристотель имеет в виду пифагорейцев):

(в) *Метафизика*, 1036b8: «Некоторые ставят проблему и применительно к кругу и треугольнику, полагая, что не следует определять их через линии и континуум [то есть считать их формальными характеристиками], но что все это надо рассматривать так же, как плоть или кости человека, и бронзу, и мрамор статуи»¹.

(з) *Метафизика*, 987a13: «Пифагорейцы сходным образом учили о двух началах, а то, что они добавили и что составляет их отличительную черту, заключается в том, что ограниченное и безграничное они считали не иными субстанциями, как например огнем, землей или чем-нибудь иным подобным, но само безграничное и само одно полагали сущностью того, о чем они предсказываются. Поэтому они и полагали число сущностью всех вещей.

(д) Подобным же образом в следующей главе о Платоне Аристотель пишет (987b22): «Что „одно“ — это сущность, а не нечто иное, о чем „одно“ сказывается как предикат, — в этом [Платон] сходил с пифагорейцами, равно как и в том, что числа — причина бытия других вещей»².

Ср. 996a6. Следует помнить, что для Аристотеля слово «причина» имело более широкое значение, чем для нас сейчас, например, вещество, из которого нечто состоит, является одной из его «причин».

(е) *Метафизика*, 990a12: «Кроме того, даже если допустить вместе с ними, что из этих элементов [то есть ограниченного и неограниченного, четного и нечетного, которые, согласно пифагорейской теории, являются элементами числа] образуется протяженная величина, даже если доказать это, то все равно, почему одни тела окажутся легкими, а другие тяжелыми? Даже если принять их исходные постулаты и положения, они не менее рассуждают

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Пер. А. Лебедева.

о математических, чем о чувственных телах. Вот почему об огне, земле или других телах такого рода они не сказали ровным счетом ничего — так как, по-моему, им просто нечего было сказать о чувственных телах»¹.

(ж) Метафизика, 1090a30: «В этом отношении [то есть в отрицании того, что числа обладают отдельным от вещей существованием] они вполне свободны от обвинений, но когда они полагают естественные тела состоящими из чисел, то есть имеющие легкость и тяжесть из не имеющих ни легкости, ни тяжести, то создается впечатление, что они говорят об ином мире и иных телах, но только не о чувственных»². (Подобное сетование встречается и в «О небе», 300a16.)

(з) Метафизика, 1083b8: «Пифагорейская концепция, с одной стороны, содержит меньше трудностей, чем упомянутые выше, а с другой — добавляет свои собственные, иного рода. То, что они не полагают число обособленным от вещей, устраняет много невозможных следствий. Но утверждать, что тела состоят из чисел и что это число математическое, невозможно. Прежде всего, признавать неделимые величины неверно, и даже если допустить, что это так, то все-таки единицы не имеют величины. Как же может величина состоять из неделимых? Между тем арифметическое число является монадическим [то есть состоит из непротяженных абстрактных, бестелесных, единиц]. Они же отождествляют число с реальными вещами; так, они прилагают математические абстракции к телам, как если бы они состояли из чисел»³.

В таком случае, с точки зрения Аристотеля, пифагореизм обладал следующими характерными чертами.

(1) Все вещи в буквальном смысле состоят из числа, то есть сами физические тела сделаны из чисел; или, поскольку сами числа не первоначальны, можно сказать, что элементы чисел это элементы всего⁴.

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева с изменениями.

³ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

⁴ В одном месте (О небе, 300a16) Аристотель пишет: «...Некоторые, например кое-кто из пифагорейцев, полагают,

(2) Единицы обладают для пифагорейцев величиной.

(3) Вместо того чтобы утверждать, что вещи обладают числовыми свойствами, они говорили о числе так, будто бы оно само является материей, из которой состоят вещи.

(4) Мы рассматриваем единичность и предел как предикаты, относящиеся к определенным, обычно физическим, объектам, говоря «это одно» или «это конечно», где «это» является, по существу, чем-то еще, вроде дерева или металла. Пифагорейцы же считали единичность и предел субстанциями, образующими основной элемент всего остального.

Возражения Аристотеля против этой, как и против других более ранних, систем мысли, формулировались на основе его доктрины «четырех причин». Чтобы понять природу реальности, философ должен быть способен разложить любой тип объектов на его логические составляющие, из которых основной парой были материя и форма, и объяснить их существование, определив действенную причину и (поскольку для него природа действовала телеологически) цель их бытия. В природе формальная, финальная и действенная причины обычно совпадают, например, в родителе мужского пола, который дает начало потомству, а также предоставляет образец, согласно которому оно растет. Таким образом, первичной остается противоположность между материей и формой — в бронзовом диске между бронзой и круглой формой, в человеке — между материальными составляющими человеческого тела, с одной стороны,

что природа состоит из чисел...» Фраза «кое-кто из пифагорейцев» стала основой для предположений о разделении внутри школы, особенно между более ранним и более поздним поколениями (Raven. P. and E.). Но в виду изолированного положения этого пассажа среди множества других, приписывающих эту теорию пифагорейцам вообще, маловероятно, что эти слова имеют какое-то значение (ZN, 450f. предлагает объяснения этому, и ср.: Raven. P. and E. 55.)



и тем, что создает различие между живым человеком и трупом, с другой стороны (на высшем уровне, где «форма» — очень широкое понятие).

Очевидно, что число, мыслится оно арифметически, геометрически или как выраженное в музыкальных интервалах, является формальной составляющей; поэтому главное возражение Аристотеля против пифагорейцев состоит в том, что они путают формальную и материальную причины. Говоря более точно, они воображали, что физические тела могут состоять из того, что является, по сути, абстракциями, или, как еще более определенно выражается Аристотель, вещи, обладающие весом, — из того, что не имеет веса.

Изучая досократиков, нам часто приходится испытывать чувство, что они жили в другом интеллектуальном мире, нежели привычный для нас. Когда же мы переходим к Аристотелю, то находим, что направление его мысли было намного ближе к таковому у большинства из нас сегодня (хотя не у самых передовых в научном отношении). В основе мировоззрения Аристотеля лежит то, что мы все еще считаем здравым смыслом. Если между нами и досократиками существует интеллектуальный барьер, то Аристотель, хотя сам является греком и почти современником досократиков, находится уже по нашу сторону упомянутого барьера. Поскольку у нас нет того, кто чувствовал бы себя как дома в обоих мирах, Аристотель оказывается, возможно, самым благожелательным источником, на которого только можно надеяться. Он находит философов-досократиков малопонятными и вызывающими раздражение, а иногда он не в силах понять их. Точно так же воспринимаем досократиков и мы, и по удивительно сходным причинам. По всей видимости, Аристотель делал те выводы из пифагорейских положений, которые сами они прямо не делали, и приводил в качестве их утверждений то, что на деле являлось лишь его собственными заключе-

ниями, на его взгляд, неизбежными, но не более того. Тем не менее из свидетельств Аристотеля и других кажется очевидным, что пифагорейцы не видели трудности в перепрыгивании от абстракций, таких как геометрические тела, к конкретным физическим телам мира природы, и вот к такому мышлению, рассматриваемому подобную непрерывность как естественную, нам, как и Аристотелю, нужно приспособиться.

Как мы уже видели (см. выше, с. 399), именно открытие «математики природы», совершающей свою незримую работу по созданию музыкальных созвучий, привело пифагорейцев, посредством смелого обобщения, к объяснению всей действительности в терминах математики. Воздействие открытия самостоятельного числового порядка, присущего природе вещей, на умы, склонные не только к математике, но и к мистике, как у Пифагора, для которого «всё в природе друг другу родственно», было огромно. Учитывая зачаточное состояние науки в то время, неудивительно, что это открытие находило свое выражение в таких фразах, как «вещи суть числа», «вещи представляют числа» и «из чего состоят числа, из того же состоят все вещи».

Нашему пониманию помогает возражение Аристотеля, использующего собственную терминологию, что для пифагорейцев числа являются одновременно материальной и формальной причинами вещей. Милетцы стремились объяснить вещи по их субстанции — воде, воздуху или *apeiron* — и их поведению. Пифагорейцы же отставили материю и определяли вещи с точки зрения их формы. При условии, что числовые отношения правильны, не имеет значения, что создает звуки: движение натянутой струны или воздух в свирели: это будут те же самые звуки. Это открытие само по себе было огромным шагом вперед — и с точки зрения Аристотеля, и вообще. Аристотель постоянно утверждает примат формы, настаивая, что для того чтобы дать

правильное определение вещи, надо показать ее *logos*, или формальную структуру, — и с этим мнением, вероятно, согласится современный математический физик. Проблема Пифагора и его последователей заключалась в том, что они не вполне осознавали, что сделали. Различение между формой и материей пока еще не могло быть ясно сформулировано. Соответственно, хотя фактически они описывали только структуру вещей — что само по себе полностью правомерно, — но считали, что описывают и их материальную природу, что возможно говорить о вещах как полностью состоящих из чисел, рассматриваемых тройственным способом: как арифметические единицы, геометрические точки и физические атомы.

В своем воодушевлении по поводу открытия важности количественного аспекта вещей, пифагорейцы полностью пренебрегали качественным, на который до того времени делался весь упор и к которому, будучи по складу ума скорее натуралистом, чем математиком, возвратился Аристотель. Так, он с раздражением спрашивал (Метафизика, 1092b15): «Но каким образом свойства — белое, сладкое и теплое — суть числа?» Оглядываясь назад, кажется, что именно Аристотель толкал науку на ложный путь. В наши дни научное описание всего в физическом мире принимает форму числовых уравнений. То, что мы воспринимаем как физические свойства — цвет, тепло, свет, звук — исчезают и уступают место числам, представляющим длину волн и массу. По этой причине один историк науки заявил, что открытие Пифагора изменило весь ход истории¹. Мы можем согласиться с этим и тем не менее не удивляться, что на той ранней стадии мысли, при отсутствии какой-либо системы логики и даже грамматики, Пифагор и его школа выражали свою великую идею словами «вещи суть числа».

¹ Wightman. Growth of Scientific Ideas, 20.

2.3. Числа и вещи: происхождение вещей из чисел

Из Аристотеля мы знаем, что, согласно пифагорейцам, процесс возникновения включал в себя две стадии: появление чисел из определенных первоэлементов и образование «вещей» из чисел¹. Однако быстро выясняется, что этих стадий, на самом деле, три: возникновение чисел из предела и беспредельного, нечетного и четного; геометрических фигур из числа; и физических объектов из геометрических тел.

Напрашивается вопрос: говоря о возникновении, имели ли в виду пифагорейцы реальный процесс во времени или просто логический приоритет, где *A* считалась логически предшествующей и более простой по отношению к *B* просто вследствие того, что существование *B* немыслимо без *A*, в то время как *A* можно мыслить как существующую без *B*? Является ли пифагорейское описание возникновения не более чем анализом, представленным в виде временного процесса, каким, по мнению многих, можно считать описание творения в платоновском «Тимее»? Если на этот вопрос и можно ответить, то только в свете скудных указаний на физический аспект пифагорейской космогонии, который в нашем изложении будет рассмотрен последним. Нет сомнения, что Аристотель, по крайней мере, предполагал, что слова пифагорейцев о возникновении следует понимать буквально (Метафизика, 1091a13, 989b34; см. ниже, с. 457, 472). Однако Аристотелю могло не хватить проницательности в данном вопросе, и в одном случае, в контексте, явно имеющем отношение к пифа-

¹ «Вещи» для пифагорейцев включали в себя и физический мир с его содержимым, и такие абстрактные понятия, как справедливость, брак и т. п. (Arist. Metaph. 985b29, 990a22, 1078b21; MM, 1182a11).



горейцам¹, он очень ясно приводит от их лица довод в пользу логического приоритета. Значительный интерес представляет пассаж из «Метафизики» В, в котором Аристотель диалектически излагает аргументы за и против главных метафизических тезисов (1001b26). Доводы, цитируемые ниже, не представляют точку зрения самого Аристотеля:

С этим связан вопрос, есть ли числа, (геометрические) тела, плоскости и точки некоторого рода сущности или нет. Если они не сущности, от нас ускользает, что же такое сущее и каковы сущности вещей. В самом деле, состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-то предмете (*υποκειμενον*), и ни одно из них не есть определенное нечто. А если взять то, что, скорее всего, можно бы считать сущностью — воду, землю, огонь и воздух, из которых состоят сложные тела, — то тепло, холод и тому подобное суть их состояния, а не сущности, в то время как одно лишь тело, испытывающее эти состояния, пребывает как нечто сущее и как некоторая сущность.

Однако же тело есть сущность в меньшей мере, нежели плоскость, плоскость — в меньшей мере, нежели линия, а линия — в меньшей мере, чем единица и точка. Ибо *они* придают телу определенность, и *они*, видимо, могут существовать без тела, тогда как тело без них существовать не может. Поэтому, в то время как большинство людей и более ранние философы считали сущностью и сущим тело, а все остальное — его состояниями, а потому и начала тел — началами всего существующего, философы более поздние и признанные более мудрыми, чем первые, считали началами числа².

Наиболее вероятный ответ на наш вопрос заключается в том, что у пифагорейцев до Платона не было

¹ Росс в данном месте следует Александру, полагая, что здесь имеются в виду и пифагорейцы, и Платон; Бониц желал привязать эти слова к пифагорейцам.

² Пер. А. Кубицкого.

ясного представления о различии между логическим и хронологическим предшествованием — впервые его четко обозначили Платон и Аристотель. Пифагорейцы, вероятно, не полностью сознавали изменение, которое происходит при переходе от одного к другому. Вместе с тем, в своей деятельности они делали упор исключительно на разложение вещей на их логически предшествующие элементы, и нам, во всяком случае, нет нужды полагать, будто пифагорейцы всерьез думали, что было время, когда существовали четное и нечетное, но не было чисел.

(i) Первая стадия: порождение чисел из их элементов: первоначала пифагорейцев. Элементы чисел суть прежде всего ограниченное и неограниченное, а уже потом — четное, нечетное и единица. В этой системе единица рассматривалась как отправная точка числового ряда, но сама не принадлежащая к нему, потому что всякое реальное число должно быть или четным или нечетным, а единица, что весьма любопытно, считалась сочетающей в себе и четность, и нечетность. Причина, по которой единица занимает в греческой мысли такое особое место, несомненно, заключается в том, что древние греки не знали нуля. Соответственно, на единицу — точку — была возложена двойная функция: «Она была одновременно одномерной единицей геометрического построения и не имеющей размера точкой соприкосновения двух сечений»¹.

(a) *Аристотель*. *Метафизика*, 986a17: «...Элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее — ограниченное, а первое — неограниченное; единица же состоит у них из того и другого (а именно: она четная и нечетная), число происходит из единицы, а все небо, как было сказано, — это числа»².

¹ *Sambursky*. *Physical World of the Greeks*, 28.

² Пер. А. Кубицкого.

(б) Аристотель (Метафизика, 987a15 — цитировалось выше, с. 412) говорит, что для пифагорейцев ограниченное, беспредельное и единица были действительной сущностью вещей, а не просто атрибутами. Это утверждение повторяется Аристотелем в нескольких местах.

(в) Аристотель (Физика, 203a4) в начале своего собственного обсуждения слова *apeiron* (беспредельное) и его различных употреблений говорит, что все философы, заслуживающие данного имени, должны были что-нибудь сказать о нем, и все рассматривают его как первоначало. Но в то время как одни считают беспредельное акциденцией, или атрибутом, физической субстанции, такой как вода и воздух, другие, как «пифагорейцы и Платон, — [полагают бесконечное] в себе: не как акциденцию чего-то другого, но бесконечное как самобытную субстанцию. Но только пифагорейцы (а) полагают бесконечное началом в чувственных вещах (ибо они не отделяют число от вещей), а также (б) утверждают, что и вне неба имеется бесконечное». Указав, что в этом отношении пифагорейцы отличаются от Платона, он продолжает: «Далее, пифагорейцы отождествляют бесконечное с четным, ибо четное, будучи заключено внутри и ограничено нечетным, сообщает существующим вещам бесконечность. Доказательством этому служит то, что происходит с числами, а именно, если накладывать гномоны вокруг единицы или без нее, то в последнем случае получается всегда другой вид фигуры, в первом же — один и тот же. Платон же признавал две бесконечности — большое и малое»¹.

(2) Аристотель (Метафизика, 990a8), критикуя пифагорейцев за их недостаточное объяснение движения, спрашивает, как можно объяснить последнее, «когда в основу положены только предел и беспредельное, нечетное и четное», — дальнейшее свидетельство того, что для теоретиков, которых он обсуждает, эти вещи были единственными первоэлементами.

Темные места в предложении о гномонах будут обсуждаться в свой черед. Гейдель высказывает сомнение, что Аристотель точен, когда утверждает, что пи-

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

фагорейцы считали единицу и беспредельное субстанциями, а не атрибутами. Однако Гейдель никак не обосновывает свое сомнение, если не считать замечания: «Возможно, он переносит на них платоновские выражения» (AJP, 1940, 12 п. 22). Весьма удивительно слышать это о пассаже, в котором Аристотель в высшей степени тщательно *проводит различие* между пифагорейцами и Платоном, не говоря уже о внутренне неправдоподобном предположении, что из всех людей именно Аристотель был способен совершить такую ошибку. Это не значит, что он полностью понимал, что происходило в умах пифагорейцев. Он оглядывался в прошлое как философ, который мог сформировать точку зрения на такие основополагающие различия, как различие между субстанцией и атрибутом, абстрактным и конкретным (ср., например, его ясное описание математического метода: *Метафизика*, К, 1061a28 сл.), и пытался применить эти ясные категории к мышлению людей, которые еще отнюдь не полностью осознавали их. Отсюда его недоумение и раздражение по поводу пифагорейского «приписывания (пространственной) величины числам» и т. д. Говоря, что вещи — это числа, пифагорейцы, как отмечает Росс (*Arist. Physics*, 541), не сводили реальность к абстракции, но, скорее, были не в состоянии осознать абстрактную природу чисел.

Возможно, конструкция греческого языка «прилагательное + артикль» («беспредельное», «горячее», «холодное», «сухое», «мокрое» и т. д.) способствовала тому, что недостаточное различение абстрактного и конкретного сохранялось и дальше. Анаксимандр, постулируя «беспредельное», понимал его главным образом как нечто материальное, в то время как пифагорейцы рассматривали, скорее, его формальные свойства. Но никто из них, равно как никто из их современников не мог сформулировать вопрос, что означает это слово: нечто, лишенное предела, или некое качество быть беспредельным?

Предел и беспредельное — это первичные как бы более широкие родовые понятия, в рамках которых находятся четное и нечетное. Первый процитированный пассаж, по-видимому, проясняет это, хотя кое-где язык Аристотеля и наводит на мысль, что четное и нечетное отождествлялись с ограниченным и беспредельным. Несомненно, язык самих пифагорейцев оставлял место для неопределенности. В любом случае, связь между четным и нечетным и ограниченным и беспредельным не кажется нам очевидной. Аристотель объясняет ее посредством определенных геометрических фигур, образованных из гномонов и чисел, где числа следовало зрительно представлять как точки. Представлять числа, таким образом, в геометрической форме было обычной практикой пифагорейцев, а возможно, и древнейшей практикой как греков, так и других народов¹. Гномон, о котором здесь идет речь, получил свое имя от угольника столяра².

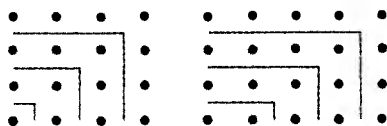
¹ Ср.: Burnet. EGP, 101, Cornford. P. and P. 8 (Никомах) и утверждение Диогена Лаэртского (VIII, 12), что Пифагор особенно исследовал арифметический аспект геометрии.

² Основное свойство гномона, по-видимому, состояло в том, чтобы создавать или содержать в себе прямой угол. Так, у Геродота это вертикальная стрелка солнечных часов, которая должна находиться под прямым углом к поверхности. Гномон использовался и как столярный угольник — в этом значении о нем говорит Аристотель в отрывке, приведенном выше. Кроме того, в «Категориях» (15a30) Аристотель говорит: «Квадрат, если приложить к нему гномон, правда, увеличивается, но иным по качеству не становится» (т. е. по форме остается квадратом). Здесь гномон имеет форму, как на сопроводительном рисунке.



Корнфорд совершенно прав, когда говорит (пересказывая слова Хита, относящиеся к 15a30): «Аристотель определяет гномон как фигуру, которая, если приложить его к квадрату, увеличивает его размер, но не меняет его форму» (P. and P. 9, n. 1). Утверждение Аристотеля не исключает, как было бы, если бы оно было определением, возможности продолговатых гномонов. То, что гномон был, по сути, прямоугольным, показывают термины, которые ис-

Фигуры, о которых идет речь, можно, по всей вероятности, представить следующим образом¹:



Проблема, которую подразумевает Аристотель, говоря $\text{περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς}$ («вокруг одного и без» — чего?; или «когда гномоны расположены вокруг одного, и в другом случае»), возможно, никогда не будет разрешена со всей определенностью², но, во всяком случае, гномоны можно построить способом, вполне совместимым с предложенным здесь. Если ряд нечетных чисел расположить в форме гномонов вокруг единицы, получившаяся в результате фигура всегда будет квадратом (оставаться «той же самой»); если точно таким же образом расположить четные числа, отношение между сторонами фигур всегда будет различным. Заметим, что в пифагорейской таблице противоположностей (Метафизика, 986a22 — см. ниже, с. 427) «квадратное» и «прямоугольное» помещены под рубриками «предел» и «беспредельное», соответственно. Более поздние писатели предлагают иные объяснения того, что пифа-

пользовал Энопид Хиосский (середина V в. до н. э.: DK 41. 13), как его цитирует Прокл: «Перпендикуляр он на старинный манер называет „по гномону“, так как гномон стоит под прямым углом к горизонту» (пер. А. Лебедева.) Евклид («Начала», книга II, определение 2) распространяет это название на все параллелограммы, и манера выражения Евклида указывает на то, что он был первым, кто поступил так. Подробнее см.: *Heath. The Thirteen Books of Euclid*, I, 171.

¹ Древние и современные взгляды на этот вопрос см. у Росса (ссылки в следующем примечании), где особо отмечается отличающаяся точка зрения Тейлора (CR, 1926, 150–151).

² Краткий обзор различных толкований см. в примечаниях Росса к «Метафизике» (986a18), и «Физике» (203a13) и ср.: *Cornford. P. and P. 9f.*

горейцы связывали нечетные числа с пределом, а четные — с беспредельным, например, что четные числа можно разделить на равные части, оставляя, так сказать, пустое место в середине¹, в то время как любая попытка разделить пополам нечетное число блокируется тем, что мы наталкиваемся на единицу².

Точная причина этой ассоциации представляет интерес для историков математики, которые могут следовать по приведенным здесь ссылкам, но вполне вероятно, что ответить на этот вопрос со всей определенностью уже не представляется возможным. В любом случае, она возникла из зрительного, геометрического представления о числах, которое было для пифагорейцев естественным. Мы можем исходить из самого факта. Поскольку каждое число несет в себе природу четного или нечетного, последние суть основные элементы числа и, в свою очередь, служат примером предела и беспредельного. Прежде всего, из них возникает единица, которая рассматривается вне числового ряда, «началом» (*arche*) коего она является, сочетая в себе природу и четного, и нечетного. Теон (р. 22 Hiller) приводит объяснение из книги Аристотеля о пифагорейцах, что, если прибавить единицу к четному числу, она делает его нечетным, но, если прибавить ее к нечетному числу, она превращает его в четное, — едва ли удовлетворительное объяснение, поскольку оно применимо к любому нечетному числу в не меньшей степени, чем к единице³.

¹ *ἡ ἐνὶ λείπεται ἕώρα*, см. Псевдо-Плутарх, цитируемый Бёрнетом (EGP, 288, п. 4).

² В свете других текстов это представляется наиболее вероятным объяснением внешне абсурдного утверждения, приводимого у Симпликия (In Phys., 455. 20): то, что разделится на две равные части, делится пополам до бесконечности. Тексты и обсуждения см.: Burnet. EGP, 288–289; Taylor. CR, 1926, 149f.

³ Ростаньи (Il Verbo di Pitagora, 9 ss.) крайне вольно обращается с фрагментом Эпихарма (B 2 DK), который с подачи итальянского исследователя подразумевает, что комический поэт знал все детали этой пифагорейской схемы, подтверждая таким

Не представляется возможным вывести из слов Аристотеля в «Метафизике» (986a17) значение, которое пытался найти Корнфорд: «Монада предшествует, а не проистекает из, или является продуктом двух противоположных начал, Нечетного, или Предела, и Четного, или Беспредельного»¹.

Корнфорд цитирует Теона, описывающего монаду как «начало всех вещей и наивысшее из всех начал... то, из чего происходят все вещи, но что само ни из чего не происходит, неделимая и скрыто содержащая в себе все вещи». Но свидетельство Теона едва ли может выстоять против аристотелевского. Теон был платоником, и в другом месте описывает монаду в откровенно платоновских терминах, как «постижимую форму одного». Первичность единицы утверждают и другие поздние писатели, в особенности Евдор (I в. до н. э., ар. *Simpl.*, In *Phys.*, 181. 10) и Александр Полигистор (*Диоген Лаэртский*, VIII, 24), но, как было показано, их свидетельства по этому вопросу более чем сомнительны². Платоники и неопифагорейцы тех времен, под влиянием стоицизма, решительно склонялись к монизму; это можно

образом ее существование в первой половине V в. Строки, о которых идет речь, таковы: «Если к нечетному числу или, если угодно, к четному, кто-нибудь пожелает прибавить камушек или же отнять его от имеющихся в наличии, как ты думаешь, будет ли это то же число?» Делать из этого скупого высказывания столь далеко идущие выводы едва ли допустимо, тем не менее существование рассматриваемой доктрины в то время вполне возможно.

¹ CQ, 1923, 3 с прим. 1. Корнфорд переводит $\epsilon\tilde{\zeta}$ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων как «состоит из обоих этих», а не «происходит из обоих», в то же время признавая, что «происходит» подходит к непосредственно следующим за этим словам τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἐνός. Но даже если бы такой перевод был допустимым, Единица все равно была бы продуктом Нечетного и Четного и не могла бы ни в каком смысле предшествовать им.

² См. Raven. P. and E. 14f. Ямвлих заявлял, что нашел эту идею у Филолая (DK 44 B 8), но авторитет Ямвлиха в таком предмете крайне сомнителен. Эта идея наглядно представлена у неопифагорейца Никомаха.

определенно утверждать в отношении как Евдора, так и Теона¹. За вычетом отдельных положений, позднее происхождение которых более чем вероятно («высший из принципов», «сама ни из чего»), описание Теона вполне согласуется с аристотелевским; ибо, поскольку все вещи состоят из числа, а принципы числа — это принципы всех вещей, единица, как непосредственный принцип числа, определенно может описываться как «начало всех вещей» и «то, из чего происходят все вещи». То, что существуют даже более первичные принципы, влияет на это не больше, чем утверждение Аристотеля, что вещи состоят из чисел, противоречит его же утверждению, что элементы чисел суть элементы всех вещей.

В связи с этим, однако, мы находим у Аристотеля упоминание двух отличных друг от друга пифагорейских теорий. Сразу после пассажа, который мы только что рассматривали, он продолжает (986a22):

Другие из числа пифагорейцев полагают десять начал, расположенных в два столбца:

¹ О Евдоре см.: *Dörrie H. Hermes*, 1944, 25–39. — О надежности Евдора как источника по доплатоновскому пифагореизму можно судить по следующим выдержкам из этой статьи (с. 33): «Многое из того, что сообщает Евдор о пифагорейской доктрине, происходит непосредственно из „Тимея“... В этом изложении заметно много черт платонизма, значительная часть рассказа даже читается как предвосхищение неоплатонизма». На следующей странице автор утверждает, что в основе отрывка лежит «пифагоризирующая экзегеза мифа „Федра“». Следует также принять во внимание попытку Евдора вчитать в Платона эзотерическое значение (*Alex. In Met.* p. 59 *Hayduck*; *Dörrie*, 34–36).

В целом ученым было бы неплохо учесть следующее предостережение А.-Д. Сюффрея (*Le π. Φιλ. d'Aristote, etc.*, 1955, p. xi): «Признаюсь, я скептически оцениваю нашу возможность познать древний пифагореизм; в любом случае, я полагаю, что можно лишь с величайшей осторожностью основаться на сочинениях пифагорейцев первых веков нашей эры: все они представляют собой смесь неоплатонизма, неопифагореизма, неорорфизма и т. д., и как отличить в них злаки от плевел?»

предел	беспредельное
нечетное	четное
единое	многое
право	лево
мужское	женское
покоящееся	движущееся
прямое	кривое
свет	тьма
хорошее	дурное
квадратное	прямоугольное

...Как можно свести эти начала к указанным причинам [то есть к четырем причинам самого Аристотеля], это ими ясно не расчленено, но похоже, что они относят элементы (στοιχεῖα) к разряду материи, так как, по их словам, субстанция состоит и вылеплена из этих элементов как из содержащихся в ней составных частей¹.

В этой схеме единица располагается в одном ряду с пределом и нечетностью. Она явно не предшествует им, но определено и не следует за ними, хотя другие данные (например, «Метафизика», 990a8, цитировавшаяся ранее) наводят на мысль, что расположение предела и беспредельного (*peras* и *apeiron*) во главе соответствующих списков было, вероятно, сознательным и подразумевает их определенную первичность или включенность в них всего последующего. Интересный момент, который всегда следует иметь в виду, хотя невозможно одновременно рассматривать все стороны пифагорейской мысли, состоит в том, что, в известном смысле, существуют только две противоположности, а десять, перечисленных Аристотелем, суть не более чем их различные аспекты, или проявления. Например, пифагореизм, в отличие от ионийской философии, укоренен в ценностях; единство, предел и т. д. оказываются на той же стороне, что добро, потому что они благи, в то время как множество и беспредельное — это зло.

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями.

Религиозное представление о сущностном единстве природы и религиозный идеал единства души с божественным *kosmos* присутствуют в каждом аспекте пифагорейской системы. Так, Аристотель пишет в «Этике» (1096b5): «Более убедительными¹ представляются взгляды пифагорейцев на этот счет, которые поместили одно в ряду благ», и далее (1106b29): «Зло — свойство безграничного, как образно выражались пифагорейцы, а добро — ограниченного». Можно пойти дальше и сказать, что предел и единое следует приравнять к мужскому, а беспредельное и многое — к женскому началу в природе. Таким образом, возможно, когда подойдет черед, описывать возникновение Вселенной в физических понятиях, ибо единица проявляется в форме *спермы* (Метафизика, 1091a16), которая напоминает *gônimon* Анаксимандра (см. ниже, с. 474).

В таком случае может показаться, что первоначала — это две противоположности, предел и беспредельное. К ним приравниваются числовые нечетность и четность, соответственно, и они, таким образом, формируют основы числовых рядов, которые в свою очередь служат источником элементов всех существующих вещей. Относительно трактовки единицы Аристотелю известны два мнения: некоторые пифагорейцы выводили ее из сочетания предела-нечетного и беспредельного-четного, в то время как другие строили два столбца противоположностей, в которых единица появлялась рядом с пределом, добром и т. д. Эти столбцы содержат в себе все пифагорейские начала (в противоположность Алкмеону, пифагорейцы «устанавливали, сколько их было и что они собой представляли») и потому включают в себя принципы чисел, каждое из ко-

¹ Т. е. чем платоновские; Аристотель везде с уверенностью проводит различие между двумя доктринами, что только и можно ожидать и что не имело бы смысла упоминать, если бы его так часто не обвиняли в их смешивании.

торых являет собой пример нечетности или четности. Не следует сомневаться, что для всех пифагорейцев единица одинаково представляла то, что ограничено, в противоположность безграничному и неопределенному (*apeiron*). Единственное различие между двумя школами пифагорейской мысли состояло в том, что в то время как одна из них отождествляла единицу с самим активным началом предела, другая рассматривала ее как первый продукт этого начала, которое накладывалось на недифференцированную массу *apeiron* и таким образом привносило порядок и предел, которые необходимы, чтобы породить из этой массы упорядоченный *kosmos*. Некоторые (например, Корнфорд) считали, что пифагорейцы полагали одновременно два типа единицы, или монады: Единое как первоначало, которое считалось божественным, и единицу, которая начинала числовой ряд и была продуктом более высоких принципов. Такова точка зрения писателей-неопифагорейцев и платоников времен Августа и позже, таких как Евдор, который пишет¹: «Очевидно, что Единое, которое есть источник всего, — это одно, а единое, которое противоположно диаде, — другое, и последнее они называют монадой». (Аристотель, говоря о пифагорейцах, использует слова «единое» и «монада» без каких-либо различий.) Но, поскольку мы не находим подтверждения этому у Аристотеля, для которого различный статус единого объяснялся различием во мнениях между разными ветвями школы, приписывать этот взгляд пифагорейцам времен Платона и раньше крайне сомнительно. Способ, каким Аристотель связывает таблицу противоположностей с Алкмеоном, показывает, что стоящая за ней точка зрения была сформулирована

¹ *Ap. Simpl.*, In *Phys.*, 181. 28. — Вводное *διῆλον ὅτι* выдает умозаключение самого Симпликия. Он использует платонический термин «диада» для обозначения того, что более ранние пифагорейцы называли *apeiron*. О Евдоре см. выше, с. 427 прим. 1.

очень рано, возможно при жизни Пифагора или вскоре после его смерти; а упоминание Аристотеля в основном рассказе, от которого таблица является отступлением, о том, что речь идет о людях, живших «одновременно с» Левкиппом и Демокритом и «до них», дает некоторые основания предполагать, что этот рассказ представляет немного более позднюю фазу.

В каком смысле упомянутые сущности являются началами, причинами или составными частями? Этот вопрос отчасти ставил Аристотеля в тупик (см. выше, с. 415). Наилучшую иллюстрацию дает музыка, из которой, весьма возможно, и возникла вся рассматриваемая идея. Общий принцип, примененный пифагорейцами к устройству *kosmos*, состоял в том, что граница (*peras*) налагается на безграничное (*to apeiron*), чтобы создать ограниченное (*to pererasmenon*). Благодаря тому, что Пифагор блестяще изложил (если я сказал достаточно, чтобы оправдать его авторство) числовую, пропорциональную структуру «созвучных» нот, музыка теперь представляла собой образец этого принципа в действии. Вся область звука, располагающаяся в противоположных направлениях — высоком и низком, — представляет собой беспредельное. На этот континуум накладывается предел, когда его делят согласно системе отношений, которая упорядочивает целое, начиная с октавы (*sc.* 1:2, единица и первое четное число, оба занимают свое место в таблице *archai*). «Бесконечное разнообразие качества в звуке упорядочивается посредством точного и простого закона количественного отношения. Система, обладающая подобными характеристиками, все еще содержит элемент беспредельного в пустых пространствах между нотами; но беспредельное больше не является неупорядоченным континуумом; оно заключается в рамки порядка, *kosmos*, путем наложения Предела, или Меры»¹.

¹ Cornford. CQ, 1922, 145.

Весьма возможно, что более поздние источники правы, когда утверждают, что пифагорейцы почитали Единое как Бога или нечто божественное. Было бы вполне последовательным признавать два противоположных начала, оба из которых являются первичными, но одно благим, а другое дурным, и придавать это звание благу. То, что пифагорейцы поступали так, подтверждает доксографическая традиция (*Аэтий*, I, 7, 18; *Dox.* 302): «Относительно начал Пифагор говорил, что Монада есть Бог и благо, истинная природа Единого, самого Ума; а неопределенная диада есть *даймон* и зло, связанные с материальной множественностью». Сопоставление в этом отрывке доброго и злого начал в определенной степени может служить положительным свидетельством для отвержения версии платоника I в. до н. э. Евдора, что Единое было единственным началом, а Беспредельное — вторичным¹. На этой стадии мы начинаем задаваться вопросом, что именно подразумевали древние писатели под «первичным» и «вторичным»? До сих пор мы имели в виду, что первичное непросто, а вторичное, или последующее, происходит из или от некоего промежуточного звена. В этом смысле, если мы полагаемся на самые ранние источники, единое не первично. Однако поскольку оно обозначало все, что пифагорейцы в наибольшей степени почитали — предел, форму, добро и т. д., — и, по всей вероятности, считалось божественным даже в ранний период, то определенно занимало первое, или самое высокое, место в иерархии, а беспредельное, зло, материальный принцип, с которым единое сочеталось при порождении чисел и физической вселенной, хотя и сосуществовали с ним, обладали второстепенными ценностью и значением.

¹ На это указал Рэйвен (P. and. E. 18). Евдор естественным образом связывал божественность Единого с его первенствующим положением среди начал (*Simpl.*, loc. cit. I. 19). Утверждение, что Единое божественно, повторяет Ипполит (*Ref. I*, 2, 2).

Это существенно облегчит позднейшее изменение доктрины в сторону единственного трансцендентного Бога-монады, от которого произошло все остальное, — доктрины, которая нашла свою кульминацию в невыразимом первоначале Плотина.

Согласно предлагаемому здесь толкованию, пифагореизм до времен Платона был дуалистичен в своем объяснении первоначал, в отличие от милетских систем, которые являлись в интенции монистическими, хотя, как мы уже видели, на этой ранней стадии рациональной мысли монизм еще не мог выдерживать критическую проверку. Противоположной точки зрения придерживался Корнфорд. Он полагал, что пифагорейцы верили в первичное Единое, стоящее за всем остальным. От Единого произошли сами предел и беспредельное, хотя это первоначальное Единое, или Монаду, следует отличать от единицы, которая является первым числом, точкой, или физическим атомом, поскольку она ясно описывается как продукт двух этих противоположных начал. Толкование Корнфорда в значительной мере зависит от описания, составленного Александром Полигистором на основе неких «Пифагорейских записок», выдержки из которого приводит Диоген. Датировка этих записок была предметом продолжительных споров (см. выше, с. 364). Заключение, к которому мы приходим, по сути, повторяет выводы Рэйвена в книге «Пифагорейцы и элеаты» — его преимущество состоит в том, что оно основано исключительно на Аристотеле, с чьими утверждениями, несомненно, трудно согласовать идею принципиального монизма. Рэйвен показал, что нет ни малейшей необходимости усматривать такой монизм даже в изложении Александра (P. and E. 134f.). Монистическая теория, подразумевающая, по сути дела, различие между идеальным Единым и единицей, с которой начинается числовой ряд, несомненно, носит платоновский характер. Разве можем мы не ука-

зять на ее автора, а именно Спевсиппа, пифагорействующего племянника и преемника Платона? Пересказывая аристотелевские слова о Спевсиппе из «Метафизики» (1028b21), греческий комментатор Аристотеля¹ утверждает, что у Спевсиппа во главе иерархии действительности стояло «Единое само по себе» (αὐτόεν). Здесь возникает интерес к тому, что традиция, восходящая к Аристоксену², связывает Пифагора с Зороастром. Возможно, как обычно считают, это предание лишено исторического основания, но, во всяком случае, оно свидетельствует о том, что в IV в. между греческой и персидской системами можно было заметить сходство; а в последней из систем силы добра и зла, света и тьмы, Ормузда и Аримана определенно считались сосуществующими и независимыми друг от друга. Так как этот предмет сам по себе представляет существенный интерес, в отступлении ниже мы приведем некоторые дополнительные данные о прочности этой традиции.

Здесь следует кое-что добавить в оправдание точки зрения Корнфорда, основанной на замечательном проникновении в умы древних мыслителей, которое лучше всего можно описать как дар поэтического воображения. Корнфорд интуитивно и правильно ощутил, что в некий период могло не существовать реального противоречия между научной, или рациональной, стороной пифагорейской системы и ее религией. Он пишет (P. and P. 4): «Как религиозная философия пифагореизм, бесспорно, придавал центральное значение идее единства, в особенности единства всей жизни, божественной, человеческой и животной, которая выражалась

¹ [Александр] *In Met.* 462. 34; см. ниже, с. 444 прим. 2.

² И потому, несомненно, к Аристотелю, чьим учеником был Аристоксен. Аристотель не только писал книги о пифагореизме, но также интересовался персидской религией. Он писал, что, согласно магам, существуют два *archai*, благой *даймон* и злой. Имя первого — Зевс, или Ормазд, имя второго — Гадес, или Ариман (*Аристотель*, fr. 6 Rose, p. 75 Ross; D. L., I, 8).

в учении о переселении душ». Единство восхвалялось и почиталось как наивысшее и лучшее, что есть в космосе, и высочайший предмет человеческих устремлений. Поэтому, утверждал Корнфорд, в космогонии пифагорейцев также должна была быть единая отправная точка, точно так же, как единое первоначало милетцев также было божественным элементом в их мире. И Корнфорд стремился понять, как именно это могло быть.

Противопоставляя первичное единство италийской школы таковому милетцев, Корнфорд как-то сказал (в одной неопубликованной лекции): «Вражда Многого сглаживалась и сдерживалась благодаря *philia* (то есть узам родства) в этом единстве». Здесь его слова вызывают у нас некое сомнение: не было ли единство, которое пифагорейцы прославляли как божественное и приводили людям в качестве примера для подражания, возможно, чем-то другим, нежели *arche* в полном милетском смысле слова, а именно — что, по-видимому, и утверждает Корнфорд — единством полного и совершенного *kosmos*, который, вследствие того, что представляет собой *harmonia*, более, чем все остальное, заслуживает именоваться Богом? Здесь мы находимся в области догадок, пытаюсь заполнить для себя пробелы в знании той ранней эпохи. Равно нелегко передать все эти идеи на языке нашего времени. Но я предполагаю, что для пифагорейцев принцип предела в самом деле существовал в начале, однако ему противостоял бесформенный и дурной принцип беспредельного. Наложившись на беспредельное, принцип предела, путем, который я попытаюсь объяснить позже (с. 457), производит из хаоса органическое единство, или *kosmos*. Существуют области Вселенной, где беспредельное все еще сохраняет свой нежелательный беспорядочный характер, но в своей основной структуре, как это явлено человеку посредством гармоничного движения небесных тел, оно достигло единства совершенного

организма. *Kosmos*, благодаря своей упорядоченной и прекрасной (то есть космической) природе, божествен. Благо — в цели, *telos*, оно не в *arche* в смысле начала. По-видимому, Аристотель столкнулся с этим вопросом, так как мы читаем (Метафизика, 1072b30): «...пифагорейцы полагают, что совершенная красота и совершенное благо не присущи началу на том основании, что-де и начала растений и животных хоть и являются причинами, однако прекрасное и совершенное присуще не им, а их продуктам»¹. Таким образом, религиозная потребность в отождествлении единства с благом и божественностью удовлетворяется без постулирования единства *ἐν ἀρχῇ*, если мы считаем, что эти слова означают «в начале». Благость живой Вселенной состоит в ее единстве или порядке, а этот порядок возможен только благодаря тому, что наряду с беспредельным с самого начала существует объединяющий и гармонизирующий принцип (*arche*); но единство достигается, лишь когда он проделал свою работу.

Дополнительное замечание:

пифагореизм и персидская религия

Возможность присутствия в пифагореизме элементов восточных учений всегда вызывала интерес, и делались попытки установить связи не только с Персией, но также с Индией и даже Китаем (см.: ZN, 590, Anm. 2 и *Ueberweg-Praechter*, 26f.). Что касается последних двух стран, то не потеряли силы замечания Целлера (589–592): прямые свидетельства в пользу такой

¹ Пер. А. Лебедева. — Любопытно, что этот перевод принадлежит Корнфорду. Корнфорд (P. and P. 5) использует его по ходу обсуждения единства как единственного первоначала, в котором трудно проследить его мысль, ибо пока мы читаем, кажется, что религиозная необходимость в единстве пропадает.



связи скудны или их вообще не существует, а сходство в доктринах является настолько общим, что не позволяет делать сколько-нибудь определенные заключения; кроме того, эти доктрины появились в Греции так рано, что гипотеза о заимствовании с Дальнего Востока неправдоподобна. В Индии на некоторых производила впечатление распространенность веры в переселение душ, воздержания от мясной пищи и мистики чисел, что же касается Китая, то никто не сможет избежать изумления при виде внешнего сходства доктрины инь-ян с пифагорейской таблицей противоположностей. Все явления порождаются взаимодействием двух космических начал, или сил: ян и инь. Вот их соответствующие свойства (*Fung Yu-Lan. Short History of Chinese Philosophy*, 138, 140):

ЯН	ИНЬ
Солнечный свет, свет	Тьма, тень
мужское	женское
активность	пассивность
тепло	холод
сухость	влажность
жесткость	мягкость
нечетное	четное

Более поздние представители школы инь-ян пытались связать пять элементов (воду, огонь, дерево, металл, землю) с ян и инь посредством чисел. Д-р Фэн отмечает поразительное сходство с пифагорейской теорией, но подчеркивает, что эта черта китайской доктрины появилась лишь в сравнительно поздний период. Д. Томсон (*The First Philosophers*, 266) указал, что здесь имеются как сходства, так и различия.

Вопрос, происходят ли параллели с индийской мыслью из общего индоевропейского наследия, если он вообще допускает какой-либо ответ, выходит за рамки нашего исследования.

Вопрос о персидском влиянии следует рассмотреть более серьезно, хотя опасность заключается скорее в преувеличении последнего, чем наоборот. У греков более поздних времен была сильная склонность изображать своих ранних философов учениками Востока, частично из-за ощущения многовековой и загадочной мудрости, которым Восток всегда очаровывал своих западных соседей, а частично из-за того, что в их собственную эллинистическую и греко-римскую эпоху, когда философия имела тенденцию растворяться в религии и мистицизме, греко-восточный синкретизм был, фактически, в порядке вещей. Соответственно, общим местом было приписывать Фалесу и Пифагору путешествия на Восток для обучения. В то же самое время, поскольку VI в. был веком предприимчивости, когда сообщения были хорошо развиты и люди легко пускались в длительные путешествия ради коммерческих и иных целей, такие истории нельзя отбрасывать как неправдоподобные. В отношении Пифагора можно добавить еще и то, что его связь с Зороастром, по крайней мере с Персией и магами, встречается в традиции с удивительной настойчивостью по сравнению с бессистемными упоминаниями индийцев, иберов и т. д. Помимо этой традиции о Пифагоре, в Греции IV в. можно найти некоторое знакомство с положениями маздеистской религии Зороастра, не только, как мы уже видели, у Аристотеля, но и у Евдокса (*Koster W. J. W. Mythe de Platon, etc.* 25). Но давайте обратимся к древним источникам.

(1) Ссылки на Зороастра лично

(a) *Ипполит. Ref. I, 2, 12 (DK 14. 11)*: «Диодор из Эретрии [автор, чье имя более нигде не встречается] и Аристоксен-музыковед говорят, что Пифагор посетил Зарата Халдейского...»

Чуть далее в той же самой главе Ипполит пишет: «Он, как говорят, заповедовал ученикам не употреблять в пищу бобов, потому что Зарат учил, что в начале и



в период утверждения всего, когда земля еще проходила стадию затвердевания и гниения, возникли бобы»¹. Это утверждение, вероятно, идет не от Аристоксена, поскольку он отрицал, что Пифагор запретил бобы (см. выше, с. 346). Как представляется, это крайне искаженный вариант доктрины, что бобы и люди имеют общее происхождение (*Порфирий. Жизнь Пифагора*, 44, см. выше, с. 339).

(б) *Климент Александрийский*. Строматы, I, 69 (II, 44 Stählin): «Пифагор увлекался учениями персидского мага Зороастра»². (А чуть раньше, в I, 66 (II, 41), мы читаем: «...Он [Пифагор] общался с величайшими из халдеев и магов».)

(в) *Плутарх*. О рождении души, 2: «И Зарат — учитель Пифагора — называл это [неопределенную диаду] матерью числа, а Единое — отцом».

Можно сравнить это с расположением мужского и женского в пифагорейской таблице противоположностей вместе с единым и многим, соответственно. Было ли у Плутарха какое-либо основание приписывать эту точку зрения Зарату — другой вопрос.

(г) *Апулей*. Флориды, 15 (р. 21 Helm)³: «Некоторые утверждают, что в это время Пифагор, захваченный в плен на пути в Египет, оказался в числе рабов царя Камбиза; что наставниками его были персидские маги, и главным образом — Зороастр, блюститель всех божественных тайн».

(д) *Апулей*. Апология, 31 (р. 36 Helm)⁴: «Многие считали Пифагора последователем Зороастра и, подобно ему, человеком, искусным в магии».

(е) *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 12: «В Вавилоне он жил с халдеями; здесь побывал он и у Зарата, от которого принял очищение от былой скверны, узнал, от чего должен воздерживаться взыскующий муж, в чем состоят законы природы и каковы начала всего»⁵.

¹ Пер. Е. Афонасина.

² Пер. Е. Афонасина.

³ Пер. С. Маркиша.

⁴ Пер. С. Маркиша.

⁵ Пер. М. Гаспарова.

(2) *Общие ссылки на магов и Персию*

(а) *Цицерон*. О пределах блага и зла, V, 29, 87: «...Пифагор... посетил персидских магов...»

(б) *Диоген Лаэртский*. VIII, 3: «...Он явился и к халдеям и к магам».

(в) *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 41: «...Главное же поучение Пифагора было — стремиться к истине, ибо только это приближает людей к богу: ведь от магов он знал, что бог, которого они называют Оромаздом, телом своим подобен свету, а душою — истине»¹.

Это напоминает утверждение Геродота о том, что в персидской системе обучения считалось важным говорить правду.

(г) *Ямвлих*. О пифагорейской жизни, 19: «...Пока, взятый в плен воинами Камбиза, он не был уведен в Вавилон. Там он охотно общался с магами, отвечавшими ему вниманием, и научившись у них самому главному в их учении, и овладев в совершенстве наукой о природе богов, и окончательно освоив, кроме того, науку о числах, музыку и другие предметы».

(д) *Ibid.* 154: «Вслед за магами он запрещает сжигать тела умерших, считая, что смертное не должно приобщаться ничему божественному»².

Кроме того, можно также обратиться к Плинию (Естественная история, XXV, 5, XXX, 2); Порфирию (Жизнь Пифагора, 6); Лиду (О месяцах, с. 21 Wunsch); Ямвлиху (О пифагорейской жизни, 151, где халдеи и маги упоминаются вместе с кельтами, иберами и латинами, а также более знакомыми грекам орфиками, посвященными в элевсинские и самофракийские культы и т. д.).

Таким образом, существовала устойчивая традиция, чьи истоки, почти несомненно, восходят к Аристотелю, что Пифагор проходил религиозное обучение непосредственно у Зороастра или у кого-то из персидских магов*. Тем не менее какие-либо подробности мы узна-

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Пер. Ю. Полуэктова.

ем лишь у писателей греко-римской эпохи, и все они создают явное впечатление, что эта история не более чем гипотеза, основанная на реальном или воображаемом сходстве доктрин. В основополагающих принципах между двумя учениями существует определенное сходство, если нас не смущает тот факт, что в зороастризме два первичных начала — это персонифицированные божества, а не безличные принципы, как у пифагорейцев. Нет даже уверенности, следует ли описывать персидский культ как монотеистический или как дуалистический. Это напоминает нам, что некоторые настаивают на приверженности пифагорейцев монизму, а мы сами пришли к заключению, что принцип единства, или границы, обладал, по крайней мере, более высокой ценностью и значимостью, чем другие. Подобным же образом Ж. Дюшен-Гиймен пишет о персидской системе¹: «Была ли эта система в первую очередь дуализмом или монотеизмом? С одной стороны, это монотеизм: Ахура Мазда превосходит оба Духа, с которыми он сталкивается. Он творец всего... С другой стороны, эта система кажется дуализмом: Ахура Мазда отождествляется с Добрым Духом, который в действительности и есть творец; но он создает только хороший порядок, возможное счастье, которое нарушил мятеж злых людей. Именно люди ответственны за несчастье... а также Злой Дух. Таким образом, у мира есть два хозяина, два творца». Он заключает, что здесь есть еще более явные ассоциации с пифагореизмом, а именно подчинение теории практике: «Чем спорить о монотеизме или дуализме Заратустры, уместней констатировать двусмысленность его системы — и вспоминать, что у него были далеко не только теоретические заботы. Его миссия состоит в том, чтобы действовать и заставлять действовать: он реформирует обряды, он провозглашает новые мифы».

¹ В своей небольшой, но чрезвычайно ценной книге «Ormazd et Ahriman» (32 сл.).

В религии Зороастра мы также находим привнесенные им самим или взятые из более раннего наследия концепцию Арты, или «справедливого порядка», противопоставление добра и зла, олицетворяемых светом и тьмой, и запрет на убийство и жертвоприношения животных (ор. cit. 23, 24, 27, 28, 35 сл.). Вместе с тем, важнейшее верование Пифагора отсутствует — «Прежняя жизнь души засвидетельствована в Иране лишь в позднюю эпоху» (ор. cit. 101), — а сама пифагорейская философия в основе своей — чисто эллинская. Это делает маловероятной ее значительную зависимость от восточных источников. Как справедливо отмечает Дюшен-Гиймен, пифагореизм внес собственный вклад в формулирование проблемы, которой европейская культура в первую очередь обязана грекам: как примирить рациональный и чувственный миры, сферы бытия и становления. Эта проблема возникает из несовместимости двух способов познания: «...И математическое познание (Пифагор) и физическое познание (ионийцы) были греческими изобретениями, совершенно чуждыми Ирану. Вот почему только греки развили эти две науки, сумев в какой-то момент заметить различие чувственного и рационального познания» (р. 98).

Что касается математики, то утверждение, что ее изобрели греки, как мы уже видели, является преувеличением. В этом отношении влияние восточных соседей бесспорно, но оно шло не из Персии.

(ii) Вторая стадия: возникновение геометрических фигур из чисел. В своем пересказе «Пифагорейских записок» Александр Полигистор описывает весь процесс порождения, говоря, что из монады в сочетании с беспредельным возникают числа, из чисел точки, из точек линии, из линий плоские фигуры, из плоских фигур тела; и наконец, из трехмерных тел создаются чувственно воспринимаемые тела. Затем рассматривается происхождение чисел из предшеству-

ющих элементов предела и беспредельного, представленных в частности нечетным и четным, а также из единицы. Отложив на время обсуждение заключительной части, посмотрим, можно ли возвести идею происхождения геометрических фигур из чисел к той форме пифагореизма, которую знал Платон, и можно ли сказать что-либо, что сделало бы ее более понятной. Нам будет легче понять ее, если мы вспомним ранний обычай, которому долго следовали греческие математики, представлять числа в видимой форме посредством рядов точек, букв или камешков, расположенных в виде правильных рисунков¹. Это придавало их арифметике налет геометрии и служило причиной того, что в течение долгого времени арифметика и геометрия были связаны более тесно, чем теперь. Даже в наше время то, что формулу или уравнение можно представить как алгебраически, так и геометрически, часто помогает математикам, для которых такое двойное выражение больше не создает подвохов, подстерегавших первопроходцев рациональной мысли.

Я буду продолжать, основываясь на допущении, что для нашей цели достаточно, если наличие у пифагорейцев того или иного положения подтверждено Аристотелем, поскольку он доказал свою способность отличать пифагореизм, не связанный с Платоном, от учения своего наставника (см. выше, в особенности с. 421, 429, прим. 1).

Можно начать рассмотрение с отрывка, который уже частично цитировался (с. 412). В «Метафизике» (1036b8) Аристотель пишет:

¹ «Вычисление посредством камешков» (вероятно, на какого-то рода доске или абаке) упоминается Геродотом как обычный метод (II, 36). Мы до сих пор используем этот язык, когда говорим о числах как о «фигурах», а слово «вычисление» (англ. *calculation*) скрывает в себе латинское слово, обозначающее камешки.

Некоторые ставят проблему и применительно к кругу и треугольнику, полагая, что не следует определять их через линии и континуум, но что все это надо рассматривать так же, как плоть или кости человека, и бронзу, и мрамор статуи. Они все сводят к числам и полагают, что понятие линии — это понятие двойки¹.

Греческий комментатор, который писал под именем Александра Афродисийского², относит это к пифагорейцам, что совершенно очевидно, поскольку единственная другая школа, к которой они могли бы относиться, — это школа Платона, но Аристотель упоминает ее отдельно в следующих же строках со словами: «Так же и из тех, кто принимает идеи...» Тот же самый комментатор дает ясное и разумное объяснение:

Некоторые — он имеет в виду пифагорейцев — сомневаются даже по поводу круга и треугольника. Они считают ошибочным определять их в категориях линий, говоря: «Круг есть поверхность, ограниченная единой линией» или: «Треугольник есть то, что ограничено тремя линиями» или, с другой стороны: «Линия есть непрерывная длина, протяженная в одном измерении». Ибо линия относится к кругу или треугольнику как основная материя, и так же непрерывность относится к линии, в точности как плоть и кости — к человеку, а бронза — к статуе. Таким образом, если мы не определяем человека с точки зрения костей и плоти, потому что они суть его материальные части, мы также не должны определять круг и треугольник с точки зрения линий, равно как и линии с точки зрения непрерывности. По этой причине, то есть потому, что линия и непрерывное суть как материя в треугольнике и т. д., они сводят все это к числам, которые не материальны, а равно не имеют никакого субстрата, подобного материи, но существуют независимо. Они ут-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Александр. In Met. 512. 20 Hayduck. — Подлинными являются только комментарии к книгам от А до Е, но во всех последующих ссылках имя Александра будет использоваться применительно ко всей работе.

верждают, что понятие линии есть понятие двойки. Так как двойка есть первый результат деления (то есть единица сначала делится на два, затем на три и последующие числа), то коль скоро мы определяем линию, утверждают они, мы должны определять ее не как «количество, разделенное [или протяженное] в одном измерении», но как «первый результат деления». Ибо «первый» — не является, так сказать, материальным субстратом линии, каким является непрерывность.

Таким образом, согласно Аристотелю, у пифагорейцев была смутная идея, что вещи следует определять с точки зрения их сущности, формы или структуры, а не материала, в котором они воплощены: статую подобает описывать с точки зрения не бронзы или камня, но ее замысла и того, что она представляет. Для пифагорейцев протяженность, или пространство, было *материей* геометрических фигур, а *форма* могла быть выражена только на языке чисел. Если сделать скидку на увлеченность Аристотеля его собственной схемой причинности, это означает, что для пифагорейцев пространство, или протяженность, по сути, принадлежали к царству беспредельного, а предел налагался на него, когда пространство размечали в соответствии с геометрическим, то есть числовым, принципом.

Приведу следующий из отрывков, в которых Аристотель открыто признает, что его ставит в тупик путаница в пифагорейской мысли (Метафизика, 1092b8):

Не указано также, каким из этих двух способов числа бывают причинами сущностей и бытия: так ли, (1) как пределы (например, как точки для пространственных величин), а именно как Еврит устанавливал, какое у какой вещи число (например, это вот — число человека, а это — число лошади; и так же как те, кто приводит числа к форме треугольника и квадрата, он изображал при помощи камешков формы (животных) и растений), или же (2) числа суть причины, потому что созвучие есть числовое соотношение, и точно так же человек и каждая

из других вещей?.. Что числа не сущности и не причины формы — это ясно, ибо отношение есть сущность, а число — это материя. Так, для плоти или кости сущность есть число лишь в том смысле, что три части составляет огонь и две — земля. И число, каково бы оно ни было, всегда есть число чего-то: либо число частей огня, либо число частей земли, либо число единиц. Сущность же означает, что в смеси имеется такое-то количество одного качества против такого-то количества другого; но это уже не число, а отношение или смесь телесных чисел, или каких бы то ни было других¹.

Как мы уже видели, в своем воодушевлении по поводу открытия числовой (то есть пропорциональной) основы признанных гармонических интервалов, последователи Пифагора попытались сделать числа сущностной основой всего. Согласно приведенным здесь словам Аристотеля, это могло означать, что все физические вещи состоят из элементов, соединенных между собой в определенной пропорции. Этот подход в первой половине V в. применял Эмпедокл, который, хотя и принадлежал к пифагорейской традиции, особенно в отношении религии, как философ отличался значительной оригинальностью. В своем фр. 96 он описывает кость как состоящую из *harmonia* двух частей земли, двух воды и четырех огня. Но в таком случае, возражает Аристотель, именно эта пропорция (то есть вся формула 2:3) является сущностью, или формой, а не числа два или три сами по себе. Столь пристрастно искажая пифагорейскую точку зрения (здесь Аристотель пытается выиграть очко, утверждая, что числа — это материальные составляющие некоего отношения), он, несомненно, имеет в виду свою более общую и часто повторяемую критику пифагорейцев, а именно что они говорят о числах так, будто те являются материей в физическом смысле, наделенной размером и весом.

¹ Пер. А. Кубицкого, с изменениями.

Второй метод утверждения доктрины, что вещи суть числа, известный Аристотелю, состоял в предположении, что структура вещей зависит от геометрических форм, которые в свою очередь можно описать на языке чисел, когда для каждой фигуры определяется минимальное число точек, необходимых для ее образования (две для линии, три для треугольника и т. д.). Он упоминает попытку пифагорейца Еврита¹ применить такого рода описание к живым существам, прямо характеризуя ее как развитие связи чисел с геометрическими фигурами, такими как треугольник и квадрат.

Используя свою собственную терминологию, Аристотель вносит в мысль ранних пифагорейцев лишнюю путаницу. Поставленный им вопрос, в каком качестве эти пифагорейцы использовали числа: как материальные или как формальные причины вещей, бесполезен, поскольку это различие было им незнакомо. Ясно, что здесь имелось в виду нечто более примитивное. Вещи суть числа, или, если угодно, природа имеет числовую основу, потому что твердые тела созданы из поверхностей, поверхности — из плоскостей, плоскости — из линий, а линии — из точек, и в своем геометрическом взгляде на число пифагорейцы не видели разницы между точками и единицами². Важнейшая идея здесь — *предел*. Аристотель ясно говорит об этом в ряде других мест «Метафизики»:

(а) 1028b16: «Некоторые³ полагают, что пределы тела, как-то: поверхность, линия, точка или единица, —

¹ О ней см. ниже, с. 468.

² Или даже между единицами-точками и частицами; но об этом пойдет речь позже (на третьей стадии нашего изложения).

³ То есть пифагорейцы. Как отмечает Росс в примечании к данному месту, здесь Аристотель еще раз проводит различие между точками зрения пифагорейцев и Платона — первая излагается несколькими строками ниже. Александр (In Met., 462.16) ошибается.

сущности, и причем в большей мере, нежели физическое и геометрическое тело»¹.

(б) 1090b5: «Некоторые, исходя из того, что точка для линии, линия для плоскости, а плоскость для тела являются пределами и краями, считают, что необходимо должны существовать такого рода сущности»².

(в) См. также 1002a4 (второй параграф цитаты на с. 419). Обратите внимание, что, как и в первом процитированном здесь отрывке, когда обсуждаются пифагорейцы, единица и точка рассматриваются как синонимы.

Установив как факты, уже известные Аристотелю, что: (i) для пифагорейцев первой шла единица-точка, из нее линия, из линии — поверхность, а из поверхности — тело, и (ii) пифагорейцы приравнивали их к числам: единица была числом точки, двойка — линии, мы можем позволить себе рассмотреть другие тексты, которые сами по себе могут считаться менее авторитетными, чем аристотелевские, но на самом деле не идут дальше их, хотя и могут показать некоторые дополнительные детали этой схемы*.

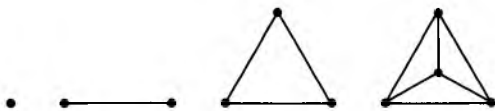
Десятая глава «Теологумен арифметики», приписываемых Ямвлиху, подробно рассматривает декаду и содержит, как можно ожидать, много мистического и теологического материала неопифагорейского типа³. В ней, однако, мы находим один пассаж, который приписывается соответствующему источнику, а именно Спевсиппу, «сыну сестры Платона Потоны, его преемнику в Академии до Ксенократа». Утверждается, что Спевсипп «благодаря постоянному усердному слушанию пифагорейских чтений, а более благодаря сочинениям Филолая составил изящную книжицу, озаглавив ее „О пифагорейских числах“». Вся вторая часть этой ра-

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями.

² Пер. А. Лебедева с изменениями.

³ Ф. Э. Роббинс во введении к переводу «Введения в арифметику» Никомаха (1926, 82f.), выполненному д'Ожем, утверждал, что он почти целиком основан на Никомахе.

боты была посвящена свойствам числа десять с целью показать, что оно полностью заслуживает своего пифагорейского звания полного и совершенного числа (ср. выше, с. 397), и по ходу своего изложения Спевсипп писал, что декада содержит в себе, помимо всех основных отношений (по-видимому, речь идет об отношениях созвучных интервалов), «линейные, плоские и объемные числа. Ведь один — это точка, два — это линия, три — это треугольник, четыре — это пирамида. Все они, каждая в своем роде, представляют собою первые и начальные фигуры». Немного дальше Спевсипп описывает это таким образом: «...Первое начало у величины — точка, второе — линия, третье — плоскость, четвертое — объемное тело»¹. Аристотель предоставляет нам достаточно оснований утверждать, что эта доктрина возникла раньше Спевсиппа; по всей вероятности, он нашел ее в работах своего любимого автора Филолая, а тот, как и всякий пифагореец, видимо, включил в свой труд намного более древнее учение*. Другим возможным источником является Архит, которому действительно приписывают работу о декаде (Теон Смирнский, ДК 44 В 11). Графически эту схему, как ее мыслили пифагорейцы, можно представить следующим образом²:



¹ Пер. А. Щетникова.

² Как более подробно объясняется у Секста Эмпирика (Против математиков, X. 280): «И если даны три точки, причем две на противоположных концах отрезка, третья же в другом измерении против середины линии, образованной из первых двух точек, то получится плоскость. Пространственная же фигура, т. е. тело, например пирамидальное, строится сообразно тетраде. С присоединением к трем точкам, расположенным так, как выше сказано, еще какой-нибудь точки сверху получается пирамидальная фигура пространственного тела, поскольку оно имеет уже три измерения — длину, ширину и глубину» (Пер. А. Лосева).

То же самое соотношение между числами и геометрическими фигурами описывается неопифагорейским автором Никомахом из Герасы (ок. 100 г. н. э.) в его «Введении в арифметику». В шестой главе второй книги этой работы он пишет:

Единица, занимая место точки и имея ее характер, служит началом интервалов и чисел, но сама не является ни интервалом, ни числом, так же как точка является началом линий и протяжений, но сама не является ни линией, ни протяжением. Но когда точка составляется с точкой, это не дает увеличения, ведь когда не имеющее размера составляется с не имеющим размера, никакого протяжения не возникает... Итак, единица не имеет размеров и является началом вида, а первое протяжение отыскивается и наблюдается в двойке, затем в тройке, затем в четверке и далее по порядку; ведь протяжение — это то, что видно между двумя пределами. Первое протяжение называется линией, ибо линия протяженна единожды. Два протяжения называются поверхностью, ибо поверхность протяженна дважды. Три протяжения называются телом, ибо тело протяженно трижды...

И в следующей главе:

И точка является началом протяженного, но сама не протяженна, и она же является началом линии, но сама она не является линией. А линия является началом поверхности, но сама не есть поверхность, и она является началом дважды протяженного, но сама не протяженна дважды. И поверхность является началом тела, но сама она не есть тело, и она является началом трижды протяженного, но сама не протяженна трижды. И точно так же среди чисел единица является началом всех чисел, которые следуют единица за единицей в одном направлении; и линейное число является началом плоского числа, которое располагается на плоскости в двух разных протяжениях; и плоское число является началом телесного числа, которое идет в глубину в третьем протяжении¹.

¹ Пер. А. Щетникова.

В первом пассаже Никомах подчеркивает, что единица-точка вообще не имеет размера, точно так же как линия (или двойка) не имеет ширины, а поверхность (тройка) — глубины. Это, несомненно, было развитием взглядов Пифагора и его ранних последователей, которые придерживались более наивного убеждения, что точка является мельчайшей величиной, а потому двух точек в непосредственном соседстве друг с другом достаточно, чтобы образовать кратчайшую линию. Рэйвен полагает (см. особенно: P. and E. 161), что этот взгляд также доплатоновский и что он был следствием критики более наивного взгляда Зеноном Элейским. Если это так, Аристотель должен был знать об обеих точках зрения и в своем раздражении по поводу того, что он в любом случае считал нелогичной философией, не проявлять излишней скрупулезности, проводя различие между этими двумя взглядами. Ссылаясь на утверждение пифагорейцев, что «двойка есть существо линии»¹, Аристотель говорит, что непрерывность — это материя геометрических фигур, а число — их формальный элемент. Возможно, так Аристотель истолковывал взгляды людей, которые уже считали, что линия — это то, что протягивается между двумя точками, а не что две точки, расположенные бок о бок, сами по себе образуют линию.

Согласно взгляду, или взглядам, описываемым до сих пор, речь шла об арифметической прогрессии (1, 2, 3, 4). Мы также читаем о другом методе построения геометрических фигур, который ведет, скорее, к геометрической прогрессии (1, 2, 4, 8, то есть точка, линия, квадрат, куб). Он также был известен Аристотелю, но всегда неизбежно остается небольшая доля сомнения, действительно ли этот метод пифагорейский по происхождению, как полагают, не приводя достаточных до-

¹ Аристотель. Метафизика, 1036b12, цитированная выше, на с. 444.

водов, современные английские ученые¹. Контекст Аристотеля на это не указывает; Секст Эмпирик (Против математиков, X, 282) называет этот метод пифагорейским, но более поздним, чем первый, а Прокл (Комментарий к первой книге «Начал» Евклида, р. 97, Friedl.) описывает первый метод как «более пифагорейский»; и следует признать, что любое изменение пифагорейской доктрины, сделанное в Академии, обычно легко принималось большинством неопифагорейских и более поздних писателей как нечто, относящееся к собственно пифагореизму. Однако, поскольку доплатоновское происхождение этой теории остается возможным, ее необходимо исследовать более тщательно.

В первой книге трактата «О душе» Аристотель, проводя предварительный обзор теорий своих предшественников о природе души, не без основания клеймит как «нечто несообразное» теорию о душе как «само себя движущем числе». Указав в одном-двух предложениях основные противоречия, которые он видит в этой теории, Аристотель продолжает (409a3): «... так как утверждают, что линия, двигаясь, образует плоскость, а точка линию, то и движения единиц должны составлять линии: ведь точка — это единица, имеющая положение»². Хотя Аристотель не упоминает этого, имеются надежные свидетельства, что теория о душе как самодвижущемся числе, принадлежит ученику и преемнику Платона Ксенократу³, а потому естественным будет считать, что под *φασί* («они говорят») имеются в виду Ксенократ и те, кто следовал ему. Вместе с тем, можно возразить, что (i) в виду разрозненного, литературно не обработанного характера трактатов (конспек-

¹ Cornford. P. and P. 12; Raven. P. and E. 106.

² Пер. П. Попова.

³ Heinze. Xenokrates, T. IV; см., напр.: Плутарх. О рождении души, 1012D; Андроник Родосский у Фемистия в парафразе «О душе» (59. 8).



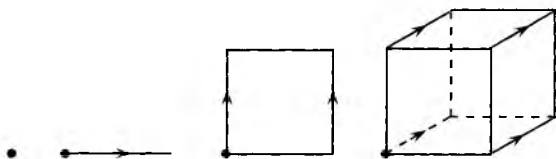
тов лекций и т. д.), образующих Аристотелев корпус, это предположение вовсе не очевидно, и (ii) поскольку Ксенократ верил в неделимые линии, приверженность доктрине, описанной здесь, привела бы его к серьезному внутреннему противоречию. Родье (*De An.* 1900, II, 141) сознает эту проблему, но предполагает, что Ксенократ, возможно, преодолел ее, допустив одновременное существование неделимых единиц времени и движения. Подобную теорию упоминает Аристотель в «Физике» (263b27). Однако перевод Родье, похоже, отражает неистребимое сомнение в уме самого французского исследователя («En outre, puisqu'on dit que...»).

Теория, которую здесь затрагивает Аристотель, обычно известна как «теория течения». Именно так о ней говорит Прокл (*loc. cit.*; см. выше, с. 452): «Одни говорят, что это течение точки, другие — что это величина с одним протяжением». После краткого замечания по этому поводу Прокл возвращается к тому, что называет «более пифагорейским мнением», согласно которому точка уподобляется единице, линия — двойке, плоскость — тройке и твердое тело — четверке. Секст неоднократно упоминает течение¹. Он также описывает более ранний метод и дважды, как представляется, путает оба. Вот что он говорит о течении в трактате «Против математиков» (VII, 99): «...Мы представляем линию, которая есть длина без ширины, как истечение точки, а плоскость, которая есть некоторая поверхность, не имеющая глубины, как истечение линии, а с истечением поверхности возникает трехмерное тело». В X, 281 после описания последовательности «точка — линия — треугольник — пирамида» мы читаем:

¹ Секст Эмпирик: 1) Пирроновы положения, III, 19 и 154; 2) Против математиков, IV, 4 сл., VII, 99, X, 281. Рэйвен (P. and E. 105f.) отмечает, что эти пассажи основываются, по-видимому, на одном и том же источнике.

Некоторые же говорят, что тело составляется из одной точки. Ведь эта точка в своем течении образует линию, а линия в своем течении образует плоскость, а эта последняя, двинувшись (*κίνηθέν* — тот же глагол, что и у Аристотеля в трактате «О душе») в глубину, порождает трехмерное тело. Однако такая позиция пифагорейцев отличается от позиции их предшественников. Ведь те выводили числа из двух начал, монады и неопределенной диады¹, затем из чисел — точки, линии, плоскостные и пространственные фигуры. А эти из одной точки производят всё².

Теория течения предлагает последовательность не «точка — линия — треугольник — пирамида», но «точка — линия — квадрат — куб».



В том, что она появилась позже другой теории, нет ничего удивительного, ибо очевидно, что она является

¹ Неопределенная диада — это платоновский термин для того, что пифагорейцы называли беспредельным (Аристотель. *Метафизика*, 987b25). Возможно, будет интересно привести для сравнения точку зрения Исаака Ньютона, который писал: «Я рассматриваю математические величины не как состоящие из очень маленьких частей, но как описываемые с помощью непрерывного движения. Линии описываются и тем самым производятся не накладыванием частей, но непрерывным движением точек; плоскости — движением линий; тела — движением плоскостей; углы — вращением сторон; отрезки времени — постоянным течением; и так далее в других величинах». «Эти порождения, — добавляет Ньютон, — реально существуют в природе вещей и ежедневно наблюдаются в движении тел» (*Newton I. 1) Two Treatises on the Quadrature of Curves; 2) Analysis by Equations of an Infinite Number of Terms / Trans. John Stewart (London, 1745), I. Цитируется М. G. Evans — Journ. Hist. Ideas. 1955, 556.*)

² Пер. А. Лосева.

ее усовершенствованием. Корнфорд (P. and P. 12) усмотрел в этом усовершенствовании непосредственный ответ на критику Зенона Элейского, направленную против примитивной пифагорейской концепции, что величины образуются путем соприкосновения отдельных точек, которые сами следует понимать как имеющие протяженность. С точки зрения Рэйвена, непосредственный ответ Зенону заключался в том, что пифагорейцы стали постулировать непрерывность, «беспредельное» как то, что Аристотель назвал бы «материей» линии, поверхности и т. д., и рассматривать точки как просто границы или пределы. Здесь мы видим продвижение вперед от концепции наименьшей линии как состоящей исключительно из двух соприкасающихся точек, к концепции линии как того, что протянуто между двумя точками. Этим прогрессом, по Аристотелю, мы обязаны поколению Филолая и Еврита. Тем не менее то, что Аристотель обычно приписывал «поколению пифагорейцев, которые были непосредственными современниками платоников, заимствовавших ее у них» (P. and E. 109), — отнюдь не теория течения. Мы видели, что есть, вероятно, основания принять и иную возможность, а именно что теория истечения была разработана в Академии времен Платона, возможно Ксенократом. Подобно многим другим платоническим доктринам, она воспринималась последующими поколениями как пифагорейская, ибо этим поколениям платонизм и пифагореизм представлялись почти одной системой. Не следует осуждать их за это, потому что, с одной стороны, мысль Платона уходит корнями в пифагореизм, а с другой стороны, сам Платон и его непосредственные преемники вносили в это учение свои изменения. Единственный дошедший до нас автор, у кого была возможность знать истинное положение дел, — это Аристотель, и в своем единственном упоминании теории течения он не только не приписывает ее пифагорейцам, но четко дает понять, что

она появилась благодаря Ксенократу и его соратникам по Академии.

Что кажется определенным, так это то, что теория порождения геометрических фигур посредством истечения — имели к ней какое-либо отношение аргументы Зенона или нет — была разработана в попытке решить проблему несоизмеримых величин¹.

Она возникла в результате открытия несоизмеримости диагонали квадрата и его сторон, которая следовала из «теоремы Пифагора» (когда бы она ни была сформулирована греками) и нанесла удар более ранней пифагорейской точке зрения, что «вещи суть числа», то есть что геометрические фигуры — а потому, в конечном счете, физический мир — основаны на ряде целых чисел. Никакое соотношение между целыми числами не может служить основой для построения прямоугольного треугольника².

¹ Корнфорд, видимо, связывал эту теорию и с критикой со стороны Зенона, и с противоречиями, вызванными открытием иррациональности, которое неизбежно ставило вопросы о непрерывности и бесконечной делимости, уже присутствовавшие в аргументах Зенона. Оуэн, однако (Proc. Ar. Soc. 1958, 214), настаивает, что парадоксы Зенона, возможно, не имели ничего общего с заменой модели линии как совокупности единичных частей на модель течения или движения точки, и связывает последнюю модель исключительно с открытием несоизмеримых. Как бы то ни было, Н. Б. Бут (Phronesis, 1957, 100) хорошо подметил, что осознание проблемы несоизмеримости не обязательно несет с собой понимание проблемы иррациональных чисел и бесконечной делимости. Ср.: Ведберг А. Платоновская философия математики, 24: «Хотя существование несоизмеримых геометрических величин было известно греческим математикам времени Платона, они так и не создали соответствующую теорию иррациональных чисел. Несоизмеримость ограничивалась областью геометрии». И ср. также: Van der Waerden. Math. Ann. 1941, 156.

² Время открытия иррациональных величин долго и безрезультатно дебатировалось. Надежный *terminus ante quem* дает Платон в «Теэтете» (147D), где утверждается, что Феодор доказал иррациональность $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$..., $\sqrt{17}$, а иррациональность $\sqrt{2}$



(iii) Третья стадия: порождение физических тел из геометрических фигур (космогония). «...Геометрические тела, а из них происходят чувственные тела», — говорят пифагорейские записки, которые использует Александр (см. выше, с. 364). Сами геометрические тела представлялись созданными из чисел, и потому, как отмечает Аристотель, пифагорейцы в отличие от платоников не воспринимали число как «обособленное от вещей; напротив, они утверждают, что из него состоят чувственные субстанции. Всю Вселенную они конструируют из чисел, но только не монадических; напротив, они полагают, что единицы обладают величиной...»¹ (Метафизика, 1080b16; цитировалось выше, на с. 411).

Аристотель не мог скрыть своего презрения к этому ошибочному и нелогичному методу. Как можно рассматривать числа и их элементы, как если бы они обладали величиной? Даже если допустить это, как могли числа произвести тела с физическими свойствами, такими как вес? Или же как могут пифагорейцы на основе этой теории объяснить движение и изменение. «Вот почему, — замечает Аристотель, — об огне, земле

уже была известна к его времени. Наиболее правдоподобное заключение делает ван дер Варден (*Math. Annalen*, 1948, 152–153): иррациональность $\sqrt{2}$ доказали до 420 г., возможно, около 450, пифагорейцы на основе своей теории нечетных и четных чисел. (Ср. доказательство, приводимое Аристотелем в «Первой аналитике» (41a26), что если бы диагональ была соизмерима, одно и то же число было бы одновременно нечетным и четным.) Поздняя датировка Э. Франка (не раньше 400 г., *Plato u. d. sog. Pyth.* 228ff.) теперь повсеместно отвергнута.

Тому, кто желает всесторонне исследовать вопрос об иррациональных величинах в греческой мысли, могут пригодиться следующие работы: *Heath. Hist. Gr. Maths.* I, 154–155; *Taylor. Timaeus*, 366f.; *Becker O. Gnomon*, 1955, 267; *Bréhier E. Études de Phil. Antique*, 48 (обсуждение взглядов П. Мишеля); *Junge G. Class. et Med.* 1958, 41–72; *Wasserstein A. CQ*, 1958, 178f.

¹ Пер. А. Лебедева.

или других телах такого рода они не сказали ровным счетом ничего — так как, по-моему, им просто нечего было сказать о чувственных телах, — такого, чтобы это было им свойственно»¹.

Понять раздражение Аристотеля легко: до тех пор, казалось, мы имели дело с миром Евклидовых абстракций, в котором можно с полным правом говорить о *построении* тел из точек, линий и плоскостей или *прогрессии* точек в линии, плоскости и тела. Если бы мы могли с легкостью допустить следующую ступень — «из математических фигур — чувственные тела», — то были бы способны ясно увидеть, почему, по крайней мере для ранних пифагорейцев, «вещи суть числа». Как же это было осуществлено?

У нас нет свидетельств, позволяющих составить полное и связное изложение пифагорейской космогонии. Более того, как бы неадекватны ни были наши источники, они не оставляют сомнения в том, что (как и можно было ожидать в тех обстоятельствах) не существовало единой, последовательной системы. Различные люди, нередко жившие в одно и то же время, высказывали разные мнения о взаимоотношениях между физическим миром и числами (геометрическими фигурами). Как можно было осуществить упомянутый переход? Например, приписать каждому из четырех элементов (то есть, вероятно, их элементарным частицам) форму одного из правильных тел. Пятое из этих тел, додекаэдр, соотносилось с самим окружающим космосом, или *ouranos*. Считалось маловероятным, что этой теории придерживались Пифагор или его прямые

¹ Метафизика, 990a16 (пер. А. Лебедева). — Поскольку пифагорейцы, несомненно, что-то говорили об огне и других физических элементах, я полагаю, Аристотель имел в виду, что им было нечего добавить к нашему знанию о них, потому что с его точки зрения связывание каждого элемента с математическим телом не пролиvalo свет на их истинную природу. Можно сравнить повсеместное использование фразы οὐδὲν λέγειν.

последователи, так как правильные тела, вероятно, были открыты существенно позже, а четыре элемента, по видимому, были впервые четко выделены Эмпедоклом¹. У Аристотеля геометрическая структура элементов не фигурирует как пифагорейская доктрина, хотя он детально критикует эту теорию в том виде, в каком она появляется у Платона в «Тимее» (О небе, 3, гл. 7 и 8), и знание ее, несомненно, лежит в основе его осуждения пифагорейцев за исключительно математическое объяснение физических тел. Даже если при обсуждении этой теории ее нельзя надежно датировать, возникает ряд проблем, представляющих значительный интерес сами по себе. Аэтий (основываясь на Феофрасте) приписывает эту доктрину Пифагору, утверждая буквально следующее (II, 6, 5, DK 44 A 15): «Пифагор принимает пять объемных фигур, которые называют также математическими: из куба, по его словам, возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера вселенной»². Приписывание этой доктрины самому Пифагору — обычное дело, и этому можно не придавать значения. Но мы вновь находим ее в словах, приписываемых Филолаю, и поскольку она безусловно пифагорейская, известна Платону и едва ли примитивна, следует признать ее автором Филолая, если нельзя показать, что это невозможно. (Чтобы принять это, нет необходимости решать заранее вопрос о подлинности других отрывков.) Вот фрагмент Филолая: «В сфере есть пять тел: огонь, вода, земля, воздух и пятое — корпус сферы»³. Он подразуме-

¹ По этому пункту, однако, ср. замечания выше, на с. 250.

² Пер. А. Лебедева.

³ Фр. 12 — текст согласно Бёрнету (EGP, 283, п. 3). Обычное значение слова *ὄλκας* — грузовое судно. LSJ толкует это как пассив («корабль, который буксируют»), но DK считают, что рассматриваемое слово выступает в активном значении, как то, что *поддерживает* космическую сферу, сравнивая его с *ὦ γῆς ὄχημα* (Eur. Tro. 884). Виламовиц (Platon, II², 91) исправляет слово на *ὄλκός*,

вает правильные тела из фрагмента Аэтия и, по крайней мере *prima facie* устанавливает связь между ними и пятью элементами*. Вопрос, таким образом, как кажется, заключается в том, была ли какая-либо из этих концепций известна Филолаю или выдвинута им.

Правильные тела используются Платоном в космогонии «Тимея», где, как и в процитированном выше пассаже, четыре из них приравниваются к четырем элементам, а пятое — к вселенной в целом. Поэтому некоторые полагали, что указанная схема была платоновским изобретением, ложно приписанным позднейшими компиляторами пифагорейцам. Более вероятно, что здесь Платон, как и во многих других случаях, принял и развил пифагорейские идеи. Упомянутое выше утверждение у Аэтия, скорее всего, восходит к Феофрасту (хотя вместо «Пифагора» там должно стоять «пифагорейцы» — Бёрнет. EGP, 292, п. 2), который едва ли ошибался в этом вопросе. Симпликий, который основывался на трактате Аристотеля о пифагорейцах, также отмечает, что, согласно им, огонь состоит из пирамид¹. Искусность, с которой разработал эту схему Платон, а также громадный авторитет «Тимея» естественно вели к тому, что правильные тела в поздней античности стали называться платоновскими.

Прокл говорит, что Пифагор сам «открыл... конструкцию пяти космических фигур» (Комментарии к Евклиду, 65, Friedl., DK 14, 6a). Теоретическое построение этих тел пришло, по всей вероятности, намного позже, а построением октаэдра и икосаэдра мы обязаны Теэтету, блестящему математику и другу Платона, убитому в 369 г. Схолии к XIII книге Евклида сообщают, что так

что может означать «кольцо» (*volumen*) и, таким образом, самую округлую массу сферы. Возможно (ср.: Orph. Numn., 87, 3): ψυχὴν... καὶ σῶματος ὀγκόν, в смысле «объем тела» (вопреки Ростаньи, это не синоним слова ψυχή).

¹ *Simpl.*, In de Cael., 621. 9. Об остальной части его высказывания см.: Cornford. P. and P. 23f.

называемые пять платоновских тел открыл не Платон, но что куб, пирамида и додекаэдр идут от пифагорейцев, а два других — от Теэтета (Eucl., V, 654 Heiberg). Трудно оценить эту традицию, поскольку построение октаэдра — менее выдающееся математическое достижение, чем построение додекаэдра, и вполне могло быть осуществлено на основе принципов, известных задолго до Теэтета¹. Однако построение додекаэдра фигурировало в пифагорейской истории раньше, поскольку в рассказе о наказании Гиппаса он «первым построил сферу из двенадцати пятиугольников» (*Ямвлих. О пифагорейской жизни*, 88, DK 18, 4). И Платон, и Филолай (если доктрина, изложенная во фр. 12, правильно отнесена к Филолаю) ставят знак равенства между додекаэдром и сферой, и приведенный выше пассаж четко указывает на связь между ними. Нам неизбежно приходит на память (с помощью Прокла) фраза из «Федона», в которой Платон сравнивает сферическую землю с «мячом, сшитым из двенадцати кусков кожи». Это сравнение приводится как нечто привычное, так что, видимо, обычной практикой во времена Платона было делать мячи, сшивая двенадцать пятиугольных кусков кожи в форме додекаэдра, который, будучи набитым, приобретал сферическую форму. Контекст наводит на мысль, что лоскуты были разных цветов. Используя те же самые слова, что и Платон, Плутарх сводит две фигуры вместе, когда описывает додекаэдр с его тупыми углами как «хорошо изогнутое, подобное шару, сшитому из двенадцати кусков кожи» (Платоновские вопросы, 1003C).

Много дискуссий было посвящено тому, когда именно математики пришли к теоретическому построению правильных тел². Но чтобы приравнять эти тела

¹ Ср. по этому поводу: Burnet. EGP, 284, n. 1.

² Исчерпывающую математическую дискуссию см.: Von Fritz K. RE, s. v. Theaitetos, 2. Reihe, VA2, 1363ff. Более краткую см.: Raven. P. and E. 151. Обратите также внимание, что, по мне-

к элементам, абсолютно необходимо знать об их существовании. Такие тела приобрели известность в первую очередь благодаря их распространенности в природе в форме минеральных кристаллов¹. Вполне возможно, что к геометрическому построению правильных тел греки пришли постепенно, и этот процесс, по крайней мере частично, был осуществлен до Теэтета. Правда, против утверждения, что нет нужды предполагать в «Филолаевой» схеме нечто большее, чем знание о существовании многогранников, можно выдвинуть одно возражение: в его фрагменте о них говорится как о «телах в Сфере», и если здесь вообще идет речь о правильных телах, эти слова, вероятно, предполагают понимание, что все они могут быть вписаны в сферу. Однако у Евклида (XIII, 13) построение правильных тел и их вписывание в сферу рассматриваются как одна и та же проблема. Это возражение, возможно, не является решающим (хотя оно предполагает, что формулировки цитированного фрагмента не принадлежат Филолаю), и общее соотношение свидетельств склоняет нас в пользу предположения, что соотношение правильных тел и элементов не было для Филолая невозможно. Больше к этому нам нечего добавить.

Фрагмент Филолая говорит о пяти телах в сфере, четыре из которых представляют собой четыре элемента, признанные со времен Эмпедокла. Поэтому создается впечатление, что автор фрагмента признавал существование и пятого элемента, и было бы естественным предположить, что пифагорейская доктрина, описан-

нию Хита, метод, которым Платон строит тела в «Тимее», не содержит в себе ничего, что не было бы известно Пифагору или пифагорейцам, при условии, что они умели строить правильный пятиугольник. См. также обсуждение в «Manual of Gk. Math». 106ff.

¹ См. выше, с. 399, прим. 2. Кроме того, правильный додекаэдр этрусского происхождения, найденный в Италии недалеко от Падуи, обычно датируют до 500 г. до н. э. (*Heath. Manual of Gk. Math.* 107).



ная Аэтием, также признавала его. Так ли это, и если так, как это соотносится с приписыванием указанной доктрины Филолаю?

Чтобы основывать космогонию на пяти правильных телах, не было сугубой необходимости принимать пять элементов. Платон в «Тимее» настолько точно воспроизводит схему Филолая, что это дало основания подозревать, что он и был ее создателем, а ранним пифагорейцам ее приписали ошибочно. Однако в этом диалоге Платон не связывает додекаэдр с конкретным элементом, хотя и говорит, что Творец использовал додекаэдр не для какого-то из четырех элементов, но как форму всего космоса, который содержит в себе все элементы. Самые ранние определенные упоминания пятого элемента в дошедшей до нас литературе встречаются в «Послезаконии» (написанном не самим Платоном, но его прямым учеником) и, конечно же, у Аристотеля; и оба этих писателя отождествляют пятый элемент с *эфиром*. В то же время в «Тимее» *эфир* определяется как разновидность воздуха¹.

«Пятое тело» (πέμπτον σῶμα) обычно связывают с Аристотелем, который во второй и третьей главах первой книги трактата «О небе» приводит доводы в пользу его существования и описывает его природу. Это звездная субстанция, тогда как раньше звезды считались состоящими из огня. Для Аристотеля отличительными признаками элементов служили их естественное местоположение и движение. Естественное местоположение *эфира* — на окружности сферической вселенной, а его естественное движение, в отличие от огня, не прямолинейное вверх или наружу, но круговое. Это самое раннее мотивированное рассуждение о пятом теле, но в «Послезаконии» (loc. cit.) мы читаем: «Итак, есть пять

¹ Послезаконие, 981C; Аристотель. (напр.) О небе, 270b21; Тимей, 58D.

тел. Здесь надо назвать, во-первых — огонь, во-вторых — воду, в-третьих — воздух, в-четвертых — землю, в пятых — *эфир*».

Можем ли обнаружить более ранние следы этого учения? Помимо не опровергнутой полностью возможности, что «Послезаконие», приписываемое Платону, в самом деле может быть его работой, написанной им в старости, существует превосходное свидетельство, что, несмотря на свои собственные слова в «Тимее», Платон пришел к признанию пятого элемента. Речь идет о прямой цитате из ученика Платона Ксенократа в комментарии Симпликия к аристотелевской «Физике» (р. 1165. 27):

Тогда почему он [Аристотель] называет это пятой субстанцией? Несомненно, потому что Платон также утверждает, что субстанция небес отлична от четырех подлунных элементов, поскольку он связывал с пятым элементом додекаэдр, а каждый из четырех элементов описывал с помощью иных форм. Поэтому он также говорит, что субстанция небес — пятая. Это даже более ясно сформулировал Ксенократ, заслуживающий наибольшего доверия из его учеников, который в своем жизнеописании Платона пишет: «Таким образом, затем он распределил живые существа по родам и видам и разделял их всеми способами, пока не дошел до их элементов, которые он называл пятью формами, или телами: *эфир*, огонь, вода, земля и воздух». Итак, для Платона *эфир* также является отдельным пятым простым телом, отличным от четырех элементов.

Сам Симпликий, по-видимому, утверждает, что, поскольку в «Тимее» Платон использует пять тел, то непременно должен был постулировать пять элементов. Это утверждение выглядит вполне разумно (если только не принимать во внимание, что текст «Тимея», видимо, свидетельствует о противоположном), и трудно поверить, что Платон до конца своих дней оставался в неудобном положении, принимая пять правильных многогранников и только четыре первичных тела, ко-

торые нужно было с ними связать. Здесь Ксенократ, который должен был знать об этом, прямо сообщает, что в какое-то время сам Платон отделил *эфир* от других элементов. Обычно не обращают внимания на то, что доктрина пяти элементов в «Послезаконии» не тождественна подобной доктрине Аристотеля, но ближе к тому, что говорится в «Тимее». Для Аристотеля *эфир* находится на вершине иерархии, будучи божественной субстанцией, из которой состоят звезды. В «Послезаконии» «видимые боги», которые составляют высший класс божественных существ, обладают телами из огня. *Эфир* — это субстанция *даймонов*, немного более низкого класса божеств, промежуточного между теми, что состоят из огня, и теми, что созданы из воздуха, и очень близкого к последним. В самом деле, и те и другие описываются одинаково (984E–985A). Хотя выделяются пять видов тела, это не так далеко от точки зрения «Тимея», где *эфир* является «прозрачайшей разновидностью воздуха», который в своей нижней части постепенно переходит в туман и мглу. В более ранней мысли *эфир*, несомненно, отождествлялся и с воздухом (мы находим, что поэты используют эти слова взаимозаменяемо), и с огнем, как у Анаксагора.

Истина заключается в том, что появление в греческой мысли пятого элемента было постепенным процессом. Если говорить кратко, то в течение столетий, предшествовавших Платону, большинство религиозных мыслителей и философов в общих чертах разделяло одну и ту же концепцию вселенной. Космос, сфера, ограниченная небесами, содержит в себе враждующие «противоположности» (то есть прежде всего горячее, холодное, влажное и сухое), которые в более развитой мысли Эмпедокла становятся четырьмя корнями-субстанциями — землей, водой, воздухом и огнем. Взаимно разрушительный характер этих элементов ответствен за то, что живые существа, состоящие из них, смертны.

Но все существующее не ограничивается космической сферой, в которой мы обитаем. Последняя, так сказать, плывет по поверхности окружающей субстанции неопределенных размеров. Это «окружающее» (περιέχον) было более чистой и высокой природы, вечным, живым и разумным — фактически божественным (θεῖον). Это описание подходит к *apeiron* Анаксимандра, воздуху Анаксимена и Диогена Аполлонийского, возможно также к логосу-огню Гераклита (см. ниже, с. 763). Пифагорейцы считали, что космос «вдыхает» из бесконечного воздуха вне его (см. ниже, с. 473), и есть основания полагать, что догматическая основа орфической и подобных религиозных систем мистической направленности была той же самой¹. Поэтому можно согласиться с итальянским ученым Ростаньи, когда он, ссылаясь на мнение Эвы Закс, писал:

Итак, если это вопрос доктрины в истинном и собственном смысле, чего-то формального и схематизированного, как его понимали доксографы, то автор определенно прав, говоря, что это плод платоновского и аристотелевского опыта. Но все представления, лежащие в основе этой доктрины, в различных формулировках уже присутствовали в опыте ранних пифагорейцев, в той мере, в какой они соответствовали всеобщей мистической интуиции. На самом деле περιέχον («окружающее») и ἄλειρον («безграничное») Анаксимандра, ἀήρ («воздух») Анаксимена и ἄλειρον πνεῦμα («бесконечное дыхание») пифагорейцев и так далее были, по сути, одним и тем же — тем, что раньше или позже получило название *эфира* и «пятого элемента»².

Поэтому, когда мы читаем у Аэтия, что Пифагор говорил о Вселенной — произошла «от огня и пятого

¹ Дальнейшие свидетельства относительно этого см.: Guthrie. *Harv. Theol. Rev.* 1952, 87ff. Возможно, наиболее заслуживает упоминания то, что «Федон», 109A–110B настолько ясно, насколько только можно желать, проводит различие между *aer* и *aither* как разными субстанциями.

² Verbo di P. 58, n. 1 (перевод).

элемента» (II, 6, 2, Dox. 333), нам нет нужды отвергать это утверждение как полностью анахроничное по своей сути, потому что пифагорейцы доплатоновского времени еще не использовали выражение «пятый элемент». Возможно, они говорили, как немного дальше в своем кратком изложении утверждает Аэтий (II, 6, 5), о четырех телах и сфере целого. Это, несомненно, предполагает, что сфера представляет собой субстанцию, отличную от четырех, равно как это подразумевают и слова Платона. Когда Платон говорит, что Творец создал четыре элемента, соответственно, из четырех правильных тел и использовал пятый для «целого», то, что бы Платон впоследствии ни утверждал о природе эфира, мы не можем допустить, будто он полагает, что «целое» состоит из какого-либо из уже описанных элементов¹.

Из этого весьма запутанного свидетельства можно заключить, что соотнесение физических элементов с правильными телами было известно Феофрасту как подлинно пифагорейская доктрина и что его информация была правильной. Оно могло возникнуть у самого Филолая, но в этом едва ли можно быть уверенным².

Большинство досократовских концепций мироздания следовали от их первичной *arche* к бесконечному разнообразию природы посредством двух стадий. Сначала из *arche*, или изначального «всего вместе», возникали первичные противоположности или, в более поздних системах, четыре элемента; далее из них появлялся мир органической и других естественных субстанций.

¹ Ср. толкование Плутарха, «Об „Е“ в Дельфах», 390А.

² Некоторые могут все же оставаться при мнении, что всё это — изобретение Платона. Корнфорд, по-видимому, колебался. См.: Plato's Cosmology (1937): «Насколько нам известно, привязка этих фигур к первичным телам появилась у Платона и не была предвосхищена ни одним более ранним мыслителем»; P. and P. 15, n. 2: «Не исключено, что до Платона кто-то мог связывать формы правильных тел с элементами».

У пифагорейцев были представлены и дальнейшие стадии, поскольку их *archai* восходили даже за пределы числа к его элементам; но относительно физического мира числа были *archai*, и, подобно своим современникам, пифагорейцы выводили из этих *archai*, через посредство геометрических фигур, прежде всего первоначальные формы материи, или физических элементы. По крайней мере, один из них пошел дальше и попытался применить числовую схему к органическим существам, таким как люди и лошади. Это был Еврит, который, согласно нашим источникам (они восходят к Аристоксену), происходил из Южной Италии и был учеником Филолая. В «Федоне» говорится, что последнее поколение пифагорейцев, включая Эхекрата, которому Федон рассказывает о последних часах жизни Сократа, училось у Филолая и Еврита¹. Феофраст узнал теорию Еврита у современника Платона Архита из Тарента, который, возможно, был также источником информации для Аристотеля. Одна из многочисленных претензий последнего к пифагорейцам звучит так (Метафизика, 1092b8):

Не указано также, каким из этих двух способов числа бывают причинами сущностей и бытия: так ли, как пределы (например, как точки для пространственных величин), а именно как Еврит устанавливал, какое у какой вещи число (например, это вот — число человека, а это — число лошади); и так же как те, кто приводит числа к форме треугольника и четырехугольника, он изображал при помощи камешков формы [животных] и растений), или...²

Феофраст делает подобное же утверждение в своем кратком очерке «Метафизики» (ed. Ross and Fobes, p. 13). Когда люди изложили некий первопринцип или первопринципы, говорит он, естественно ожидать, что

¹ Ямвлих. О пифагорейской жизни, 148; Диоген Лаэртский, VIII, 46 (DK 45, I, 44 A 4).

² Пер. А. Кубицкого.



они объясняют все, что следует из этих первопринципов, а не пройдут определенный путь, а затем остановятся: «Это [= не останавливаться, не доведя исследование до конца] свойство зрелого и здорового мужа. По словам Архита, именно так некогда поступал Еврит, раскладывая камушки. Он утверждал: вот это вот число человека, вот это — коня, вот это — еще чего-то»¹.

Эта странная процедура объясняется более подробно (хотя едва ли становится от этого менее странной) в комментарии Псевдо-Александра к только что процитированному отрывку Аристотеля (DK 45, 3):

Допустим, ради примера, что определение человека — число 250, а определение растения — 360. Приняв это, он брал двести пятьдесят камушков, окрашенных в самые разные цвета: зеленые, черные, красные и т. д. Затем он мазал стену известкой и рисовал контур человека и растения, а потом втыкал эти камушки: одни — на линии лица, другие — на линии рук, где какие, и получал изображение человека, выложенное камушками, равными по числу тому количеству единиц, которое он полагал определением человека².

Ученик Филолая, Еврит должен был жить и работать примерно в конце V в. Как представляется, он попытался распространить на природные виды пифагорейскую доктрину, которая объясняла геометрические фигуры с помощью чисел, приравнивая линию к 2, треугольник к 3 и пирамиду к 4, потому что это минимальное число точек, требующихся, чтобы определить их структуру. Перенесение этой доктрины на физический мир выстраиванием физических элементов из правильных тел должно было способствовать укреплению мнения, что простым подсчетом граничных точек можно объяснить также органическую природу. Отсюда демонстрация Евритом «числа человека» с помощью

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

минимального количества точек, необходимого, чтобы гарантировать, что поверхность, образованная их соединением, представляет человека и ничто другое. Надо сказать, это несколько менее ребяческая процедура, чем та, за которую его иногда упрекали, а именно рисование картин камешками и утверждение, что таким образом он устанавливает число единиц-атомов, которые они в себе содержат. Эту процедуру разработал не Еврит, что доказывают слова Аристотеля, который объединял Еврита с теми, кто рассматривал числа как границы (ἄροι)¹. В то же самое время произвольный и субъективный характер этого метода (даже если допустить использование камешков разных цветов) показывает наивность, на которую были способны пифагорейцы даже в конце V или начале IV в., если речь шла о том, чтобы применить математические объяснения к физическому миру.

Аристотель очень редко упоминает отдельных пифагорейцев по имени. Это наводит на мысль, что демонстрация Евритом того, каким образом «вещи» могут быть числами, было для Аристотеля чем-то необычным. Сразу же после этого Аристотель упоминает альтернативное объяснение: что различия между свойствами, такими как белое, сладкое и горячее, можно приписать различным отношениям чисел. Он иллюстрирует это в той небрежной манере, какой он часто пользуется, когда ведет речь о таких нелепых, на его взгляд, представлениях: «...для плоти или кости сущность есть число в том смысле, что три части составляет огонь и две — земля»². Для пифагорейцев основное различие

¹ Интерпретация, представленная здесь, находится в согласии с таковой Д. Э. Рэйвена (см.: KR, 315). То, что те, о ком говорит Аристотель, действительно придерживались такого подхода, он поясняет в другом месте (см.: *Арист. Метаф.*, 1028b16 и 1090b5 (цитированная выше, с. 448)).

² Пер. А. Кубицкого. — Таков текст Росса. Вариант Йегера (οἷον σαρκὸς ἢ ὀστέου ἀριθμὸς ἢ δ' οὐσία οὕτω, τρία πῦρὸς γῆς δὲ

между разными видами тела заключалось в *harmonia* или *logos*, в которых элементы были смешаны. Сами элементы были собраны из математически определяемых фигур, и потому «вся Вселенная есть *harmonia* и число». Именно так был составлен *предел*. Его создает *kosmos*, и потому он представляет собой *благо*, но до тех пор пока элементы *не* смешаны в правильном математическом соотношении, нам приходится иметь дело с остатками хаоса, зла, уродства, болезни и т. п. Лучшее дошедшее до нас изложение этого мировоззрения можно найти в платоновском «Тимее». Нам нет нужды особо интересоваться претензиями к подобному взгляду на вещи, которые возникали у Аристотеля, — что число и отношение не одно и то же, что все может превратиться во что угодно другое¹, что благо, присутствующее в смеси, не имеет ничего общего с его существованием в строгой арифметической или геометрической пропорции: «В действительности медовый напиток, в котором смешаны три раза по три части, ничуть не более полезен для здоровья; напротив, он принесет больше пользы, если его приготовить вообще без числового отношения, но хорошо разбавленным». Эти слова только помогают нам сформировать мнение о том, что, вероятно, представляла собой эта доктрина. В сущности, перед нами точка зрения, которая была основополагающей для пифагореизма с самого его зарождения, да-

δύο) я нахожу трудным для перевода. Аристотель не соизволил пояснить, идет ли речь об отношении для плоти или для кости, но, поскольку в наши дни при обсуждении этого момента часто привлекают Эмпедокла, следует заметить, что формула для кости, которую дает последний, не такая как у Аристотеля, но составляет 4 части огня и по 2 части земли и воды (см. фр. 96).

¹ Рэйвен предполагает (P. and E. 162), что взаимное преобразование элементов на самом деле могло быть уже чертой пифагорейской теории. Эта идея приписывается пифагорейцам Александром Полигистором, который использует слова, имеющие, по мнению некоторых, привкус стоицизма: τὰ στοιχεῖα... ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλου (D. L., VIII, 25).

же если корреляция между элементами и правильными телами была более поздним изобретением.

Об одной пифагорейской космогонии, изложенной в более физических терминах, существует ряд ценных намеков у Аристотеля. К последним можно в какой-то мере прибавить данные более поздних писателей. Аристотель утверждает (Метафизика, 989b34), что пифагорейцы «...говорят о возникновении неба... и наблюдают за тем, что происходит с его частями»¹, путая физическую реальность с абстрактной, числовой. В других местах Аристотель говорит об этом процессе чуть больше.

Следующие отрывки относятся к делу:

(а) Метафизика, 1091a12: «Нелепо также допускать возникновение вечных вещей, а точнее, нечто невозможное. Допускают ли пифагорейцы возникновение или не допускают — на этот счет не может быть никаких сомнений: они ясно говорят, что, когда составила единица — то ли из плоскостей, то ли из поверхности, то ли из семени, то ли сами не знают из чего, — тотчас же стали вытягиваться ближайшие части безграничного и ограничиваться границей. Но поскольку они занимаются космогонией и хотят говорить языком физики, то правильно будет отнести рассмотрение их учения к компетенции физики и оставить его за рамками настоящего исследования: мы исследуем начала неподвижных вещей...»²

(б) Физика, 203аb: «Но только пифагорейцы [в отличие от Платона] полагают бесконечное началом в чувственных вещах (ибо они не отделяют число от вещей), а также утверждают, что и вне неба имеется бесконечное»³.

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Пер. А. Лебедева с изменениями.

³ Пер. А. Лебедева. Или: «Бесконечное есть то, что за пределами неба». τὸ πρὸς τὸν οὐρανόν, F, Simpl.; его сохраняют Картерон и Уикстид и Корнфорд.



(в) Метафизика, 1092a32. Здесь, по ходу рассмотрения (и отвержения) ряда способов, которыми число может мыслиться как порождаемое из первоначал, Аристотель говорит: «А может быть, число происходит так, как из семени? Но невозможно, чтобы от неделимого что-то отделилось»¹.

(г) К упоминаниям семени в двух отрывках, из приведенных выше, можно добавить слова Теона Смирнского (р. 97 Hiller). Перечисляя различные толкования пифагорейской тетрактиды, Теон говорит: «Шестая тетрактида — порядок порождения. Семья — аналог единицы и точки, длина — двойки и линии, ширина — тройки и поверхности, толщина — четверки и тела»².

(д) Аристотель. Физика, 213b22 (по ходу общего обсуждения мнений его предшественников по теме пустоты): «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее в себя пустоту³, которая разграничивает природные вещи, как если бы пустота служила для отделения и различения смежных предметов. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу»⁴.

(е) Симпликий в своем комментарии (651. 26) перефразирует этот пассаж из «Физики» так: «Пифагорейцы говорили, что пустота втягивается в космос, как если бы он вдыхал некую пневму из того, что окружает его извне».

(ж) В качестве пояснения того же самого отрывка Стобей цитирует из утерянного трактата о пифагореизме, написанного самим Аристотелем (Стобей. Эклоги, I, 18, 1с (DK, I, 460, 3)): «В первой книге „О философии Пифагора“ он пишет, что небо (Вселенная) одно и что оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами» (фр. 201 Rose).

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Пер. А. Щетникова.

³ Я следую Россу, сохраняя рукописный вариант $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}$ $\tau\epsilon$ Дильса и другие исправления представляются излишними, равно как не основанными на каком-либо авторитетном источнике (ибо «fort. E» в *apparatus critici* не значит ничего; см. примечание Росса *ad loc.*).

⁴ Пер. П. Попова.

(з) *Аэтий*, II, 9, 1 (Дох. 338): «Последователи Пифагора полагали, что вне космоса находится пустота, в которую и из которой космос дышит».

Первичные элементы мироздания — числа. Они, как мы знаем, сами состоят из первоэлементов — предела и беспредельного, нечетного и четного, — но с точки зрения космогонии «в начале было Одно». «Монады, по их мнению, имеют пространственную величину, — сетует Аристотель в другом месте (Метафизика, 1080b19), — но как возникла величина у первой единицы, это, по-видимому, вызывает затруднения у них»¹. Объяснения пифагорейцев не удовлетворяют его, но маловероятно, что он сам выдумал те из них, которые упоминает и отвергает. По одному предположению, первая единица была образована из плоскостей; в этом случае она должна была быть телом, и, по меньшей мере, столь же сложным, как пирамида. В соответствии с пифагорейскими принципами здесь можно было ожидать число 4, а не 1, и Теон, возможно, более прав, уравнивая ее с точкой. Аристотель рассуждает явно небрежно, но и сами пифагорейцы крайне произвольны и непоследовательны в своем уравнивании сущностей с определенными числами². В какой-то период единицу, несомненно, приравнивали к простейшему элементарному телу, то есть к пирамиде, или единице-атому огня.

Следующее предположение, известное Аристотелю, представляет интерес. Первая единица состояла из семени, семени мира, подобного *gonimon*, приписываемому Анаксимандру. То, что следует из пассажа (а) выше, а также то, что сказано о числе в (б) и других местах, показывает, что единица одновременно воспринималась и как число, и как ядро физического мира. Старую поэтическую аналогию с миром и живым су-

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Ср. ниже, с. 513.



ществом можно проследить от антропоморфного Урана Гесиода через философов-досократиков и вплоть до «Тимея» Платона и живых звезд Аристотеля. В данном случае это напоминает о религиозной стороне пифагореизма и вере в родство всего живого. Эту идею очень хорошо передал Секст в утверждении, которое, как признавали Корнфорд и Делятт, сохранило дух раннего пифагореизма: «Последователи Пифагора и Эмпедокла и большинство итальянских философов утверждают, что у нас есть некая общность не только друг с другом и с богами, но даже и с неразумными животными. Ведь существует одно дыхание, пронизывающее весь мир наподобие души и соединяющее нас с ними»¹. Нет ничего естественнее того, что мир, подобно другим живым существам, произрастает из семени. Образование космоса рассматривалось как наложение Предела на Беспредельное, но равным образом и как оплодотворение женственной материи формообразующим мужским семенем. В связи с этим можно обратить внимание на постановку в один ряд в таблице противоположностей мужского и предела и женского и беспредельного².

Как единица-семя была посеяна в Беспредельное, мы знаем не больше Аристотеля. Оказавшись там, это семя возросло, втягивая окружающее Беспредельное в себя и усваивая его, то есть подчиняя его пределу и придавая ему числовую структуру. Физическая сторона этого процесса (который с математической точки зрения представляет собой порождение числовых рядов) напоминает дыхание, поскольку Беспредельное зовется *рнеита*, а также *кепон* (пустота). В качестве первого действия новорожденной вселенной это походит на рождение животного, как оно описано у пифагорейца

¹ Секст Эмпирик. Против математиков, IX, 127, пер. А. Лосева с изменениями. Ср. выше, с. 362.

² См. выше, с. 428. См.: Cornford. P. and P. 19f., где говорится о важности образов отца, матери и семени в ранней философии.

Филолая¹. Семя и matka горячи, и потому таково же все тело новорожденного существа. Поэтому «Сразу же после рождение животное втягивает наружный воздух, который холоден, а затем снова возвращает его вовне, словно долг»². Это делается для того, «чтобы наши тела, которые теплее его [«наружного воздуха»], им охладились»³. Эта параллель, по всей видимости, распространяется и на жар, так как единица-семя мира воображалась как огонь (см. ниже, с. 479). Поэтому в космогонии одной из целей дыхания новорожденного космоса также было охладить этот огонь, чтобы породить другие элементы; но об этом источники ничего не говорят.

В своих деталях космогония, которую мы сейчас рассматриваем, была, возможно, более примитивной, чем космогония Филолая, хотя последняя в своих истоках, несомненно, в достаточной степени напоминала первую, о чем говорит эта же параллель с его взглядами о рождении животного. Некоторые характерные черты излагаемой концепции, по-видимому, восходят скорее к началу, чем к концу V в., таким образом, определенно приближая нас ко времени жизни Пифагора. Неспособность ранних натурфилософов отделить пустоту от некоторого вида материальной субстанции послужила одной из причин их уязвимости для уничтожающей критики со стороны Парменида, который утверждал, что пространство, или пустота, «не есть то, что существует», то есть ее не существует, и что без нее не может быть движения. Атомисты были первыми, кто провел чет-

¹ DK 44 A 27. Это описание сохранилось в выдержках из медицинской доксографии ученика Аристотеля Менона, которая дошла до нас в папирусе Anon. Londinensis (изд. Diels, Berlin, 1893, Jones W. H. S. Cambridge, 1947). См. кол. 18. 8 сл.

² Пер. А. Лебедева.

³ τῆ ἐλεισάμῳ τοῦ πνεύματος ὀλμῆ. Ср. язык Аристотеля, фр. 201: ἐλεισάμεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀλείρου χρόνον καὶ πνοὴν καὶ τὸ μὲνόν, и «Метафизика», 1091a17: εὐθὺς (как выше «сразу же после рождения») τὰ ἐγγύστα τοῦ ἀλείρου ὅτι εἴλημετο... ὑπὸ τοῦ πέρματος.

кое различие между телом и пространством. Эмпедокл, фактически, повторил аргументы Парменида против существования пустого пространства (фр. 14); но идеи «бесконечного воздуха», окружающего вселенную, едва ли можно было придерживаться после того, как Эмпедокл выступил с учением, что воздух — всего лишь один из четырех элементов, относящихся к одному и тому же уровню бытия, и даже не является среди этих четырех элементов самым удаленным от центра (им был огонь — фр. 38, 4). Пифагорейская концепция, о которой мы ведем здесь речь, ближе к взглядам Анаксимандра и Анаксимена, ведь оба они принимали безграничное основное вещество, из которого, посредством его дифференциации на определенной стадии, возникает космос. Для Анаксимена таким веществом был воздух, или дыхание, который не только окружал вселенную, но и давал ей жизнь. Своеобразие Пифагора заключалось не в этом, а в его концепции математического упорядочения хаотической массы бесформенной материи, что означало для него не столько наложение на нее числового порядка, сколько превращение ее в числа. Числа (как видно из слов Аристотеля в приведенном ранее пассаже из «Физики») телесно протяженны, и пустота отделяет их друг от друга. То, что отделяет вещи друг от друга, должно быть *чем-то*, а единственная мыслимая до сих пор форма существования — это телесная субстанция; поэтому она мыслилась как особо тонкая форма материи. Безграничный, вездесущий и живой воздух был, конечно же, скорее молчаливо принимаемым наследием прошлого, чем сознательно отстаиваемой идеей.

Аристотель в отрывке (d) и Симпликий в своем комментарии к нему (e), по-видимому, ясно говорят, что рассматриваемые пифагорейцы ставили знак равенства между пустотой, воздухом и Беспредельным. Многие исследователи, тем не менее, высказывали сомнения по этому поводу, частично из-за некритичного

принятия современных исправлений аристотелевского текста, а частично на основании того, что эта идея была бы несовместима с цитатой из утерянного трактата Аристотеля (пассаж ж)¹. С лингвистической точки зрения проблемы не существует. Повторяющееся *καί* в греческом языке может служить для соединения различных описаний одного и того же. Но можем ли мы действительно сказать, что пустота и воздух не только тождественны друг другу, но что они также тождественны времени? Да, ибо для пифагорейцев время (или, строго говоря, «сырье», из которого создается время) было лишь другим аспектом беспредельного. Как физическая материя оно было тем, чем питался и на чем рос новорожденный космос; как пространство, или протяженность, оно было тем, чему можно было придать математическую форму; но у него был также временной аспект, как и у всего, что включал в себя *apeiron*. Вплоть до середины V в. разнообразные значения слова «беспредельное», или «бесконечное», не различались, и пифагорейцы были не первыми, кто начал проводить между ними различие. Считалось, что, как простая протяженность или хаотическое движение, беспредельное должно быть воспринято космосом и ограничено, то есть разделено на ночи, дни, месяцы и годы, которые с точки зрения греков единственно заслуживали назва-

¹ Ср.: Рэйвен. P. and E. 49: «Никто не отважится утверждать, что время, отношение которого к беспредельному было явно тем же самым, что и отношение пустоты, действительно отождествлялось с ней». Надо сказать, что Корнфорд в своем переводе (P. and E., p. 21: «время и воздух, или пустота»), видимо, принимает это как нечто само собой разумеющееся, но поскольку Рэйвен нигде не касается вопроса пифагорейской концепции времени, его категоричное отрицание также требует доказательства.

Интересно, что Алкмеон Кротонский, который, согласно древнему преданию, был связан с пифагорейцами и в любом случае являлся современником и согражданином самых ранних из них, в своем объяснении слуха отождествлял *κενόν* с *ἤψ* (Beare. Gk. Theories of Elem. Cognition, 93f.).

ния *chronos* (время) и которые были невообразимы без упорядоченных и периодически повторяющихся движений Солнца, Луны и звезд¹.

Очевидно (и пассажи, которые мы будем рассматривать, это подтвердят), что рост космоса происходил от центра к периферии. Когда же мы переходим от космогонии к космологии, то есть структуре сформировавшейся Вселенной, то также находим, что в учении пифагорейцев центр был занят огнем. Итак, с физической точки зрения единица-семя обладала природой огня, и мы можем понять, что имелось в виду в коротком доксографическом утверждении у Аэтия, что «Пифагор выводил мир из огня и пятого элемента». Активным, или формирующим элементом была огненная единица²; живой материал, которым она питалась, пифагорейцы отождествляли с воздухом, или дыханием, но в действительности он был той субстанцией, которая в представлениях большинства досократиков охватывала и возвращала мир (τὸ περιέχον) и что более поздние космологи выделяли как отдельный пятый элемент (см. выше, с. 464).

Пифагорейцы, по всей вероятности, считали, что, однажды появившись, космос существует вечно. У нас нет прямых указаний на это, но Целлер был прав, выводя это из доктрины точного повторения истории, которую Евдем в сохраненной Симпликием цитате из третьей книги своей «Физики» называет пифагорейской³. Она приводится, чтобы проиллюстрировать различие

¹ Поскольку читателю, возможно, эта идея незнакома, я более подробно разбираю ее в приложении (см. ниже, с. 561).

² См. замечание Симпликия, что, согласно «более подлинной» пифагорейской доктрине, огонь находился в центре как «демиургическая сила» (δεμιουργικὴν δύναμιν — In de Cael., 512. 9 сл., цит. ниже, на с. 492). Дальнейшее рассмотрение см.: Burnet. EGP, 109.

³ ZN, I, 550, которому следует Корнфорд (P. and P. 18). См. Eud. ap. Simpl., In Phys., 732. 26 (фр. 88 Верли).

между простым повторением конкретных явлений, например смены весны на лето, и повторением текущих индивидуальных событий. Вот эта фраза: «А если поверить пифагорейцам, что-де повторится снова то же самое нумерически, то и я буду рассказывать вам с палочкой в руках, и вы будете сидеть вот так, и все остальное будет точно таким же, и в таком случае логично считать, что повторится то же самое время»¹. Порфирий также, в кратком перечне догм, которые, по его мнению, можно с уверенностью возводить к самому Пифагору (возможно, этот список позаимствован у Дикеарха — см. выше, с. 342), называет убеждение, что «прошлые события периодически повторяются, и ничто не ново в абсолютном смысле».

Тейлор (Комментарий к «Тимею», 87) ошибочно связал эту идею с теорией поочередного возникновения и уничтожения мира, являвшейся характерной чертой ионийцев. Пояснение Евдема включает в себя ссылку на переселение душ, и в целом доктрина вечно-го повторения истории (общая для греческой мысли) связана с идеей неразрушимости мира². Пифагорейцы, без сомнения, были в числе тех, кого Аристотель порицал за представление, что мир мог иметь начало, но не иметь конца (О небе, 279b12), и пифагорейская идея циклического повторения истории естественным образом согласуется с концепцией Великого, или Совершенного, Года. Так назывался период (продолжительность которого по-разному оценивалась в древности), необходимый для того, чтобы Солнце, Луна и планеты вновь достигли тех же самых положений по отношению друг

¹ Пер. А. Лебедева.

² См.: Guthrie. In the Beginning, 63ff. — У теории *retour éternel* были свои приверженцы и в более поздние времена. М. Чапек (J. Philos. 1960, 289–296) пишет, что ее можно найти у Ницше, Пуанкаре и Ч. С. Пирса, и показывает, что ее сделали неактуальной только самые последние открытия в физике.

к другу, которые они занимают в данный момент. Платон дает определение этому в самом пифагорейском из своих диалогов, «Тимее» (39D), и особую версию этой идеи позже приписали Филолаю¹.

2.4. Космология

Самой примечательной чертой пифагорейской космологии, как о ней свидетельствует Аристотель, является то, что она удаляет Землю из центра Вселенной и делает ее планетой, вращающейся вокруг центра, подобно другим. Эта идея не имела параллелей в доплатоновской мысли и требовала смелого полета научного воображения, который оказался не по силам самому Платону. Однако она не была предтечей гелиоцентрической теории, даже если признать правоту Бёрнета, который сказал, что «отождествление центрального огня с Солнцем было частностью по сравнению» с представлением о Земле как о планете, вращающейся по своей орбите. Пифагорейцы считали, что центр всего мироздания занят «огнем», которого мы не видим, потому что сторона Земли, на которой мы живем, скрыта от него. Та же система включает в себя, помимо Солнца, Луны и других известных планет, Противоземлю, невидимую для нас по той же причине. В дошедших до нас трудах

¹ Это сделал Цензорин (DK 44 A 22). Хотя нам ничего не говорят, на каком основании делались эти вычисления, это не может быть полным Великим Годом, описанным выше, поскольку здесь рассматриваемый период составляет всего лишь 59 лет с 21 вставным месяцем. Хотя древние астрономы по-разному оценивали продолжительность Великого Года, о котором говорит Платон, платоновский Великий Год был отрезком времени длиной в 10 000 и более лет. Также существовал короткий цикл, всего в восемь лет, соотносящий только солнечные и лунные года. См. ниже, с. 745 и *Guthrie. In the Beginning*, 64f. и 134, п. 2.

О связи Великого Года с точным повторением событий в земной истории см.: *Van der Waerden B. L. Hermes*, 1952, 129ff.

Аристотель не объясняет отношение Солнца как источника тепла и света к центральному огню, но, согласно более поздним источникам, оно заключалось в отражении, подобном отражению солнечного света Луной.

Такова пифагорейская космология в самых общих чертах. Вначале я приведу чисто описательные пассажи, а затем (с. 488) рассмотрю, что Аристотель и другие говорили о причинах, побудивших пифагорейцев принять такие взгляды, и любые другие вопросы, которые могут возникнуть в связи с обсуждаемой темой.

(а) Аристотель. О небе, 293a17: «Относительно ее (Земли) положения мнения расходятся. Большинство считает, что она находится в центре, — таковы все, кто признает Вселенную конечной. Итальянские же философы, известные под именем пифагорейцев, держатся противоположного взгляда: в центре, утверждают они, находится огонь, а Земля — одна из звезд — движется по кругу вокруг центра, вызывая смену дня и ночи. Сверх того они постулируют еще одну землю, противоположную нашей, Противоземлю, как они ее называют, не ища теорий и объяснений, сообразных с наблюдаемыми фактами, а притягивая за уши наблюдаемые факты и пытаясь их подогнать под какие-то свои теории и воззрения»¹.

(б) О небе, 293b15: «Таково мнение некоторых относительно местоположения Земли. И относительно ее покоя и движения мнения расходятся точно так же, ибо здесь также нет всеобщего единообразия во взглядах и те, кто отрицает, что Земля находится в центре, утверждают, что она движется по кругу вокруг центра, и причем не только Земля, но и Противоземля, как мы сказали выше. Некоторым даже представляется возможным, что вокруг центра движется несколько таких тел, невидимых нам потому, что их заслоняет Земля. Этим, по их словам, и объясняется то, что затмения Луны происходят чаще, чем затмения Солнца: Луну загораживает не одна только Земля, но и каждое из этих движущихся тел»².

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Пер. А. Лебедева. — Аристотель не говорит, кто те «некоторые», кто объясняет большую частоту лунных затмений, изо-



(в) *Аэтий*, II, 29, 4 (версия Стобея, DK 58 В 36): (О лунных затмениях) «Некоторые из пифагорейцев, по сообщению Аристотеля и утверждению Филиппа Опунтского, полагают, что они происходят в результате отражения света и загораживания ее то Землей, то Противоземлей»¹.

(г) Симпликий в своем комментарии к трактату «О небе» (511. 25) дает несколько более полное описание, взятое из утерянного труда Аристотеля о пифагорейцах, но это мало что добавляет. Противоземля, говорит Симпликий, называется так, потому что она расположена напротив нашей Земли. Противоземля находится ближе всего к центральному огню, Земля на втором месте от него, а Луна — на третьем. Земля в своем вращении вокруг центра создает ночь и день «в зависимости от своего положения относительно Солнца».

Ряд более поздних отрывков² связывает эту систему с именем пифагорейца Филолая.

(д) *Аэтий*, III, 11, 3 (DK 44 А 17): «Пифагореец Филолай: в центре — огонь (так как он очаг Вселенной), на втором месте — Противоземля, на третьем — обитаемая Земля, расположенная и обращающаяся против Противоземли, поэтому здешние жители не видят тамошних».

(е) *Аэтий*, III, 13, 1 — 2 (DK 44 А 21): «В отличие от остальных, полагающих, что Земля неподвижна, пифагореец Филолай полагает, что она круговращается вокруг огня по наклонной орбите таким же образом, как Солнце и Луна».

бретая ряд дополнительных небесных тел, вращающихся вокруг центра, но, согласно Симпликию (515. 25), Александр Афродисийский отождествляет их с пифагорейцами. Мы можем предположить, что Александр знал об этом, особенно учитывая то, что его объяснение, видимо, следует рассматривать в связи с идеей Земли как планеты, которая, насколько нам известно, не получила распространения за пределами пифагорейской школы. Возможно, Александр черпал информацию из труда самого Аристотеля о пифагорейцах.

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

(ж) *Аэтий*, II, 7, 7 (DK 44 A 16) (О порядке космоса): «Филолай посредине, в центре космоса, помещает огонь, который он называет очагом (Гестией) Вселенной, домом Зевса, Матерью богов, алтарем, связью и мерой природы. Кроме того, он принимает и другой огонь, расположенный выше всего и служащий Объемлющим. Первый по природе — центральный огонь, вокруг него кружатся в хороводе десять божественных тел: небо и планеты¹, за ними — Солнце, под ним — Луна, под ней — Земля, под ней — Противоземля (Антихтон), а после них всех — огонь очага, занимающий центральное положение. Самую верхнюю часть Объемлющего, в которой — беспримесная чистота элементов, он называет Олимпом; пространство под сферой Олимпа, в котором расположены пять планет вместе с Солнцем и Луной, — Космосом, а расположенную под ними подлунную и околоземную часть, в которой находится мир переменчивого рождения, — Небом («*ouranos*»)².

(з) *Аэтий*, II, 20, 12 (DK 44 A 19) (О природе Солнца): «Согласно пифагорейцу Филолаю, Солнце стекловидно, оно отражает огонь, находящийся в космосе, и просеивает к нам свет и тепло, так что в известном смысле оказывается два Солнца: находящееся на небе огненное и возникающее в результате его зеркального отражения

¹ К сожалению, существуют определенные разногласия по поводу того, как нужно читать рукопись здесь. Дильс (Dox. 337) печатает οὐρανὸν ἴτε πλανήτας, чтение F, отметив, что C опускает τε. Он полагает, что эти, по меньшей мере отчасти неправильные, тексты могут скрывать упоминание пяти планет (τοὺς ἕξι πλανήτας), о которых говорится немного ниже, и отмечает, что в терминологии Филолая, как она представлена здесь, οὐρανός относится не к самым удаленным от центра небесам неподвижных звезд, но к подлунному миру. Вместе с тем, если тел, упомянутых здесь, в общей сложности десять, упоминание о неподвижных звездах представляется необходимым, так что лучше допустить (вместе с Целлером), что доксограф использует слово οὐρανός так, как было для него наиболее естественно.

² Когда автор «Послезакония» пишет εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, λεγέτω (977B), то, похоже, демонстрирует знание того, что подобные различия уже проводились, и протестует против такой педантичности.



огнеподобное, если только не посчитать третьим свет, отражаемый от зеркала к нам путем преломления»¹.

(и) *Аэтий*, II, 30, 1 (DK 44 A 20): «Некоторые из пифагорейцев, в том числе Филолай, полагают, что Луна кажется землеобразной потому, что она, как и наша Земля, населена животными и растениями, но только более крупными и более красивыми: живущие на Луне животные в пятнадцать раз больше земных и совершенно не выделяют экскрементов. Столько же длится и день».

Процитированные источники представляют нам единую связную систему, которую они либо представляют анонимно, либо приписывают Филолаю. В центре находится огонь, а наша Земля движется по второй орбите от центра, по ближайшей к ней вращается Противоземля. Вслед за Землей идут Луна, Солнце, пять планет и, наконец, сфера неподвижных звезд, которая образует предел всему и огненна, как и центр. Известно, что Луна заимствует свой свет, а благодаря тому, что воображаемый центральный огонь становится основным источником света, свет Солнца также становится производным². Лунные затмения уже объяснялись тенью Земли, хотя предполагалось, что иногда лунный свет

¹ Т. е. используя слово «солнце» в смысле «солнечный свет», как когда мы говорим «сидеть на солнце». Особенности греческого языка также позволяли это. Бёрнет справедливо отмечает, что это не часть доктрины, но лишь придирчивая критика со стороны Феофраста, к которому восходит это сообщение. См. также ZN, прим. на с. 371.

² Фразы τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ и τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες следует относить к центральному огню (Burnet. EGP, 298, n. 1), несмотря на сомнения, которые высказывает Хит (Aristarchus, 116f.). Использование слова διηθοῦντα у Аэтия (II, 20, 12), а также ἑσπυροειδέες, возможно, подразумевает, что Солнце описывается одновременно и как вид зажигательного стекла, через которое проходят солнечные лучи, и как отражающее зеркало. Что говорил сам Филолай, едва ли можно выяснить с определенностью, но, если Солнце получало тепло и свет от центрального огня, а не от окружающих небес, я полагаю, что Филолай мог иметь в виду только отражение.

становится недоступен по вине Противоземли или даже (по мнению некоторых) одной из нескольких неизвестных планет. Луна состоит из субстанции, подобной земной, и на ней существуют живые существа, но более крупные, сильные и красивые¹. Это, без сомнения, вызвано ее расположением у границы подлунного региона. Размещение огня в центре, а также по окружности является нововведением пифагорейцев, но в остальных отношениях эта система следует распространенному в то время религиозно-философскому представлению, что, чем «выше» мы поднимаемся в сферической Вселенной, тем «чище», а потому ближе к божественному и свободнее от изменений и разрушения становятся субстанции, которые мы встречаем.

У милетцев и Гераклита были крайне фантастические идеи по поводу лунных затмений. Отдельные заявления от имени Фалеса и Анаксимена, встречающиеся у поздних писателей, не могут устоять перед свидетельством, что вплоть до времени Анаксагора и Эмпедокла никто (за сомнительным исключением жившего почти в одно время с ними Парменида) не знал, что Луна получает свет от Солнца. Это открытие принадлежит, по-

¹ Это утверждение, приписываемое Филолаю, имеет любопытную прямую параллель в отрывке, цитируемом Афинеем (II, 50, 57f., см. DK, 404, n.) из Геродора из Гераклеи, что «лунные женщины кладут яйца, а тамошние младенцы в пятнадцать раз крупней наших». Филолай и Геродор, по всей вероятности, были современниками, и было бы интересно узнать, заимствовал кто-либо из них это представление у своего коллеги или оба опирались на некий более ранний источник. Не существует другого столь же раннего свидетельства веры в обитаемую Луну. Согласно Диогену Лаэртскому, Анаксагор говорил, что на Луне есть «жилища» (οἰκῆσεις), но об этом см.: *Guthrie. Orph. and Gk. Rel.* 247, n. 10.

Идея, что лунные животные в пятнадцать раз сильнее земных, была, несомненно, также связана в умах ее сторонников с лунным днем длиной в пятнадцать земных, о чем см.: *Heath. Aristarchus*, 118f.



видимому, Анаксагору¹, хотя он, подобно пифагорейцам, которых мы обсуждаем, придерживался весьма примитивного представления Анаксимена (см. выше, с. 267) о «земноподобных телах», вращающихся вместе со звездами, видя в них возможную частичную причину лунных затмений. Та же самая истина была известна Эмпедоклу (фр. 42), который также выдвинул странную теорию о Солнце. Она, возможно, помогла пифагорейцам сформировать их собственные представления (Аэтий, II, 20, 13, DK A 56; ср. A 30). К сожалению, у нас нет подлинных цитат из его поэмы, и некоторые моменты остаются неясными; но Эмпедокл говорил, что существует два Солнца, потому что Солнце, которое мы знаем, является отражением огня, наполняющего другое полушарие Вселенной. Хотя эта теория не тождественна пифагорейской, она содержит положения, что существует два Солнца, и наше получает свет и тепло посредством отражения. Тем более странно, что пифагорейцы, видимо, предпочли это объяснение другим, хотя определенности в этом вопросе нет.

Все вышесказанное служит достаточным свидетельством того, что космологию, которую Аристотель приписывал пифагорейцам, а более поздние писатели — конкретно Филолаю, разрабатывали философы, уже знакомые с работами Анаксагора и Эмпедокла, то есть жившие во второй половине V в. Она вполне могла быть частью той же самой системы, которая связывала строение физических элементов с правильными математическими телами, и не существует причины, по которой это учение в целом нельзя считать плодом творчества самого Филолая^{2*}.

¹ Правда, чтобы достичь полной определенности в этом вопросе, необходимо тщательно взвесить все свидетельства, но слова Платона в «Кратиле» (409A) можно считать решающими. См.: Heath. Aristarchus, 78f., 75f.

² Ван дер Варден (Astron. d. Pyth. 53ff.) предпочитает считать «Филолаеву» систему постплатоновской. Он утверждает

Каковы же были мотивы и доводы, которые привели к принятию столь примечательной схемы? Возвращаемся к нашим источникам. Некоторые из следующих пассажей¹ являются прямым продолжением уже цитированных описаний.

(а) *Аристотель*. О небе, 293b1: «Но вернемся к пифагорейцам. Исходя из того, что самая важная часть Вселенной должна быть надежнее всего защищена, а таковой является центр, они называют огонь, занимающий это место, „Острогом Зевса“...».

Аристотель высмеивает эту идею, отмечая, что математический центр чего-либо не обязательно является самой важной частью этого (строка 8):

«По этой-то причине им нет никакой нужды беспокоиться о Вселенной и укреплять ее математический центр „острогом“, но следует искать тот центр — что он собой представляет, и где поместила его природа».

(б) *Симпликий*. In De Caelo, 512. 12 (комментарий к приведенному выше пассажи Аристотеля): «...Одни (из

ет, что (а) считать вращение небес только кажущимся («Der Fixsternhimmel steht nämlich nahezu still») — «очень смелая идея», которая может возникнуть только после развитой и тщательно разработанной геоцентрической астрономии в духе «Тимея»; (б) в «Федоне» Платон изображает Филолая как «странствующего пророка», но не астронома, и как человека, чья речь нарочито неясна (скорее, это подразумевает, что Симмий и Кебет не были его самыми блестящими учениками и нет причины, по которой Филолай не мог бы, подобно Пифагору, сочетать астрономический и математический гений с мистическими взглядами о душе. Именно о них, а не об астрономии, говорится в пассаже из «Федона»); (в) фрагменты Филолая (которые могут быть, а могут и не быть подлинными) указывают на посредственный и запутанный ум. Ни один из этих аргументов не принуждает нас отрицать возможность того, что Филолаю пришла в голову блестящая и смелая идея, а его мотивы указывают как раз на ту смесь интеллектуальной интуиции и религиозного мистицизма, которую только и можно ожидать от пифагорейца.

¹ Пер. А. Лебедева.

пифагорейцев) называют его башней Зевса, как Аристотель сам сообщает в „Пифагорейских мнениях“, другие — острогом Зевса, как он говорит в данном пассаже, третьи — престолом Зевса, как сообщают другие».

Аристотель. *Метафизика*, 986a3 = 44 A 4 (после утверждения, что пифагорейцы считали элементы числа элементами всего, а всю Вселенную — *harmonia* и числом):

(в) «И какие только соответствия между числами и гармониями, с одной стороны, и процессами и частями Вселенной — с другой, они могли показать, те они выводили (из своих посылок) и подгоняли. Если же где-нибудь чего-нибудь не хватало, то они из кожи вон лезли, чтобы их теория была связной от начала до конца. Я имею в виду, например, вот что: раз декада считается совершенным числом, заключающим в себе всю природу чисел, то и движущихся по небу тел они полагают десять, но так как видимых — только девять, то они на этом основании постулируют десятое — Противоземлю».

(2) Александр комментирует этот пассаж так (р. 50 Hayduck): «...например, считая совершенным числом декаду, но наблюдая в опыте только девять вращающихся сфер, семь — планетных, восьмую — неподвижных звезд, девятую — Землю (а они и ее считали движущейся вокруг неподвижного Очага, что на их языке означает огонь), они сами добавили в теории некую Противоземлю, которая, как они полагали, движется с противоположной от Земли стороны и потому не видна наземным наблюдателям. Подробнее [Аристотель] говорит об этом в трактате „О небе“ и в „Мнениях пифагорейцев“»¹.

По поводу критических замечаний, что Противоземля была изобретена, чтобы довести количество вращающихся тел до десяти, Бёрнет говорит, что это «просто острота, а на самом деле Аристотель знал настоящую причину». Такого же мнения придерживался Хит. Истинной причиной введения Противоземли, говорят

¹ Пер. А. Лебедева.

они, была необходимость объяснить лунные затмения. Если, однако, вплоть до этого пункта имеющиеся у нас сведения о пифагореизме были хотя бы приблизительно верны, они показывают, что в уме Пифагора и его последователей сохранение математической *harmonia* всегда должно было занимать первое место¹. Не следует забывать и то, что пифагорейская наука преследовала религиозную цель: познать совершенный *kosmos* мира, чтобы воспроизвести его в своей собственной душе. Это подтверждается религиозными терминами, которые пифагорейцы щедро использовали для обозначения центрального огня, и ведет к заключению, что все аргументы, приписываемые пифагорейцам, действительно обладали важностью для них. В таком случае причины появления космологической системы, постулировавшей центральный огонь, Землю как планету и Противоземлю, были тройственными: (1) число вращающихся тел должно показывать совершенство декады; (2) к огню относились с религиозным почитанием и потому ставили его на центральное место, удостаивая такими эпитетами, как «престол Зевса» и т. п.; (3) система могла подкрепляться ссылкой на явления, которые можно было предложить в качестве объяснения затмений.

Тот факт, что пифагорейцы руководствовались прежде всего религиозными мотивами, не отменяет научного характера большей части их мысли. Например, они пытались ответить на возражение, что, если бы Земля была отдалена от центра, то фактически невозможно было бы объяснить такое явление, как вращение небес, как мы их наблюдаем. Об этом свидетельствует сам критик пифагорейцев Аристотель, в продолжении

¹ Можно вспомнить, что среди значений слова *harmonia* видное место занимала «октава», что для пифагорейцев она состояла из первых четырех целых чисел, чья сумма равна десяти и что в связи с этим декада (в форме тетрактиды) приобретала величайшее значение как религиозный символ.

уже цитированного отрывка из трактата «О небе» (см. выше, с. 482), в 293b25:

Поскольку Земля в любом случае не центр, но отстоит от него на целое земное полушарие, то, по их мнению, когда мы живем не в центре, наблюдаемые явления вполне могут происходить точно так же, как если бы Земля находилась в центре: ведь и так совершенно не заметно, что мы удалены от центра на половину диаметра Земли¹.

Мы видели уже, что «Филолаева» система не могла сложиться до времени Эмпедокла и, скорее всего, принадлежит самому Филолаю. Можно спросить, существуют ли в наших источниках следы более ранней системы, которая могла принадлежать Пифагору или его непосредственным последователям? Естественно ожидать, что такая схема должна быть геоцентрической, и в «Пифагорейских записках», вкратце изложенных Александром Полигистором, мы читаем²:

...И [пифагорейцы говорят, что] из них [четырёх элементов] рождается космос — живой, наделенный сознанием, шарообразный, содержащий в середине Землю, тоже шарообразную и населенную со всех сторон. Есть и антиподы, и что для нас наверху, то для них внизу³.

Особенности излагаемой Александром доктрины датировать трудно, но можно предположить, что геоцентрическая система возникла раньше, чем та, в которой Земля становится планетой, — не обязательно потому, что с точки зрения наших современных взглядов первая система является «более примитивной», или «менее сложной» (подобный критерий может оказаться рискованным), но, скорее, из-за того, что первая

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Диоген Лаэртский, VIII, 25. По поводу этих *ὑπομνήματα* см. выше, с. 364.

³ Пер. А. Лебедева.

система соответствует тому, что мы знаем из истории ранней греческой мысли. Для Анаксимандра Земля, несомненно, покоилась в центре сферической Вселенной, и невозможно допустить, что Фалес, равно как и Анаксимен, Гераклит, Парменид или Эмпедокл считали Землю планетой. Если мы обратимся к аристотелевскому трактату «О небе» (книга II, глава 13), у нас не останется сомнений, что представление о Вселенной как о геоцентрической было всеобщим вплоть до того, как была обнародована система Филолая.

Конечно, это не означает, что система Филолая заменила геоцентрическую, даже в рамках пифагореизма. Идея Земли как планеты была кратковременным отклонением, и традиция прочно связывает ее с именем Филолая¹. (Нежелание самого Аристотеля упоминать Филолая согласуется с его идиосинক্রазией, которую можно наблюдать и в других местах его работ.) Евдокс, Гераклид Понтийский и сам Аристотель решительно помещали Землю назад в центр, где она и пребывала, пока Аристарх не предложил гелиоцентрическую теорию. Таким образом, не вызывает сомнения, что Александр говорит о пифагорейской системе, которая все еще имела хождение в IV в.

Не существует других прямых упоминаний геоцентрического взгляда пифагорейцев, но весьма вероятно, что некоторые пассажи говорят о нем. Симпликий, после своего объяснения аристотелевского текста, описывающего вращение Земли вокруг центрального огня, продолжает (In De Caelo, 512. 9):

Те из пифагорейцев, кто высказал на этот счет более аутентичные взгляды, называют центральным огнем демиургическую силу, которая животворит всю Землю из центра и нагревает ее остывшую часть. Поэтому одни называют его башней Зевса, как Аристотель сам сообщает

¹ О сомнительном исключении в лице призрачного Гикета из Сиракуз см. ниже, с. 547.



в «Пифагорейских мнениях», другие — острогом Зевса, как он говорит в данном пассаже, третьи — престолом Зевса, как сообщают другие. Светилом же они называли¹ Землю в том смысле, что она тоже орудие времени, она причина дней и ночей; день она порождает, когда освещается со стороны, обращенной к Солнцу, а ночь — отбрасывая коническую тень. «Противоземлей», равно как «небесной Землей», пифагорейцы называли Луну, во-первых, потому что она загораживает солнечный свет, а это особенное свойство Земли, а во-вторых, потому что она служит границей небесного мира, подобно тому как Земля — подлунного².

Таким образом, Симпликий, который черпает свою информацию, по крайней мере частично, из утерянного труда Аристотеля, знает о «более аутентичных» пифагорейских взглядах, носители которых не признавали системы, только что описанной Аристотелем в трактате «О небе». Однако они все еще говорили о «центральной огне», и единственное разумное истолкование последующих слов состоит в том, что они имели в виду огненную сердцевину в самом центре Земли, которая сама (помимо того, что обладает этим огненным центром) находится в середине космоса. Несомненно, эти пифагорейцы были «более истинными», потому что их взгляды сохраняли близость точке зрения самого Пифагора³. Совершенно ожидаемо, что сторонники обоих взглядов использовали одну и ту же религиозную терминологию. Подобным же образом Прокл (Комм. к «Тимею», III, 141, 11 Diehl; 143, 26), упомянув, что пифагорейцы называли центр космоса «башней Зевса», говорит, что

¹ Изменил время (ср. «называют» выше) Симпликий.

² Пер. А. Лебедева.

³ Два других примера γνήσιος в этом смысле: Ксенократа Симпликий называет ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν (In Phys., 1165. 34), в то время как Диоген Лаэртский отводит это место Аристотелю словами ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν (V, 1).

эти «башня Зевса» находится внутри Земли. То, что те же самые пифагорейцы называли Землю звездой, и фраза, которой они защищали это название, говорят о том, что они жили после Филолая. Слово *astron*, по видимому, было употреблено полемически. («Если вам угодно, вы можете назвать Землю *astron*, но не считать ее одним из вращающихся тел».) Фраза «орудие времени» и утверждение, что, несмотря на неподвижность Земли и ее нахождение в центре Вселенной, можно говорить, что она творит день и ночь, слишком сильно напоминает язык Платона в «Тимее» (41E5, 40B–C), чтобы считать это простым совпадением; но у нас едва ли есть свидетельства, позволяющие решить, следовал ли здесь Платон (как он делал в столь многих случаях) пифагорейцам, или рассматриваемые пифагорейцы уже были знакомы с «Тимеем», или, наконец, Симпликий путал пифагорейцев с Платоном либо считал «Тимея» подлинным источником пифагорейской доктрины.

Большинство толкователей лишь вскользь касаются вопроса о применении термина «Противоземля» к Луне. Кажется невероятным, чтобы этот термин изначально относился к Луне, и подобное его использование лучше всего объясняется тем же, чем можно объяснить обозначение Земли как звезды: более консервативные представители школы выхватывали слова у Филолая (если это был он), но применяли их к более старой системе.

Предположить, что внутри Земли существует огонь, совершенно естественно, наблюдая вулканы и горячие источники. Кроме того, у греков была и более веская причина для этого. Среди них широко распространена была вера в то, что вся жизнь, животная и человеческая, а также растительная, возникла из земли. Восходя к древнейшему почитанию Земли как Великой Матери, это убеждение оказалось крайне живучим, а философы придали ему рациональную форму и об-

лекли его в научные термины¹. В то же время, согласно общепринятому мнению, важнейшими элементами жизни были тепло и влага. Первое считалось активной действующей силой, которая оживляет пассивную, влажную материю. В одном из вариантов этой теории (которого придерживался, например, Анаксимандр) единственным источником тепла называлось Солнце, но и миф, и философия сохранили следы идеи, что тепло, равно как влага появились из недр земли, где сформировались первые живые существа и откуда они вышли на свет. Таково было учение Эмпедокла, хотя для него, в период господства вражды, который он описывает, огонь внутри Земли должен был мыслиться как заключенный там и стремящийся воссоединиться с подобной ему субстанцией на периферии. Ср. фр. 62:

Выслушай теперь, как выделяющийся [из недр Земли]
огонь
 Возвел [на свет] скрытые-в-ночи молодые побеги
многослезных мужчин и женщин,
 Ибо слово мое не бьет мимо цели и не лишено
познавательности.
 Сначала из Земли стали выскакивать
цельносращенные фигуры,
 Содержащие как долю воды, так и долю огненного
пыла.
 Их испускал наверх огонь, желая достичь подобного².

Иными словами, под влиянием вражды, которая представляет склонность подобного соединяться с подобным и избегать чуждых субстанций, жар в Земле притягивается к основной массе горячей субстанции на периферии космоса.

Во фрагменте 52 Эмпедокл снова говорит об огненной сердцевине в земле: «Под землей горит много

¹ Подробное рассмотрение этого вопроса см.: *Guthrie. In the Beginning, ch. 1 и 2.*

² Пер. А. Лебедева.

огней...» (ср. А 68). Эмпедокл был философом греческого Запада, чья мысль, особенно религиозная, имела много общего с пифагореизмом; а на его родной Сицилии и извержения вулканов, и горячие источники были обычным явлением. Платон, который в «Федоне» (111D) подобным же образом утверждает, что под землей существуют «громадные огненные реки», а также реки жидкой грязи, прямо сравнивает это положение вещей с сицилийской Этной.

Помещение в центр мироздания Земли с огненной сердцевиной ни в коей мере не противоречит возникновению космоса из огненного семени, или единицы в центре неопределенной массы воздуха или испарений. Более того, в геоцентрической схеме порождающая сила огненной единицы-семени естественным образом оказывается связанной со всеобщей верой в порождающую способность Земли, в которой вызывающее к жизни начало всегда горячо. Возможно, ранние пифагорейские космогонии и космологии в их единстве можно смутно разглядеть в описании позднего автора-математика Анатолия¹, правда, поверхностном и путаном:

Кроме того, пифагорейцы полагали, что в центре четырех элементов покоится некий генадический [= соответствующий единице] огненный куб... Похоже, что в этом пифагорейцам следовали Эмпедокл и Парменид с их последователями и едва ли не большинство древних мудрецов, утверждая, что монадическая субстанция, подобно очагу, расположена в центре и благодаря равновесию сохраняет то же самое местоположение. Еврипид, поскольку он был учеником Анаксагора, упоминает о земле в таких словах: «Мудрецы считают тебя очагом смертных»².

¹ III в. н. э. Из его трактата «О декаде и числах внутри нее», изд. Heiberg (1900), p. 30.

² Пер. А. Лебедева.



«Генадический огненный куб»¹ указывает на порождающую огненную единицу, и путем сравнения с Эмпедоклом и Парменидом, чьи космологии были определенно геоцентрическими, автор, вероятно, желает передать мысль, что все единодушно помещали огонь внутри Земли. Неверная и метрически неправильная цитата из Еврипида² — только один из ряда примеров употребления в древнегреческой литературе имени «Очаг» (Гестия) применительно к Земле. Возможно, он также свидетельствует о том же представлении об огне в центре Земли, равно как и когда мы читаем, что Филолай, удалив Землю из центра космоса, перенес это имя на центральный огонь. Софокл называет землю Очагом в своем «Триптолеме», и можно считать доказанным, что богиня Гестия, которая в платоновском «Федре» единственная «не покидает дома богов», в то время как другие боги обходят кругом небеса, олицетворяет неподвижную Землю, расположенную в центре мироздания³. Плутарх говорит, что стоик Клеанф утверждал, что Аристарх заслуживает наказания, потому что своей гелиоцентрической теорией «сдвинул с места очаг Вселенной».

Свидетельств, собранных на последних нескольких страницах, достаточно, чтобы показать, что (а) помимо космоса Филолая у пифагорейцев пользовалась популярностью также геоцентрическая система, в кото-

¹ Почему куб, сказать трудно. Не существует свидетельств, что пифагорейцы приравнивали огонь к какой-либо фигуре, помимо тетраэдра, а у атомистов атом огня был сферическим. Эта идея могла появиться у кого-то, кто придерживался в вопросе возникновения геометрических тел теории течения, согласно которой первым, или простейшим, телом был не тетраэдр, а куб.

² ἔστιαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν ὀνομάζουσιν. Правильный вариант дает Макробий (Eur. fr. 944 N.):

καὶ Γαῖα μῆτερ· ἔστιαν δέ σ' οἱ σοφοὶ
βροτῶν καλοῦσιν ἡμέτερον ἐν αἰθέρι.

³ Софокл, фр. 558 N. (615 Pearson); Платон. Федр, 247А. Ср.: Hackforth. Plato's Phaedrus, 73.

рой считалось, что у Земли есть огненная сердцевина; (б) последнее мнение согласуется с уже получившим широкое распространение народным верованием, которое разделяли и некоторые другие философы.

Здесь, в связи с историей пифагореизма, естественно возникает вопрос о форме Земли. Время открытия ее сферичности было предметом долгой дискуссии, которую мы в данный момент не можем полностью рассмотреть, но наиболее правдоподобной кажется точка зрения, что представление о сферической Земле появилось не раньше конца V в.^{1*} Определенно не существует веских оснований приписывать это открытие самому Пифагору. В пользу этого говорят лишь (а) сомнительный пассаж из Диогена Лаэртского (VIII, 48 — цитирует Фаворин, эрудит II в. н. э.), который использует двусмысленное слово «круглая» (στρογγύλην) и в том же самом предложении цитирует Феофраста, приписывавшего это открытие не Пифагору, а Пармениду; и (б) утверждение у Аэтия (III, 14, 1, Dox. 378), которое приписывает Пифагору деление Земли на пять зон по аналогии с небесами. Но даже если эти писатели решительно относили открытие сферичности Земли к Пифагору, это означает всего лишь, что представление о сферичности Земли считалось пифагорейским мнением. (Согласно Диогену, о сферичности Земли говорил даже Анаксимандр, но это ошибка; ср. свидетельство выше, на с. 215.) Возможно, что Парменид и Эмпедокл счита-

¹ Геродот упоминает рассказы о людях, которые спят шесть месяцев, и о том, что финикийцы плыли вокруг Африки и, когда двигались в западном направлении, видели Солнце справа от себя. Геродот отвергает обе эти истории как неправдоподобные (IV, 25 и 42). Дрейер (Planetary Systems, 39) говорит, что они показывают, что «некоторые люди уже были способны понять следствия сферичности Земли»; но всё, что эти сообщения показывают, это то, что такие явления наблюдались. Из этого не следует, что они правильно объяснялись.



ли Землю плоской¹, хотя сказать об этом с определенностью нельзя. Плоской считали Землю также Диоген Аполлонийский, Анаксагор и Демокрит. То, что этого взгляда продолжал придерживаться Демокрит (это подтверждает Аристотель — «О небе», 294b14), особенно показательно, ибо речь идет об одном из научных гигантов второй половины V в. Строго говоря, он, по видимому, учил, что Земля представляет собой диск с вогнутой поверхностью. Возможно, таким образом, Демокрит пытался объяснить изменения, которые мы наблюдаем на горизонте, когда наше собственное положение меняется (что в конце концов, разумеется, стало доказательством сферичности Земли; см.: Аристотель. О небе, 297b30 сл.). Эта причина прямо засвидетельствована у жившего примерно в одно время с ним Архелая (DK 60A 4), и представление о Земле как о «мелком корыте» с презрением упоминается Платоном (Федон, 99B). У Аристотеля мы находим свидетельства, что в его время у теории плоской Земли все еще находились энергичные сторонники (см.: О небе, 293b33 сл.).

Таким образом, баланс свидетельств позволяет считать, что пифагорейцы, учившие, что Земля сферична, о которых говорят Аристотель и Александр Полигистор, принадлежали к двум последним поколениям школы и жили в конце V—начале IV в. Это указывает, в первую очередь, на Филолая, возможного автора теории Земли как планеты и Противоземли. Самое раннее упоминание сферической Земли в сохранившейся литературе содержится в платоновском «Федоне»². Од-

¹ В противоположность Burnet. EGP, 190 см.: Morrison. JHS, 1955, 64 и Heidel. AJP, 1940, 14f.

² 110B ὄσπερ αἱ δωδεκάστοι σφαῖραι. Д. С. Моррисон (Phronesis, 1959, 101ff.) утверждает, что даже здесь Земля не описывается как сферическая. Я не уверен. В особенности маловероятным кажется то, что при сравнении с мячами мы должны думать только об их цветах, исключая форму.

нако Платон, подобно пифагорейцам, о которых говорит Александр, помещает Землю в центр космоса.

Космология пифагорейцев, конечно, включает в себя их необычную теорию «гармонии сфер», которая столь пленяла воображение позднейших поколений как в античности, так и в эпоху Возрождения, в том числе — английских писателей елизаветинских времен. Детали этой теории варьировались в соответствии с изменяющимися концепциями движения планет — *quae* (цитируем Цензорина) *si vellem in unum librum separatim congerere, tamen in angustiis versarer*¹*. Но сама идея чрезвычайно важна, так как представляет собой, возможно, самый выдающийся пример попытки пифагорейцев объяснить весь огромный космический план отсылкой к основополагающему открытию основателя: законы математики и музыки имеют всепроникающее влияние и тесно связаны между собой. Платон весьма одобрительно заметил: «Как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий: эти две науки — словно родные сестры; по крайней мере, так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними»².

Согласие Платона с этой теорией было настолько полным, что он включил музыку звезд в собственный миф в конце «Государства», и этот пассаж представляет собой первое ее изложение в сохранившейся древнегреческой литературе³. Платон не может коснуться

¹ Читатели, интересующиеся более тонкими аспектами греческой астрономии, могут обратиться к все еще остающейся образцовой работе Хита об Аристархе Самосском и к книге Б. Л. ван дер Вардена «Die Astronomie der Pythagoreer» (29–37). Спекуляции Г. Юнге (Class. et Medievalia, 1947, 183ff.) лучше всего оставить без внимания**.

² Пер. А. Егунова.

³ Предположение Г. Юнге (Class. et Med. 1958, 66), что вся эта теория могла быть плодом самого Платона, предполагает

такой темы без приукрашивания — в качестве выразительного дополнения к своему мифу он добавляет, что звуки производятся не движением самих звезд, но голосом сирены, находящейся на орбите каждой звезды. Но Аристотель в трактате «О небе» (290b12 сл.) приводит ясное и критическое изложение теории гармонии сфер. Сначала Аристотель открыто не называет эту теорию пифагорейской, но делает это лишь позже, когда переходит к ее критике и говорит (291a8) о том, «что для пифагорейцев было трудностью, заставившей их постулировать консонанс движущихся тел»:

Из этого ясно, что утверждение, согласно которому движение планет и звезд рождает гармонию, поскольку, мол, издаваемые ими звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности, тем не менее неверно. По мнению некоторых, столь огромные тела по необходимости должны производить своим движением шум: уж если его производят земные тела, ни по объему, ни по скорости движения не сравнимые с небесными, то что говорить о Солнце, Луне, да еще таком количестве столь великих звезд¹, преодолевающих такой путь с такой быстротой, — не может быть, чтобы они не производили шума совершенно невообразимой силы! Исходя из этого, а также из того, что скорости звезд, измеренные по расстояниям, относятся между собой так же, как тоны консонирующих интервалов, они утверждают, что звучание, издаваемое звездами при движении по кругу, образует гармонию.

А поскольку представляется абсурдным, что мы этого звучания не слышим, они объясняют это тем, что звук имеется с самого момента нашего рождения и потому, за неимением контрастирующей с ним тишины, неразличим: ведь звук и тишина различаются по взаимному контрасту. С людьми, мол, поэтому происходит то же, что

невероятную неосведомленность со стороны Аристотеля, даже если пренебречь другими источниками.

¹ Платон или его непосредственный ученик говорит в «Полезаконии» (983A), что Солнце больше Земли.

с кузнецами-молотобойцами, которые вследствие привычки не замечают грохота¹.

Сравните со следующей частью комментария Александра Афродисийского к пассажиру из «Метафизики» (985b32 сл.), в котором Аристотель утверждает, что пифагорейцы сводили все вещи к числам или элементам чисел и описывали всю Вселенную как «*harmonia* и число» (р. 39. 24 Hauck)²:

Они утверждали также, что вся Вселенная составлена согласно некоторому гармоническому отношению (таков смысл слов Аристотеля «и что вся Вселенная — число»), так как она состоит из чисел и согласно числовому и гармоническому отношению. Полагая, что расстояния движущихся вокруг центра тел пропорциональны, что одни из них движутся быстрее, другие — медленней и что движущиеся медленней издают при движении низкий звук, а движущиеся быстрее — высокий, они заключали, что эти звуки относятся между собой так же, как расстояния, и потому образуют гармоническое звучание. А так как началом этой гармонии они считали число, то, естественно, и началом неба и Вселенной они тоже полагали число³.

Помимо четкого описания Аристотеля и образного переложения Платона, в нашем распоряжении есть только описания, относящиеся к греко-римскому периоду. Одно из них особенно заслуживает того, чтобы быть процитированным. Его приводит Цицерон в своем «Сне Сципиона»⁴:

С изумлением глядя на все это, я, едва придя в себя, спросил: «А что это за звук, такой громкий и такой при-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Гл. V. Пер. В. Горенштейна. Другие удачно собраны (ссылки и немецкий перевод) в работе ван дер Вардена «*Astronomie der Pyth.*» (29–34). См. также: Heath. Aristarchus, 105–115; Reinach T. REG, 1900, 432 sv.



ятный, который наполняет мои уши?» — «Звук этот, — сказал он, — разделенный промежутками неравными, но все же разумно расположенными в определенных соотношениях, возникает от стремительного движения самих кругов и, смешивая высокое с низким, создает различные уравновешенные созвучия. Ведь в безмолвии такие движения возбуждаться не могут, и природа делает так, что все, находящееся в крайних точках, дает на одной стороне низкие, на другой высокие звуки. По этой причине вон тот наивысший небесный круг, несущий на себе звезды и вращающийся более быстро, движется, издавая высокий и резкий звук; с самым низким звуком движется этот вот лунный и низший круг; ведь Земля, девятая по счету, всегда находится в одном и том же месте, держась посреди мира. Но восемь путей, два из которых обладают одинаковой силой¹, издают семь звуков, разделенных промежутками, каковое число, можно сказать, есть узел всех вещей. Воспроизведя это на струнах и посредством пения, ученые люди открыли себе путь для возвращения в это место — подобно другим людям, которые, благодаря своему выдающемуся дарованию, в земной жизни посвятили себя наукам, внушенным богами».

Цицерон переходит к пифагорейскому объяснению того, почему мы не слышим эту музыку, заменяя аристотелевское сравнение с молотобойцами на аналогию с людьми, живущими вблизи водопадов Нила и оглушенными их грохотом, не воспринимающими последний².

¹ Меркурий и Венера.

² Любопытно, что объяснение Шекспира

whilst this muddy vesture of decay
doth grossly close us in, we cannot hear it

хотя и кажется подлинно пифагорейским по своему настроению, согласно нашим источникам, таковым на самом деле не является. Но ср.: *Плутарх*. Застольные беседы, 745E: [τὰ δ' ὅτα τῶν] μὲν πλείστον περιλήλιπται καὶ καταέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεισιν (мое внимание к этому отрывку привлек Ф. Х. Сэндбэч).

Пифагорейцы верили, что сам Пифагор, как полубожественное существо, мог слышать музыку небес. См.: *Порфирий*.

Цицерон напоминает нам о важнейшей религиозной цели этого математико-музыкально-космологического синтеза. Постигая и по-своему воспроизводя его, мы можем «открыть себе путь для возвращения» к божественному.

Ипполит, который, несмотря на свою одержимость поиском ересей, считается в целом надежным доксографическим источником, приводит простую формулировку обсуждаемой доктрины (Ref. I, 2, 2, Dox. p. 555): «Таким образом Пифагор доказывал, что монада есть бог, и, глубоко исследовав природу числа, утверждал, что Вселенная звучит и устроена в соответствии с гармонией; он первый свел движение семи небесных тел к ритму и звучанию».

Пифагорейцы, утверждал Евдем, первыми стали исследовать положение планет относительно друг друга¹. Ясно, что пифагорейцы считали, что отношения расстояний между планетами соответствуют музыкальным интервалам и что — в соответствии с наиболее распространенным вариантом этой теории, речь шла об интервалах, из которых состояла полная октава диатонического рода. Об этом говорит весь массив постаристотелевских свидетельств, в которых космос чаще всего сравнивается с семиструнной лирой, у которой был соответствующий диапазон, и, как пишет Целлер в своем длинном примечании об этой доктрине²,

Жизнь Пифагора, 30 и *Симпликий*. Комм. к «О небе», 468. 27: τοῖς Πυθαγορείοις... τὸν Πυθαγόραν ἰστοροῦσιν ἀκοῦσαί τότε τῆς τοιαύτης ἁρμονίας.

¹ *Simpl.* In De Cael, 471. 5 (τὴν τῆς θεέσεως τάξιν). Перевод фразы, в которой пифагорейцы противопоставляются Анаксимандру, дается выше, на с. 208.

² ZN, I, 538, Anm. 1. Совокупный эффект этих поздних свидетельств можно оценить по этому примечанию, где дается их удачное резюме. Для пифагорейцев само слово ἁρμονία означало «октава». Целлер (*ibid.* 463, п. 2) цитирует Аристоксена (О музыке, II, 36): τῶν ἑπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας и Никомаха (Гармо-

под «отношениями созвучий», о которых говорит сам Аристотель, едва ли можно понимать что-либо, кроме этих интервалов. Хотя в более поздних источниках встречаются варианты, в которых ноты охватывают более чем октаву, они, как утверждает Хит (op. cit. 115), относятся ко времени после Платона. У самого Платона существует восемь кругов¹, несущих на себе небесное тело или тела, которые из их описаний и названий, приводимых в «Послезаконии», можно отождествить с Лунной, Солнцем, Венерой, Меркурием, Марсом, Юпитером, Сатурном, неподвижными звездами. Конечно, это геоцентрическая схема. Платон продолжает: «Вращается же это веретено на коленях Ананке. Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие единого звукоряда»².

ника, p. 252 Jan): οἱ παλαιότατοι... ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν. См. далее отступление на следующей странице.

¹ Или сфер. Платоновское описание не может служить свидетельством в этом вопросе, поскольку его круги соответствуют чисто мифологическому образу сложного веретена, вращающегося на коленях Ананке. По крайней мере, в случае неподвижных звезд круг, вероятно, обозначал сферу. На самом деле эти круги представляют собой круглые ободья полусферических сосудов, но во внимание принимаются только ободья, поэтому употребляется слово *κύκλοι*.

² Пер. А. Егунова. Поздние источники часто сравнивают пифагорейский космос с гептахордом, или семиструнным инструментом. Здесь должны учитываться только «семь планет» без сферы неподвижных звезд, хотя некоторые даже сохраняли сравнение, увеличивая число звучащих тел до девяти добавлением ноты для Земли. В свою очередь, другие авторы критикуют их за это. См., например, Александра «из Этолии», которого цитировал и порицал Теон Смирнский (p. 140f. Hiller). Тем не менее он все еще удерживается в рамках октавы (τὸ πᾶν ἐννεάχορδον συνίστησιν, ἕξ μὲντοι τόνους περιέχον). Придавая двум планетам одну и ту же *vis*, Цицерон, видимо, искал путь преодолеть эту трудность.

И гептахорд, и октахорд брали октаву, но у гептахорда каждый из двух тетрахов, из которых он состоял, соединялся об-

Самый уместный вопрос, который возникает в связи с этим в уме современного человека (и на который, к сожалению, невозможно дать удовлетворительный ответ): как могли пифагорейцы предполагать, что если все восемь нот (ступеней) октавы звучат одновременно, они произведут гармоничное и приятное воздействие, *tantus et tam dulcis sonus*, как его называет Цицерон? Этот вопрос еще в 1841 г. был поднят Мартеном в его «*Études sur le Timée de Platon*», и бесполезны утверждения Бёрнета (EGP, 307, п. 1), будто «замечание Мартена, что одновременное звучание всех нот октавы не произведет созвучия, не убедительно. Здесь не может идти речи о гармонии в современном смысле, но только о настройке (*ἁρμονία*) на совершенный звукоряд». Возможно, справедливы замечания того же Бёрнета, сделанные им в другой работе (Gr. Phil. 1, 45), что «когда греки называли определенные интервалы созвучными (*σύμφωνα*), то думали прежде всего о нотах, звучавших последовательно» и что «слово „гармония“ (*ἁρμονία*) означает в греческом языке сначала „настройка“, а затем „звукоряд“». Тем не менее в данном примере очевидно, что (а) ноты звучат одновременно, поскольку небесные тела вращаются непрерывно, и (б) мы должны верить, что, если бы можно было слышать этот звук, он казался бы музыкальным и приятным для слуха. Однако никакого объяснения этого момента не дано, тогда как даже самые недружелюбные античные критики не выдвигают против этого каких-либо особых возражений. Греческая классическая музыка в самом деле была мелоди-

щей струной (*συναφή*), или, там, где их разделял тон (*διάζευξις*), у одного из них было на одну струну меньше. Гептахорд использовался во времена Терпандра (VII в.), тогда как октахорд был изобретен, самое позднее, к началу V в., и был известен Платону и Аристотелю. Оба они, очевидно, имели его в виду, когда рассуждали о небесной *harmonia*. Попытки сохранить схему из семи струн были, возможно, мотивированы тем, что число семь издавна считалось священным.

ческой, а не гармонической, и это само по себе могло иметь следствием то, что древние греки были не так восприимчивы, как мы, к эффекту звучания в качестве аккордов того, что они привыкли слышать только как очередность отдельных нот. В любом случае, мы вместе с Целлером и Хитом готовы лишь заключить, что «эти соображения могли поколебать фантазии (*Dichtung*) пифагорейцев не более чем другие сложности, с которыми они сталкивались и большинство из которых уже отметил Аристотель»¹.

Возможно, впрочем, что в истоках эта теория была проще и что характер ее развития способствовал тому, что для последователей Пифагора было затемнено серьезное противоречие, очевидное для нас. В. Кранц вполне убедительно доказал, что приложение рациональных музыкальных отношений к расстояниям между космическими кругами, или сферами, было идеей самого Пифагора². Опираясь на предшествующую систему Анаксимандра, Пифагор преобразовал ее равенство расстояний в динамичные математические отношения. В этой системе есть только три орбиты — Луны, Солнца и звезд, а планеты в отношении своих орбит не отделяются от неподвижных звезд (см. выше, с. 209). Поэтому интервалы можно отождествить с тремя важнейшими созвучиями: октавой (2:1), квинтой (3:2) и квартой (4:3), которые, как предполагалось, соответствуют расстоянию от Земли трех наиболее рано признанных орбит. Существование в какой-то период подобной схемы подтверждает Секст, когда говорит о пифагорейцах:

И таким образом они изображают нам тела и весь мир [то есть состоящим из точек, линий, поверхностей и тел], который, как они говорят, и управляется гармоническими отношениями, например: кварта, которая является эпитритой, то есть как 8:6, квинта, отношение которой

¹ ZN, I, 539, Anm. Cp.: *Heath*. Aristarchus, 115.

² *Philologus*, 1938-9, 437f.

полуторное, как 9:6, и октава, отношение которой двойное, как 12:6¹.

Поскольку эта схема включает в себя только три интервала, а сфера неподвижных звезд не отделена в ней от орбит планет, как в пифагорейском учении V в., то этот вариант доктрины (утверждает Кранц) должен восходить к VI в.²

Это весьма вероятное предположение. Помимо того, что открытие Пифагора было связано с этими тремя основными созвучиями, которые вместе использовали первые четыре целых числа, образующих священную тетрактиду, на семиструнной лире только они были отмечены струнами фиксированного звучания. Это были постоянные (ἑστῶτες) струны. Другие струны приспособлялись к типу звукоряда и потому назывались «подвижными» (κινούμενοι)³. Поэтому весьма вероятно, что в первой попытке приспособить свое музыкально-математическое открытие к структуре космоса Пифагор имел в виду «созвучные интервалы», одновременное звучание которых является, по крайней мере, не столь явно дисгармоничным для наших ушей, как звучание семи или восьми струн полного диапазона.

¹ Секст Эмпирик: 1) Пирроновы положения, III, 155; 2) Против математиков, I, 95.

² По сути, этот взгляд уже высказывался Бёрнетом (EGR, 110). Хит (Aristarchus, 107) возражает против него, утверждая, что Пифагор «определенно отделял планеты от неподвижных звезд» и что «первоначальная форма теории „гармонии сфер“, несомненно, относилась только к семи планетам». Мы можем, по крайней мере, поставить под сомнение слово «определенно». О Пифагоре вообще известно мало определенного, и данный вопрос к этим вещам не относится. Единственным свидетельством Хита служит пассаж Теона Смирнского (p. 150 Hiller — ср. статью Хита по астрономии в OCD, 110), но слова καθὰ πρῶτος ἐνόησε Πυθαγόρας у писателя этого времени значат мало или вообще ничего.

³ Burnet. Gr. Phil. I, 46; OCD, 587.

Другой до конца не ясный вопрос состоит в том, как Пифагор и его последователи вычисляли расстояния между небесными телами. Платон, придавая различную ширину ободкам блоков на веретене Ананке, видимо, устанавливал порядок величин, управляющих расстояниями между различными небесными телами; но он не называет никаких фактических соотношений¹. Некоторые писатели греко-римского периода, например Плиний и Цензорин, приводят точные числовые схемы, которые, однако, явно принадлежат к поздней эпохе. Александр Афродисийский в продолжении пассажа, процитированного выше, на с. 501, похоже, понимает, что не может сделать ничего большего, чем предложить в качестве иллюстрации несколько цифр: «От Солнца до Земли будет, скажем (φέρε εἰλεῖν), в два раза дальше, чем от Луны, от Венеры — в три раза дальше, от Меркурия — в четыре раза; они полагали, что и все остальные тела расположены в определенном арифметическом отношении и что движение неба является гармоническим».

2.5. Абстракции как числа

Для пифагорейцев *все* было воплощением числа. Сюда входило то, что мы назвали бы абстракциями, например справедливость, смешение, благоприятный случай², и это вело их к всевозможным противоречиям, которые нельзя было перевесить никакими достижениями человеческой мысли. «Бессистемное и причуд-

¹ См.: Платон. Государство, 616E в переводе Корнфорда и его примечания, а также его «Plato's Cosmology» (79): «Возможно, Платон намеренно оставил значение неясным. Он решил не связывать себя расчетами, которые производились на основе, по существу, очень неполных данных».

² Это, конечно, неточный перевод слова *καιρός*, но точное значение этого слова в данном случае не играет роли, и «благоприятный случай» (*opportunity*) можно оставить как более уместный термин, чем, скажем, «подходящий момент».

ливое», — сурово сказал Целлер, и следует согласиться с Рэйвенем, который пишет (P. and E. 57): «Несомненно, что для определенного типа ума этот числовой символизм всегда был привлекателен; но приверженность пифагорейцев к нему немногим помогает нам в понимании научной системы, с которой — если судить по аристотелевской критике, — они как-то пытались его согласовать».

В самом деле, это был научный тупик, который не заслуживает подробного рассмотрения; но поскольку историка философии интересует не просто прогресс научной мысли, а ум человека и его причуды (и исходя из этого мы писали нашу книгу), стоит привести некоторые свидетельства и посмотреть, какие выводы можно из них сделать.

Аристотель несколько раз упоминает эту практику в «Метафизике». В 1093a1 он делает общее критическое замечание: «...если же все должно быть причастно числу, то многие вещи по необходимости окажутся тождественными». Поскольку 4 отождествлялось и с тетраэдром, и со справедливостью, в этом возражении, по видимому, есть определенный смысл, по крайней мере для строго рационального ума. В 985b29 Аристотель говорит, что для пифагорейцев «такое-то свойство чисел есть справедливость, такое-то — душа и ум, другое — благоприятный случай». В 1078b21 Аристотель рассуждает, сколь далеко зашли его предшественники в поиске всеобщих определений: «...пифагорейцы попытались определять некоторые, весьма немногие, вещи, понятия-определения которых они соотносили с числами, например что есть „благоприятный случай“, „справедливость“ или „брак“...»¹ «Большая этика» (написанная, возможно, кем-то из ранних последователей Аристотеля) в 1182a11 утверждает: «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он

¹ Пер. А. Лебедева.



возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые. Ведь справедливость, например, вовсе не есть число, помноженное на само себя». Возвратимся к «Метафизике». В 990a18 Аристотель критикует пифагорейцев, спрашивая, как числа могут быть причинами вещей и событий во вселенной и в то же самое время составными частями материального космоса. Затем Аристотель (1. 22) ставит вопрос иначе: как могут числа быть мнением, благоприятным случаем и т. п. и в то же самое время субстанцией материальной Вселенной?

Так, если, согласно их воззрениям, в данной части космоса, будет «мнение» и «удобный случай», а чуть выше или ниже «беззаконие» и «разделение» или «смещение», причем в доказательство этого они станут ссылаться на то, что каждая из этих вещей есть число, — а оказывается, что в этом месте уже имеется множество образовавшихся¹ величин, так как эти явления сопутствуют каждому месту, свойственному их числу, — то будет это то же самое число, что и во Вселенной, которое надо понимать таким образом, что оно есть каждая из этих вещей, или же это будет иное, отличное от него, число?²

Этот пассаж указывает, что противоречия в пифагорейском учении возникали из неспособности провести четкое различие между абстрактным и конкретным: для Аристотеля их язык означал, что пифагорейцы относили одно и то же число к (скажем) воздуху и мнению, не проясняя, что они существуют на совершенно разных онтологических уровнях, и даже утверждали, что нравственные качества расположены в пространстве.

¹ «Образовавшихся» (συνισταμένων), возможно, указывает на образовавшиеся из чисел, например, на такие абстракции, как мнение, смещение и т. д., и Аристотель имеет в виду физические элементы, которые также отождествлялись с числами посредством геометрических тел (с. 457 выше; ср. комментарий Росса *ad loc.*).

² Пер. А. Лебедева.

Аристотель преследовал другие цели и не тратил много времени на то, что казалось ему явной нелепостью, но его комментатор Александр Афродисийский позволяет чуть ближе взглянуть на ход мысли пифагорейцев. Он также дает понять, что конкретное число, которое определялось для того или иного качества, иногда служило предметом споров (комм. к «Метафизике», 38. 10, Hayduck):

Полагая отличительным признаком справедливости эквивалентность и равенство и находя это свойство в числах, они определяли справедливость как первое квадратное число¹, так как первое число в каждом ряду чисел одного порядка в наибольшей мере соответствует предмету определения². Этим числом одни считали четыре, так как это первый квадрат, и при этом делится на равные части, и является равным (поскольку четыре = дважды два), а другие — девять, так как это первый квадрат нечетного числа — трех, умноженного на самого себя.

«Благоприятный случай»³ они определяли как число семь, так как в природе наступление моментов зрелости, рождения и завершения происходит по седмицам. Так, например, и родятся младенцы в семь месяцев⁴, и зубы

¹ Ср.: Аристотель. Никомахова этика, 1132b21: «Некоторые считают между тем, что расплата (τὸ ἀντιτελονθός) и есть вообще (haplos) правосудие, как то и утверждали пифагорейцы, ибо вообще они определяли правосудие просто как расплату с другим». — Пер. Н. Брагинской.

Обратите внимание, что слово τὸ ἀντιτελονθός (воздаяние или взаимность) использовалось как математический термин, означающий «взаимно пропорциональный», например, у Евклида (VI, определение 2 и, возможно, 14).

² Ср.: Аристотель. Метафизика, 987a22: ὁρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρῶτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὄρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

³ Или «подходящее и удачное время». Критику такого рода заключений относительно числа 7 см. у самого Аристотеля в «Метафизике» (1093a13).

⁴ Ср. пифагореец Гиппон, как его цитирует Цензорин, VII, 2 (DK 38A 16): *Hippon Metapontinus a septimo ad decimum mensem nasci posse aestimavit; nam septimo partum iam esse maturum* и т. д. Счет человеческой жизни по седмицам был общим местом

вырастают в столько же, и половая зрелость наступает во вторую седмицу, и борода отрастает в третью. Также и Солнце, поскольку оно, по его словам¹, представляется причиной сезонов², помещается, как они утверждают, в том месте, которому соответствует число семь, отождествляемое ими с благоприятным случаем, так как среди десяти тел, вращающихся вокруг центра и Гестии... Брак они определяли как число пять, так как брак есть соединение мужчины и женщины; мужское, по их мнению, есть нечет, женское — чет³, а число пять происходит от первого четного — двух, и первого нечетного числа — трех... Ум и сущность они определяли как одно (о душе он [вероятно, Пифагор] говорит в смысле ума)...⁴

Принимать эти заблуждения пифагорейцев всерьез становится еще труднее, когда из других поздних источников мы узнаем, что, помимо чисел 4 и 9, упомянутых Александром, некоторые пифагорейцы также отождествляли со справедливостью 8, 5 и 3. Что касается брака, то «Теологумены арифметики» называют его числом 3, Никомах — 10⁵. Корнфорд пишет (P. and P. 26):

в греческой мысли. Ср.: Солон, фр. 19 Diehl; Алкмеон, А 15 (DK); Гиппократ. О седмицах 5 (IX, 436 Littré).

¹ φησί, если оно правильно, может в принципе означать: «Пифагор говорит». Намного более вероятно, что оно относится к Аристотелю и указывает на то (как это в любом случае вероятно), что Александр черпает все эти сведения из утерянного трактата Аристотеля о пифагорейцах. Обратите внимание на иное грамматическое время εἶλε в 39. 14 ниже.

² κατῶν, т. е. то же самое слово, которое переводится как «благоприятный случай». Это чтение дают Асклепий и Гайдук; κατῶν рукописи, Бониц.

³ См. таблицу противоположностей выше, на с. 428.

⁴ Пер. А. Лебедева.

⁵ Предполагаемые соответствия между числами и физическими телами едва ли были бы менее произвольны, если бы мы признали какую-то долю истины в утверждении [Alex.] In Met. 767 Nauck, что тело в целом приравнивалось к 210, огонь — к 11, воздух — к 13 и вода — к 9, и попытались согласовать эти утверждения с некоторыми уже рассмотренными пифагорейскими доктринами.

Эти «сходства» (ὁμοίωματα) между вещами, такими как справедливость, и свойствами чисел объясняют, почему Аристотель иногда говорит, что вещи скорее представляют (μιμείσθαι) числа, чем просто являются ими. О чувственном теле, как мы уже видели, можно сказать, что оно является единицами-атомами, из которых оно состоит; но если кто-нибудь скажет, что «справедливость — квадратное число», он не может подразумевать, что справедливость — это плоская фигура, состоящая из четырех единиц-точек; он явно имеет в виду, что квадрат — это символ, который представляет, или воплощает в себе, сущность справедливости, точно так же, как когда про честного человека говорят «безупречный, как квадрат», никто не воображает, что фигура такого человека в самом деле имеет четыре угла. Два способа описания взаимосвязи вещей и чисел полностью совместимы друг с другом, подходя, соответственно, к разным порядкам «вещей».

Возможно, однако, что это неоправданно благосклонный взгляд на рациональность пифагорейцев. Объяснение приравнивания справедливости к квадратному числу с помощью идеи взаимности или воздаяния в самом деле показывает, если в этом есть необходимость, что это приравнивание отчасти носит символический характер; но это не объясняет идею справедливости, расположенной в пространстве. Неправильно даже утверждать, что когда Аристотель говорит о взаимоотношении этих абстракций с числами, он использует термины скорее подобия, чем тождественности. В этом пункте при истолковании образа мысли пифагорейцев V в. полезнее будет сравнение с Любовью и Враждой Эмпедокла, которые, как он считал, делят космическую сферу с четырьмя элементами, равными им в длине и ширине (фр. 17, 20) и способны на непосредственное физическое действие. Чередование «тождественности» и «подобия», скорее, можно объяснить, как мы уже видели, изначальной неопределен-

ностью греческого слова ὅμοιος, которое в повседневном употреблении означало и «подобный», и «тот же самый»¹.

Возможно, самый полезный результат внимательного изучения этих числовых фантазий состоит в том, что они показывают, сколь много специфически пифагорейского кроется за странным математическим подходом к этике, который мы находим у Платона. В этической дискуссии в «Горгии», где Сократ поддерживает идеалы справедливости и самоограничения против стремления к власти и личному удовольствию, отстаиваемых Калликлом, он приводит в качестве важной части своей аргументации следующее (507E):

Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяет общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную «космосом», а не «беспорядком», друг мой, и не «бесчинством». Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов и меж людей равенство, — я имею в виду геометрическое равенство, — и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией².

Здесь, как и в некоторых других вопросах, абсурдность пифагореизма является результатом доведения до своей логической крайности, в рамках ограничений, накладываемых мыслью того времени, разумной

¹ См. выше, с. 406. Ср. Ф. Х. Сэндбэч, которого цитирует Рэйвен (P. and E. 57): путанице между разными утверждениями, связанными с уравниванием, скажем, Луны и мнения с числом, способствует использование греческого слова ὅμοιος, «неопределенность которого в плане абсолютного и частичного подобия» — т. е. совмещение в нем значений, скажем, ὁ αὐτός или ἴσος с одной стороны, и προσφερόνς, с другой, — «служит причиной многих ошибок и затруднений в греческой мысли».

² Пер. С. Маркиша.

и плодотворной идеи — в данном случае идеи ценности сохранения чувства соразмерности, как в художественном творчестве, так и в поведении и во всем остальном.

3. ПРИРОДА ДУШИ

Может показаться, что представления пифагорейцев о природе души следовало бы рассматривать в более раннем разделе, посвященном их религиозным взглядам и учению о взаимоотношениях человека и космоса. В самом деле, мы можем использовать многое из уже имевшейся у нас информации; но остается один специфический вопрос, в котором мы не могли разобраться раньше, чем исследовали числовую доктрину. Нет также ничего плохого в том, чтобы позволить колесу совершить полный цикл, как еще одно напоминание о том, что в пифагорейской философии религиозную и научную стороны нельзя рассматривать отдельно друг от друга без серьезного искажения ее подхода и целей.

Мы уже видели (с. 300, 342), что Пифагор сам учил о переселении душ, и с ним можно надежно связать целый комплекс родственных идей: доктрину, что душа человека бессмертна, что она обязана бессмертием своему неотъемлемому родству с божественной, всеобщей, душой и что, если душа очистится, она может возвратиться к своему божественному источнику. Относительно веры пифагорейцев в переселение душ мы также можем процитировать Аристотеля, хотя это один из редких примеров, когда он не является самым ранним из наших источников («О душе», 407b20):

Другие [платоники и т. д.] только берутся определить, что есть душа, но не дают никаких дополнительных разъяснений относительно тела, в которое ей суждено

вселиться, как если бы, согласно пифагорейским мифам, любая душа вселялась в любое тело¹.

Несколько раньше в трактате «О душе» (404a17) Аристотель приписывает «некоторым из пифагорейцев» точку зрения, что пылинки в воздухе и представляют собой душу, в то время как другие говорили, что душа это «то, что ими движет». Как и всем людям первобытной эпохи, ранним грекам любое кажущееся самопроизвольным движение немедленно внушало мысль о присутствии жизни. И причиной этой примитивной идеи, несомненно, было то, о чем дальше говорит Аристотель: «...потому, что пылинки кажутся непрерывно движущимися даже при полном безветрии. Таковы взгляды и тех, кто говорит, что душа есть само себя движущее»². Это представление о душе упоминается Аристотелем в тесной связи с подобной же доктриной Демокрита, который, однако, использовал движение пылинок в качестве сравнения. Пылинки не были атомами души — атомы души являлись мельчайшими и тончайшими из всего, и находились намного ниже уровня восприятия, — но их следовало представлять подобными пылинкам и имеющими похожее движение, причина которого лежит в них самих, как и у пылинок.

Первый вариант пифагорейского воззрения, упомянутого Аристотелем, кажется более примитивным, а второй — его усовершенствованием в направлении более духовного подхода, хотя «то, что ими движет», несомненно, все еще мыслилось в рамках того, что мы назвали бы материальными терминами, — в этой роли выступал воздух (который, в самом деле, приводит

¹ Пер. А. Лебедева. — Некоторые полагают, что это замечание могло быть сделано безотносительно к переселению душ, однако это представляется невозможным.

² Пер. П. Попова.

в движение пылинки), отождествлявшийся с пневмой, или душой, как дыханием¹.

Поскольку у нас нет иной информации об этом взгляде, о нем мало что можно еще сказать. В обеих своих формах эта теория хорошо сочетается с почти всеобщим верованием, разделявшимся и пифагорейцами, и близкими к ним орфиками (Аристотель. О душе, 410b27), что душа обладает природой воздуха и вдыхается вместе с ним²; а мы уже видели (см. выше, с. 260), что это расхожее представление могли заставить служить себе и материалисты, и религиозные мистики. Само по себе оно, по-видимому, не связано каким-либо образом с вопросом о бессмертии души.

Другой доктриной, упомянутой Аристотелем в его обзоре предшествующих ему теорий, была доктрина о душе как *harmonia*. Хотя в этом случае Аристотель не упоминает пифагорейцев, само слово *harmonia* достаточно свидетельствует об авторстве этой теории³. Вот

¹ Доддс (Greeks and the Irrational, 174) отмечает, что представление о душе как о крошечной материальной частице имело множество параллелей в примитивных верованиях, и даже утверждает, что это неизменная, «сокровенная» душа и что она «полностью отлична от души как дыхания, которая является жизненным началом на обыденном эмпирическом уровне». Как станет ясно позже, различие, которое Доддс проводит между «сокровенной» и «эмпирической» душами, подлинно и важно; но трудно понять, почему обсуждаемое воззрение должно относиться к «сокровенной».

² Ср. тесно связанное с этим мнение «некоторых из пифагорейцев», что «некоторые животные питаются запахами» (Аристотель. Об ощущении, 445a16).

³ Объективности ради следует привести точку зрения Черниса (АСР, 323, п. 1), с которой, возможно, согласятся другие: «Аристотель никоим образом не дает понять, что эта доктрина — пифагорейская; вероятнее всего, это позднейшая реинтерпретация некоей пифагорейской доктрины души как числа, принадлежащая врачам или музыковедам... конца V или начала IV в., которую стали считать пифагорейской гораздо позже». Д. Тэйт (CR, 1939, 2–3) считал, что эта доктрина не принадлежала ка-



что говорит Аристотель (О душе, 407b27): «Имеется и другое дошедшее до нас мнение о душе... Душа, согласно этому мнению, есть некая гармония, гармония же есть смешение и сочетание противоположностей; из противоположностей составлено и тело»¹. По ходу критики этой точки зрения Аристотель делает интересное замечание, что гармония может означать одно из двух (оба варианта Аристотель считал абсурдными):

Далее, говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь².

В другом коротком упоминании этого воззрения Аристотель снова проводит различие между двумя формами, в котором оно бытовало (Политика, 1340b18): «По-видимому, [в нас] имеется некое родство с гармониями и ритмами, поэтому многие из мудрецов говорят, что душа — это гармония, а другие — что она имеет гармонию»³. Кажется совершенно естественным, что пифагорейцы считали душу *harmonia*; в самом деле, едва ли можно предположить, что они рассматривали ее как-то иначе, и не следует опасаться, что они использовали это учение не для того, для чего оно использовалось у Платона в «Федоне». Там доктрина, что душа есть *harmonia*, использовалась в качестве довода, что душа не может быть бессмертной, но гибнет вместе с телом. Вот такая проблема встает перед нами.

кой-либо философской школе, но была просто широко распространенным и популярным мнением «всех и каждого, кто думает, что душа начинается с органического единства частей тела и заканчивается им».

¹ Пер. П. Попова.

² Пер. П. Попова.

³ Пер. А. Лебедева.

Если на время отложить в сторону «Федона», все удачно сходится вместе. Первоначальные элементы всего — числа, и весь космос обязан своим совершенством, божественностью и постоянством тому, что числа, из которых он состоит, сочетаются наилучшим из возможных образом согласно правилам математической пропорции, как их раскрывают исследования Пифагора. Иначе говоря, космос обязан всеми этими превосходными свойствами тому, что он является *harmonia*, а потому она проявляется прежде всего в величественных движениях Солнца, Луны, планет и неподвижных звезд. Небеса не *являют* славу Божью; они *сами* слава Божья; ибо космос — это живой бог, ставший нерасторжимым божественным единством благодаря удивительной силе математической и музыкальной гармонии.

В таком случае, если индивидуальные души, по сути, обладают той же самой природой, хотя в нашем воплощенном состоянии и разделены из-за нечистоты, то наше тождество с божественным, несомненно, должно состоять из чисел в гармонии, и поскольку мы все еще нуждаемся в очищении философией, постольку будет правильным называть элемент нечистоты, в иных терминах, элементом диссонанса, дисгармонирующей нотой, порожденной нарушением числового порядка наших душ, или — если сформулировать это еще одним пифагорейским образом — элементом беспредельного, когда оно еще не подчинено благому началу Предела.

Это подлинная пифагорейская доктрина. Теперь посмотрим, что говорится в «Федоне» (86В):

(Симмий говорит.) И право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, [начала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа — это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно

слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается — из-за болезни или иной какой напасти, — душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в том, что мы называем смертью, гибнет первую¹.

По поводу этого пассажа высказывалось много мнений, и, без сомнения, невозможно привести неопровержимые доказательства в пользу какого-либо из них; но мы можем попытаться дать вероятное объяснение и указать аргументы в его пользу. Учитывая то, что мы знаем о Пифагоре и общем консерватизме его последователей в религиозных вопросах, трудно без неопровержимых доказательств поверить, что кто-либо называвший Пифагора своим учителем мог заявить, что душа смертна*.

Идея гармонии души как опровержение ее бессмертия была высказана Симмием, фиванцем, который, как указывается в начале диалога, учился у Филолая, когда тот находился в Фивах. Поэтому Бёрнет считал, что здесь воспроизводится учение Филолая². Против этого можно привести два возражения. Во-первых, Симмий и Кебет кажутся не очень прилежными или понимающими учениками. Ранее в диалоге Сократ выразил удивление, как им могла быть незнакома

¹ Пер. С. Маркиша.

² EGP, 295; Gr. Phil. I, 92f. Виламовиц (Platon, II, 90) также склонялся к мысли, что Филолай отрицал бессмертие души на основании того, что она представляет собой гармоничное сочетание элементов тела, хотя и не мог сделать окончательный выбор. Для Корнфорда же «не вызывает сомнения, что для Филолая душа в некотором смысле есть *harmonia* и обновременно она бессмертна» (CQ, 1922, 146). «Возможно, — полагал Корнфорд, — возражение на это было впервые выдвинуто Платоном».

идея, что самоубийство противоречит религии, — ведь ее высказывал Филолай. Разве они не слышали ее от него (61D)? «Ничего ясного, — говорит Кебет, и немного дальше: — я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас, — я возвращаюсь к твоему вопросу, — и от других, что этого делать нельзя. Но ничего ясного я никогда ни от кого не слыхал»¹. Во-вторых, Сократ говорит, что эти взгляды на самоубийство, которые прямо приписываются Филолаю, зависят от идеи, содержащейся в «тайной доктрине» (*ἀπόρρητος λόγος*): она гласит, что мы помещены в этот мир богами и находимся под их присмотром; что, поэтому, мы не должны покидать мир, пока они не отдадут распоряжение; но что, когда их разрешение получено, смерть приемлема, чтобы освободиться из рабства или заточения. Едва ли таких взглядов мог придерживаться человек, который считал, что душа разрушается немедленно после смерти.

Мы можем также отметить отношение к возражению Симмия Эхекрата, пифагорейца из Флиунта и ученика Филолая², которому Федон и пересказывает беседу, состоявшуюся перед казнью Сократа. Видно, что Эхекрат находится в большом затруднении (88D):

До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужно какое-нибудь иное доказательство, которое уверит меня, что душа умирает вместе с телом³.

Здесь мы видим пифагорейца, которого привлекает идея (а как же иначе?), что душа есть гармония. Тем

¹ Пер. С. Маркиша.

² Платон. Федон, 57A; Аристоксен, фр. 19 Wehrli (*ap. D. L.*, VIII, 46).

³ Пер. С. Маркиша. — Замечания А. Кэмерона (*Pythagorean Background*, 45f.) по этому вопросу стоит прочитать.



не менее он верит в бессмертие души и желает получить дополнительные подтверждения того, что эта идея (как он, возможно, до сих пор считал) не противоречит его вере.

Что касается позиции самого Филолая, то мы узнаем из «Федона», что он запрещал самоубийство. А почему он должен был это делать, если не по типично орфи-ко-пифагорейским соображениям, как следует из диалога?¹ Из-за своего позднего происхождения другое наше свидетельство менее ценно, но в той мере, в которой оно заслуживает внимания, оно сообщает следующее:

(а) Климент Александрийский. Строматы, III, 17 (DK 44 В 14): «Стоит привести и цитату из Филолая. Пифагорец говорит так: „Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле“»².

(б) Клавдиан Мамерт (христианский автор V в. н. э.), «О состоянии души», II, 3, ed. A. Engelbrecht, 1885, p. 105 (DK 44 В 22): «...Прежде чем определить сущность души, [Филолай] удивительным образом рассуждает о мерах, весах и числах применительно к геометрии, музыке и арифметике, утверждая, что через них возникла вся Вселенная... (p. 120) ... [Филолай] говорит о душе так³: „Душа проникает в тело посредством числа и посредством бессмертной и бестелесной гармонии“. Также после другого: „Душа любит тело, ибо без него она не может использовать ощущения. Исторгнутая из него смертью, она ведет в мире бестелесную жизнь“»⁴.

¹ 61E, 62B. «Ни один древний автор, который писал о Филолае, никогда не подвергал сомнению его приверженность религиозным основаниям ордена» (Cameron. Pyth. Background, 45). Мы можем, самое большее, утверждать то, что нам кажется разумным, а затем честно сказать, что другие ученые могут быть не согласны с этим. Так, Хакфорт пишет (*Plato's Phaedo*, 35, п. 3): «Было бы ненадежно выводить из этого οὐδὲν σαφές (ср. 61 A 8) что-либо, связанное с религиозными взглядами Филолая».

² Пер. А. Лебедева.

³ DK случайно опускают слово «humana».

⁴ Пер. А. Лебедева.

(в) *Макробий*. Сон Сципиона, I, 14, 19 (DK 44 A 23): «Пифагор и Филолай полагали душу гармонией».

Доктрины, приписываемые Филолаю у Климентя, имеют детальные параллели не только в «Федоне», но и везде у Платона. Мы находим у него и трактовку переселения душ как наказания, и сравнение тела как с тюрьмой, так и с могилой (Горгий, 493А; Кратил, 400С). В «Кратиле» эти идеи приписываются «Орфею и его последователям», то есть «древним богословам» Филолая. В виду всего этого можно согласиться с Нестле (ZN, 442), что совпадение с «Федоном» не дает повода считать цитату из Филолая, по крайней мере по сути, подделкой¹. Подобным же образом пассаж из Клавдиана Мамерта, несмотря на то что он несет на себе отпечаток поздней греческой терминологии в латинской оболочке², не содержит доктрины, которая не имела бы

¹ Вилаговиц (Platon, II, 90) был более недоверчив, сомневаясь, возможно, вполне обоснованно, в слове *κατάλετο*. Но на его точку зрения оказало решающее влияние мнение, что доктрина *ψυχή-ἀσθμνία*, приписываемая Филолаю Макробием, совершенно несовместима с верой в бессмертие души. Поскольку, однако, Макробий приписывает эту доктрину и Пифагору, это определенно не так.

² Ф. Бёмер подробно обсуждает этот пассаж в «Der latein. Neuplat. u. Neupythagoreismus» (143–154), где можно найти ссылки на многие другие современные мнения. Однако Бёмер, который считает доктрины, приписываемые здесь Филолаю, неопифагорейскими, в нескольких местах впадает в заблуждение, особенно при истолковании предложения «*diligitur corpus ab anima*» и слов «*in mundo*». Что касается терминологии, то Клавдиан, без сомнения, избрал слова «*de mensuris ponderibus et numeris*» из-за их соответствия словам Писания, с которыми он их сравнивает: «*Mensura pondere et numero omnia disposuisti*» (см.: Книга Премудрости Соломона, XI, 20). Но это не ставит под сомнение ту очевидную истину, что Филолай, как любой истинный пифагореец, действительно объяснял космос посредством числа и меры. Кроме того, слово «*incorporalem*» (*ἀσώματος*), возможно, и не использовалось самим Филолаем, но достаточно хорошо описывает тот вид *harmonia*, который он должен был иметь в виду. Г. Гомперц



параллели в пифагореизме времени, предшествующего Аристотелю. Его главный недостаток состоит в том, что он фрагментарен и имеет серьезные пробелы. Следует отметить, что, согласно этому описанию, Филолай разработал свою космологию, основанную на идее зависимости всего в мире от числа, до того как приступил к психологии. Затем он показал, что душа не является исключением, но даже в своем воплощенном состоянии устроена в соответствии с принципами числа и гармонии, которые бессмертны и бестелесны. Утверждения, что душа любит тело, или привязывается к нему, пленяясь чувственными радостями, мы иногда также встречаем в еще более пифагорейски окрашенных частях диалогов Платона. В частности, приходят слова о душе в «Федоне» (81B), где она «всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехи...»¹ Смерть, говорят нам в конце концов, не означает уничтожение души. Она живет в воплощенном состоянии «в мире» (*in mundo*), то есть до своего следующего воплощения. Душа, о которой идет речь здесь, это не полностью очистившаяся душа, но та, которая полюбила тело и о которой Платон говорит, что она принуждена блуждать по видимому миру, пока ее вновь не свяжет тело (Федон, 81D).

О кратком замечании у Макробия нужно сказать следующее: поскольку этот неоплатоник ставит имена Филолая и Пифагора рядом, то определенно не считает, что доктрина души как гармонии несовместима с верой в бессмертие первой. Если собрать имеющиеся у нас разрозненные свидетельства от Платона и далее,

(Hermes, 1932, 156) отстаивает этот фрагмент, ἀσώματος и пр., за что Бёмер (153) критикует его.

¹ Пер. С. Маркиша.

представляется, что Филолай был истинным последователем Пифагора — он считал, что душа есть *harmonia*, или созвучие (как и все прочее, обладающее реальной ценностью в мире), а в то же время она бессмертна¹.

В таком случае, что за аргумент выдвинул Симмий? Взгляд на душу, который он выдвинул, надеясь, что Сократ опровергнет его, по общему признанию, тесно связана с теориями медицинских авторов Великой Греции, в особенности главного из них, Алкмеона из Кротона. Язык Симмия можно сравнить со следующим фрагментом Алкмеона (fr. 4 = Аэтий, V, 30, 1):

Алкмеон учил, что здоровье сохраняется при равновесии качеств — влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и других, а господство среди них одного из качеств вызывает болезнь, ибо господство любого из них разрушительно... Здоровье же — это соразмерное (σὺμμετρον) смешение качеств.

В той мере, в какой речь идет о причинах здоровья и болезни, Алкмеон и Симмий явно излагают одну и ту же теорию; однако Алкмеон не идет дальше и не отождествляет равновесие, или пропорциональную смесь противоположных качеств, с душой, равно как и не утверждает, что одно может быть разрушено, так же

¹ Может быть правдой, что наиболее достоверное изложение взглядов Филолая дается в папирусе, содержащем выдержки из истории медицины Менона. Но довод, который основывал на этом обстоятельстве Нестле, абсурден: «Подлинный Филолай находится в получивших в недавнее время известность выдержках из его медицинских сочинений в „Iatrica“ Менона. Согласно им Филолай был скорее врачом, чем философом, и принадлежал к кротонской медицинской школе» (ZN, 437: курсив мой). Если бы из сочинений Аристотеля не сохранилось ничего, кроме части «Поэтики», включенной в историю литературы, написанную другим человеком, и нескольких сомнительной подлинности отрывков на другие темы, мы могли бы с полным правом утверждать, что Аристотель был «не столько философом, сколько литературным критиком». Во всяком случае, о Филолае мы достаточно знаем из других источников, чтобы не делать подобной ошибки.



как и другое. Несмотря на свои взгляды на здоровье и болезнь, Алкмеон верил в бессмертие души. Так, у Аристотеля в трактате «О душе», 405a29 (этот пассаж и подобные же пассажи из Цицерона, Климента и Аэтия см. в DK 24 A 12) читаем: «...он говорит, что душа бессмертна, потому что подобна бессмертным существам. А это свойство присуще ей, поскольку она вечно движется: ведь и все божественные тела — Солнце, Луна, звезды и все небо — также вечно и непрерывно движутся»¹.

Похожих физиологических взглядов придерживался Эмпедокл. У него известным с древности «противоположностям» впервые была придана более определенная форма четырех непреходящих «корней»: земли, воды, воздуха и огня. Каждую отдельную органическую субстанцию Эмпедокл определяет как смесь «корней» в определенном отношении (фр. 96, *Аристотель. О душе*, 408a18 сл.). В то же самое время, в соответствии с принципом «подобное познается подобным», Эмпедокл учил, что душа — по крайней мере в своем эмпирическом аспекте, благодаря которому мы воспринимаем мир вокруг нас, — сама состоит из материальных элементов (фр. 109, *О душе*, 404b11). В своей критике теории души как гармонии (408a18 сл.) Аристотель весьма преуспел в попытке представить взгляды Эмпедокла нелогичными и запутанными, а в нашем распоряжении нет соответствующих частей его поэмы для проверки; но, как представляется, Эмпедокл описывал душу как особое натяжение или равновесие частей тела, а также говорил нечто, из чего можно сделать вывод, что когда это равновесие нарушается, душа уничтожается. Аэтий (V, 25, 4, DK 31 A 85) также говорит, что, согласно Эмпедоклу, причиной смерти служит разделение элементов, из которых состоит человек. «В этом смысле (*κατὰ τούτο*) смерть тела совпадает со смертью души».

¹ Пер. А. Лебедева — Конечно, позже мы более подробно рассмотрим Алкмеона (см. ниже, с. 568).

Несмотря на все это, Эмпедокл, глубоко приверженный общегреческой традиции, написал религиозную поэму, посвященную бессмертию, переселению душ и конечному обожению души человека. Таким образом, он представляет собой интересную параллель к Алкмеону, хотя вопрос о том, как Эмпедокл примирял (если вообще примирял) две стороны своей доктрины, следует оставить на будущее¹. Сам Бёрнет считает теорию души как гармонии свидетельством того, что пифагореизм конца V в. приспособил старую доктрину к новым принципам, введенным Эмпедоклом.

Эта проблема действительно сложна, и мы едва ли ошибемся, увидев здесь некий конфликт внутри пифагорейской школы. Рассеявшись к V в. по Италии, Сицилии и Греции, пифагорейцы по-разному развивали доктрины своего учителя. Для врача, такого как Алкмеон², в центре внимания естественно и по праву оказываются тело и его состояния. Целью врачей было победить болезнь и обеспечить здоровье конкретного тела, поэтому их часто раздражали более метафизические рассуждения философов. Врачей занимали физические противоположности, из которых состоит тело, ибо практика врачей была основана на представлении — определенно пифагорейском, — что здоровье зависит от правильного сочетания в организме указанных противоположностей: горячего и холодного, влажного и сухого, горького и сладкого и т. д. И они неизбежно должны были приходиться к убеждению, что во всяком случае физическая жизнь зависит от этих вещей и не может продолжаться после исчезновения гармонии

¹ См., однако: *Kan. Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1960, 3–35, особенно 28, п. 70.

² Разумеется, подобно любому серьезному мыслителю своего времени, он выходил за рамки узкопрофессиональных интересов, но мы можем, вероятно, повторить за Диогеном Лаэртским (VIII, 83): τὰ πλείστα γὰρ ἰατρικὰ λέγει, ὁμῶς δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε.



между физическими элементами тела. А отождествление *psyche* с физической жизнью было глубоко укоренено в сознании греков, так что возникало естественное искушение заявить, что *psyche* не может пережить разрушение тела. Дикеарх, ученик Аристотеля, который, хотя сам и не был пифагорейцем, дружил с пифагорейцами и хорошо знал их учение, прошел весь этот путь и прямо называл душу «гармонией четырех элементов». Душа, таким образом, не могла существовать отдельно от тела, ибо не обладала собственной субстанцией, но была лишь способом описания определенного свойства тела (а именно жизни, или способности действовать и чувствовать), когда тело сформировано определенным образом¹. Законно предположить, что такого рода мысли беспокоили ум Симмия, хотя он был учеником пифагорейского учителя; но из этого не следует, что они отражали всю глубину истинного пифагорейского учения о душе. Я уже высказался по этому поводу, но, чтобы читатели не полагали, что это всего лишь мое личное мнение, я хотел бы процитировать других исследователей. Корнфорд пишет:

Как отмечает Целлер, лишь Платон (в «Федоне») и Аристотель (который в трактате «О душе», А, IV очевидно имеет в виду «Федон», а также собственную доктрину соединения простых тел в составные, *Nicks ad loc.*) говорят о гармонии души как о гармонии телесных противоположностей. Мы нигде не встречаем, чтобы пифагорейцы так определили ее, и именно это определение оказывается несовместимым с идеей бессмертия. Соответственно, Целлер предполагает, что Филолай не мог иметь в виду гармонию телесных противоположностей, но, скорее всего, придерживался приписываемой ему Клавдианом Мамертом точки зрения, что душа связана с телом посредством числа и гармонии².

¹ См.: Дикеарх, фр. 7–12 Wehrli.

² CQ, 1922, 146. Ср.: ZN, 553.

Не смертность, но бессмертие души зависит от ее сущности как гармонии, но гармонии в том смысле, в каком гармонией является космос, то есть, в конечном счете, гармонии не физических противоположностей, но чисел. Не то чтобы пифагорейцы V в. проводили четкое различие между материальным и нематериальным; мы уже видели, что они были не в состоянии это сделать. Но здесь существовала определенная градация. Числа были ближе к первоначальному, и потому божественному, чем физические противоположности, такие как горячее и холодное.

Согласно общему принципу раннегреческой мысли, одинаково присущему и ионийской, и италийской школам, первичная природа, *arche* вещей, находится в таких же отношениях с миром опыта, что и душа с телом¹. А в пифагорейской системе первичная природа — это не физические противоположности или некая первичная форма тела, как воздух у Анаксимена, но число. Мы можем сравнить платоновское описание мировой души в «Тимее», которое определенно имеет пифагорейскую основу. Она описывается как «невидимая и... причастная рассуждению и гармонии» (36E), а составлена она согласно созвучиям музыкального звукоряда, основанным на одной из форм пифагорейской тетрактиды. В то же время всячески подчеркивается первичность мировой души по отношению к телу космоса и ее превосходство над ним (ср. 34B–C). Тейлор писал (Comm. in Tim., 136): «Космическая душа не является (как считали те пифагорейцы, чьи взгляды опровергаются в «Федоне») *harmonia* соответствующего тела, но, будучи мудрой и благой, она, конечно же, демонстрирует *harmonia* в своем собственном строении, содержит музыку в себе».

Душа была для пифагорейцев состоянием, или расположением чисел, что и говорит Аристотель в «Мета-

¹ См. выше, в разделе, посвященном Анаксимену, с. 245.



физике». Объяснив, что пифагорейцы первыми добились значительного продвижения в математике и в результате оказались настолько погружены в предмет, что решили, что математические принципы лежат в основе всего, Аристотель продолжает (985b26):

Числа являются самыми простыми из них, и именно в числах, как им казалось, они видели подобия с вещами, которые существуют и возникают больше, чем в огне, земле и воде. Например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а другое — душа и ум...

С этой точки зрения душа является гармонией *своих собственных* частей, а не частей тела, точно так же как музыка является гармонией чисел 1, 2, 3 и 4, а не устройства и струн лиры; так что аналогия Симмия, даже если некоторые пифагорейцы восприняли ее всерьез и были встревожены ей, на самом деле, если следовать истинно пифагорейской линии рассуждения, была ложной. Возможно, случилось так, что в опыте Пифагора числа 1, 2, 3 и 4 были представлены струнами различной длины; но это случайность, что доказывается тем, что они точно так же могли быть представлены столбиками воздуха, проходящего через свирель, который останавливается на различных интервалах. Гений Пифагора, даже если он не мог так выразить это словами, заключался в сосредоточении на форме как подлинном и постоянном и игнорировании физического и индивидуального как случайного.

Мы, разумеется, приближаемся к взглядам на душу Платона, как он их выразил в «Государстве», и можем сейчас заметить, сколь многим он был обязан своим друзьям-пифагорейцам. Здесь говорится (431 сл.), что добродетель «рассудительности» (*sophrosyne*) принадлежит душе как целому, будучи результатом слаженной работы всех ее частей. Но Платон, используя пифагорейский язык, говорит о рассудительности, что она за-

ставляет согласно звучать все струны», и прямо называет *sophrosyne* гармонией. Человек, который обладает ею, является «хорошо слаженным» (ἡρμωσμένως; заметьте, что это не имеет никакого отношения к его здоровью), и чтобы достичь ее, человек «прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний»¹ — то есть так же, как достигается музыкальная гармония. В случае души, три части, которые должны быть приведены в гармонию, — это, конечно, разум, страсть (θυμός) и желание. Душа есть *harmonia*, но не *harmonia* частей тела или физических противоположностей. Поэтому ее благополучие (*arete*) состоит не в физическом здоровье. Ее части — это психические способности, такие как желание, мужество и разум, а ее *arete* — нравственное свойство, рассудительность. Для физической *psyche*, если можно обозначать этим термином чисто животную жизнь, *euharmonia* частей тела имеет своим следствием здоровье, *anharmonia* — болезнь или смерть. Но для божественной и бессмертной *psyche*, развитию и очищению которой и посвящали себя пифагорейцы, *euharmonia* состояла в гармонии ее частей и проявлялась в добродетели, а *anharmonia* — в пороке. В этом, как кажется, чувствуется подлинно пифагорейский аромат. Не следует забывать, что добродетели, такие как справедливость, пифагорейцы также приравнивали к числам, так что наш вывод не противоречит вере в то, что душа является гармонией чисел.

¹ Чтобы оценить во всей полноте пифагорейский, музыкальный аромат языка, это нужно читать по-гречески: 431E ἐπιεικῶς ἔμμετρον ἄρτι ὡς ἁρμονία τινὶ ἢ σωφροσύνη ὁμοίωται... 432A δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταῦτόν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους... ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαίμεν... κατὰ φύσιν συμφωνίαν. 443D συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης.

Значит ли это, что пифагорейцы признавали два вида души? Есть веские основания полагать, что так оно и было и что они, таким образом, лишь приспособивали для собственных целей широко распространенное архаическое верование. То, что оно существовало, было признано уже давно. Р. Ганшинец в 1920 г. характеризовал две души ранней греческой мысли как а) душу-дыхание ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) и б) душу-призрак, или душу-тень ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$) и приводил параллели из Африки¹. Он также называл душу-дыхание «душой-жизнью». Эта двойственность очень ясно видна у Эмпедокла, и сравнение с этим итальяйским философом первой половины V в. должно кое-что объяснить нам и оправдать наше краткое предварительное резюме в данном месте. Постольку, поскольку речь шла о физическом мире, Эмпедокл был законченным материалистом и даже распространял этот подход на такие психические функции, как ощущение и мысль. Аристотель (О душе, 427a21) говорит, что Эмпедокл рассматривал ощущение и мысль как одно и то же и считал их телесными, что подтверждают фрагменты поэм самого Эмпедокла (фр. 105, 109). Тем не менее Эмпедокл верил в божественное «я», чуждое телу, — он называл его не *psyche*, а *Daimon*, — которое было изгнанником из мира богов, жаждущим вернуться в него (фр. 115). Для его освобождения необходимо знание, но не знание эмпирического типа, предметы которого, как и его основы, — это физические, ограниченные нижними уровнями мироздания вещи. Но «блажен, кто приобрел богатство божественного разума» (фр. 132). Подобное познается подобным, поэтому, чтобы познать божественное, нужно стать божественным, а божественное не является чем-либо, что мы воспринимаем каким-либо из телесных чувств (фр. 133). Очевид-

¹ Arch. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik, IX, 13ff. — Ганшинец ссылается на Анкерманна: Totenkult u. Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschr. f. Ethnol. 1918, 89–153.

но, что у нас есть иные средства достижения знания — средства, больше напоминающие те, которые описывает Сократ в «Федоне», когда говорит, что философ ищет истину «самою по себе душой», отрехшись от тела.

Способность, делающая такое познание возможным, не есть *psyche* в раннем и народном смысле простой животной жизни. Ее можно назвать *даймоном*, и существовали гораздо более ранние религиозные представления о *даймонах*, на которые могли опираться Пифагор и Эмпедокл. Иногда слово «*daimon*» употребляется вместо слова «*teos*», бог. Там, где между ними проводится различие, как например в платоновском «Пире», *даймоны* выступают в качестве разряда промежуточных существ, обитающих в элементах между небесами и землей (см.: Эмпедокл, фр. 115). Гесиод знает, как они движутся над и под землей, облеченные в туман или тьму (то есть невидимые), и он говорит, что это души людей Золотого века. Очевидно, что здесь имеется в виду та часть нашего существа, которая в преданиях о необыкновенных провидцах, таких как Абарис, Эпименид и Гермотим, могла на время оставлять тело в поисках божественного знания. Это олицетворение жизни или времени (или всего, что может обозначать αἰῶνος εἶδωλον), о котором говорит Пиндар, когда утверждает, что тело каждого человека идет путем смерти, «но жив остается облик бытия, ибо только он — от богов. Он спит, когда члены наши — при деле их; а когда на них скатывается дрема, он в несчетных снах являет нам близящийся суд меж теми, кому радость и кому беда...»¹

Итак, в современных пифагорейцам верованиях одновременно существовало два представления о душе: а) *psyche*, которая «исчезает подобно дыму» в момент смерти и которую авторы медицинских трактатов

¹ Пиндар, фр. 131 Schroeder, 116 Bowra. Пер. М. Гаспарова. См. язык Гиппократ: De Victu, IV, init. (VI, 640 Littré). Но это сочинение, возможно, написано позже середины IV в. (Kirk. HCF, 26f.).

(в том числе, несомненно, некоторые скептически и потому еретически настроенные пифагорейцы) пытались рационально объяснить как *harmonia* физических противоположностей, из которых состоит тело; б) более таинственный *daimon* в человеке, бессмертный, подверженный переселению во многие тела, но по своей чистой сути божественный. Его также могли называть *psyche*, что мы и видим у Платона. Оба представления о душе продолжали существовать бок о бок в общем потоке религиозной мысли, и оба же нашли себе место в том странном сочетании математической науки и религиозной мистики, которое и составляло пифагореизм.

V. ОТДЕЛЬНЫЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

История пифагореизма после Пифагора остается для нас в значительной степени безымянной. По этой причине казалось наилучшим рассматривать ее в целом, хотя для некоторых индивидуальных представителей школы — прежде всего для Филолая, но также для Гиппаса, Еврита, Гикета — нашлось место в нашем изложении. Другие представляют собой неясные фигуры, о которых мало что известно, помимо имен. Это Керкоп и Бронтин (или Бротин), которые, как утверждается, были авторами ряда орфических поэм; это Парон — пифагореец, который называл время «глупым», потому что оно заставляет нас забывать (*Аристотель. Физика*, 222b18); это Ксуф, о котором Аристотель сообщает (*Физика*, 216b24), что, с его (Ксуфа) точки зрения, должна существовать пустота, чтобы позволить сжатие, без которого либо не будет движения вообще, либо

«вселенная будет волноваться [выходить из берегов, переливаться через край]»¹. Симпликий в своем комментарии говорит, что этот Ксуф был пифагорейцем.

Однако некоторые мыслители, как упомянутые, так и не упомянутые выше, заслуживают более пристального внимания. Им мы и посвятим данный раздел.

1. ГИППАС

То, что мы уже знаем о Гиппасе из Метапонта, позволяет предположить, что для пифагорейца он был в некотором роде бунтарем. Ходили истории о его наказании за раскрытие математических секретов (см. выше, с. 289 и 461). Мы знаем также, что одно из двух различных направлений в пифагореизме утверждало, будто второе обязано своим происхождением не самому Пифагору, а Гиппасу (см. выше, с. 350). Существуют и другие указания, что Гиппас был младшим современником Пифагора и никоим образом не послушным учеником. Утверждается, что во время событий, приведших к демократическому заговору Килона и Нинона (см. выше, с. 331), Гиппас, в числе других, убеждал принять демократические меры, противоречащие олигархической политике школы. Кроме того, говорится, что для того чтобы возбудить в народе ненависть к пифагорейцам, Нинон приказал чтецу зачитать якобы принадлежащее Пифагору, а на самом деле составленное самим Ниноном «Священное слово», призванное доказать, что пифагорейцы являются врагами народного дела². Для репутации Гиппаса показательно, что в более поздние времена подобная фальшивка, написанная из подобных же побуждений, приписывалась уже ему самому,

¹ Пер. А. Лебедева.

² *Ямвлих*. О пифагорейской жизни, 257 (DK 18, 5), 260. Ср.: *Minar*. Early Pyth. Pol. 56ff.



возможно, благодаря переносу из истории о заговоре, к которому Гиппас явно испытывал некоторую симпатию. Предание, восходящее к «Преемствам» Сотиона (ок. 200 г. до н. э.), гласит, что «Священное слово» Пифагора на самом деле было написано Гиппасом, чтобы опорочить Учителя (*Диоген Лаэртский*, VIII, 7).

Гиппас принимал в качестве первоначала огонь, и с этим связана история, будто его учеником был Гераклит (Суда, DK 18, 1a). Подобные предположения по поводу отношений учитель-ученик лишены исторической ценности, но уже то, что они выдвигались, косвенно указывает на правдивость традиционной датировки жизни Гиппаса, согласующейся с тем, что он был личным соперником Пифагора.

Кто бы ни был подлинным автором «Священного слова», Деметрий из Магнезии в I в. до н. э. утверждает, что Гиппас не оставил ни одного сочинения (*Диоген Лаэртский*, VIII, 84, DK 18, 1), то есть, вероятно, ни одно не сохранилось до эллинистического периода. Учение, которое традиционно приписывается Гиппасу, подкрепляет точку зрения, что он не просто следовал ортодоксальной пифагорейской линии, поскольку, начиная с Аристотеля (*Метафизика*, 984a7) и далее, его постоянно объединяют с Гераклитом как сторонников доктрины, что *arche* является огонь. Феофраст (у Симпликия, DK 18, 7) говорит об этом подробнее, добавляя к сказанному выше, что оба мыслителя считали вселенную единственной и конечной и учили, что вещи появляются из огня путем сжатия и разрежения и вновь превращаются в огонь. Поскольку это стандартное перипатетическое описание монистической философии искажает взгляды Гераклита (см. ниже, с. 741), мы не можем особо доверять ему в отношении Гиппаса, но должны довольствоваться знанием того, что он ставил на первое место огонь. Однако поскольку, несмотря на всю независимость ума Гиппаса, его неизменно отно-

сят к пифагорейцам, можно предположить, что он размышлял о творческой силе, пребывающей в изначальной огненной единице, и божественном статусе, который пифагорейцы придавали огню, все еще горящему в центре мироздания¹.

По-видимому, в позднейшие времена доктрины Гиппаса и Гераклита путали между собой. У Диогена мы узнаем, что, согласно Гиппасу, космос осуществлял свои изменения за ограниченное время. Та же самая фраза встречается у Феофраста в изложении Симпликия. Там, правда, добавляются слова «согласно некоей неотвратимости судьбы», и они, как представляется, относятся к Гераклиту и связаны с утверждением последнего, что «все вещи обмениваются на огонь»². В качестве истолкования гераклитовской идеи «обмена» это утверждение неуместно. Оно, однако, хорошо описывает пифагорейскую доктрину циклического повторения истории (см. выше, с. 479), и потому, возможно, Феофраст относил его к Гиппасу.

Поздние источники также претендуют на то, что излагают учение Гиппаса о душе, но даже если их сведения достоверны (что сомнительно), они не содержат в себе ничего оригинального. Естественно, его объединяют с Гераклитом как учившего, что душа обладает природой огня. Но как пифагореец Гиппас также мыслил душу числом. Клавдиан Мамерт также приписывал

¹ См. выше, с. 479, 490 — Климент прямо говорит, что Гиппас и Гераклит (как обычно, упоминаемые вместе) считали огонь богом. Достоверность Климента часто ставится под сомнение, но во времена Гиппаса (и особенно для пифагорейца) называть что-либо *arche* было само по себе равносильно тому, чтобы считать его божественным. К тому же приведенное утверждение правильно в отношении Гераклита, чей λόγος-πῦρ определенно был божественным началом.

² D. L., VIII, 84, DK 18, 1: ἔφη δὲ χρόνον ὀρισμένον εἶναι τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς. Ср.: Феофраст *ap. Simpl.*, In *Phys.*, 24. 4 (DK 22 A 5, продолжение уже цитированного DK 18, 7).

ему идеи, которые только и можно ожидать от пифагорейца: утверждения, что душа и тело полностью различны, что душа деятельна, когда тело бездейтельно, и жива, когда тело мертво¹.

Другие сведения о Гиппасе касаются открытий в музыке. Рассказ, приводимый Аристоксеном (фр. 90 Wehrli, DK 18, 12), повествует о том, что Гиппас получил созвучные интервалы, ударяя по четырем бронзовым дискам, толщина которых была в пропорциях 4:3, 3:2 и 2:1. (Сравните это с рассказом о Пифагоре в кузнице — см. выше, с. 395) Ямвлих (DK 18, 15) говорит, что Пифагор и математики его времени признавали арифметическую, геометрическую и гармоническую средние, но называли последнюю *huperantia* (подпротивная), а Архит и Гиппас переименовали ее в *гармоническую*. Упомянутый выше пассаж не дает оснований предполагать, что Гиппас был современником Архита.

2. ПЕТРОН

Все, что мы знаем о Петроне, ограничивается его высказыванием, что существует 183 мира, расположенные в форме треугольника. Это крайне необычное утверждение могло бы представлять огромный интерес, если бы мы хоть что-то знали об аргументах или свидетельствах, на которых Петрон его основывал. Но мы их не знаем. Мы даже не знаем, был ли он пифагорейцем; фактически, главная цель, ради которой мы уделяем ему внимание, является скорее разрушительной, чем созидательной.

¹ Климент, Аэтий и Клавдиан Мамерт. См.: DK 18, 8–10. DK полагают, что пассаж, приводимый у Клавдиана Мамерта, взят из неопифагорейской подделки. Но даже если это так, он не содержит доктрины, которой нельзя бы найти параллели в V в. С *corpore torpente viget* ср.: Пундар, фр. 131 Schroeder (см. выше, с. 534).

Наш единственный источник здесь — трактат Плутарха «Об упадке оракулов». В 422В один из участников диалога рассказывает, что недалеко от Персидского залива встретил таинственного незнакомца, не грека, который был своего рода пророком, жившим в пустыне. Этот человек сказал герою диалога (снабдив свой рассказ изрядной долей мифологических сведений о богах), что существует 183 мира (*kosmoi*), организованных в форме треугольника. Каждая сторона треугольника содержит 60 миров, а оставшиеся три располагаются по углам. Миров соприкасаются друг с другом и равномерно вращаются, как в танце. На это другой участник диалога резко возражает, что незнакомец был обманщиком, присвоившим себе чужие идеи, и явно греком, хорошо знавшим литературу своей страны.

Его уличает число космосов: число это не египетское и не индийское, а дорийское, из Сицилии, и принадлежит уроженцу Гимеры по имени Петрон. Книжку его я не читал и не знаю, сохранилась ли она, но Гиппис из Регия, которого цитирует Фаний из Эреса, сообщает, что это воззрение и учение принадлежит Петрону; оно гласит, что существует сто восемьдесят три космоса, касающихся друг друга, но что означает выражение «касающихся друг друга», он [Гиппис] не поясняет и не приводит никаких аргументов (422D, DK 16)¹.

На основании этого единственного отрывка Бёрнет считает Петрона «одним из самых ранних пифагорейцев», «намного старше атомистов»². Вывод о том, что Петрон был пифагорейцем сделан, возможно, на основе математического характера в высшей степени самобытной теории этого мыслителя. Также, вероятно, учитывалось и его сицилийское происхождение. Его ранняя датировка зависит от того, примем ли мы догад-

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² EGP, 60f., и ср. 109.

ку Виламовица (Hermes, 1884, 444), что, когда Плутарх упоминает Гипписа из Регия, то имеет в виду Гиппаса из Метапонта, потому что и Петрон, и Гиппас были пифагорейцами. Самым лучшим ответом на это будет цитата из Корнфорда (CQ, 1934, 14f.):

Против этого предположения говорит свидетельство Деметрия из Магнезии¹ (*Диоген Лаэртский*, VIII, 84), что Гиппас не оставил сочинений. Кроме того, Якоби (s. v. Hippus von Rhegium. RE, VIII, 1929) указывает, что, если Плутарх или Фаний имели в виду не Гипписа, то более вероятно, что они имели в виду Гиппархида из Регия (*Ямвлих. О пифагорейской жизни*, 267), у которого, во всяком случае, было преимущество над Гиппасом в виде регийского происхождения. Что до меня самого, то я не могу понять, почему Фаний, который, вероятно, дожил до III в., не мог цитировать Гипписа (которого Якоби относит к первой половине того же столетия), или почему Гиппис не мог упомянуть эксцентричную теорию Петрона? Для историков не было ничего необычного в том, чтобы сослаться на космологические спекуляции. У нас нет лучшего свидетельства, чем это, чтобы отнести Петрона к «самым ранним пифагорейцам». Он мог быть современником и Левкиппа, и Демокрита, и Платона*.

3. ЭКФАНТ

Само существование этого философа приходилось отстаивать. Фосс в 1896 г., а затем Таннери в 1897-м и позже выдвинули теорию, что Экфант и Гикет (см. ниже, с. 547) — это вымышленные персонажи из диалога Гераклида Понтийского, позже ошибочно принятые за исторических личностей, как это случилось с Тимеем

¹ Современника Цицерона и друга Атика. Работа Деметрия, которую цитирует Диоген Лаэртский, была посвящена различиям между писателями, носящими одно и то же имя, — весьма важной задаче, учитывая путаницу с греческими именами.

Платона. Их тезис основан на хорошо известном факте, что Гераклид был автором диалогов, а также на определенном сходстве между доктринами, которые приписывались этим трем людям. В случае Гикета это касается только теории, что земля вращается. Кроме того, Экфант разделял с Гераклидом атомистическую теорию материи. За Фоссом и Таннери последовали Гейдель в 1909 г. (хотя к 1940 г. он стал более осторожен и говорил только, что «возможно» Экфант был вымышленной фигурой), Хит в 1913 и Франк в 1923-м. Более современные ученые, например, Прехтер (1923), Тейлор (1928) и Властос (1953), в целом следуют Дильсу, Вельману и Дебрицу, отвергавшим подобное скептическое мнение¹.

Теория о том, что Экфант и Гикет были вымышленными фигурами, едва ли выдерживает критику. Против нее можно возразить, что, во-первых, и Гикет, и Экфант упоминаются Феофрастом в его доксографической работе явно как реальные личности. Цицерон называет Феофраста источником сведений о Гикете, а относительно Экфанта у нас есть слова Аэтия и Ипполита, чьим общим источником мог быть только тот же Феофраст. И, как говорит Властос: «Кажется в высшей степени неправдоподобным, чтобы Феофраст представил точку зрения вымышленного персонажа из диалога своего же современника Гераклида в таком виде, что

¹ Некоторые ссылки на представителей обеих сторон. *Voss. De Heracl. Pont. vita et scriptis* (diss. Rostock, 1896), 64; *Tannery. Arch. Gesch. Phil.* 1898, 266, REG, 1897, 134–136, *Rev. de Philol.* 1904, 233 sv.; *Heidel. TAPA*, 1909, 6, *AJP*, 1940, 19, n. 36; *Frank. Plato u. d. sog. Pyth.* 138f.; *Heath. Aristarchus*, 251. Противоположное см.: *Wellmann, s. v. «Ekphantos»* // RE, V, 2215; *Daebritz, s. v. «Herakl. Pont.»* // RE, VIII, 477; *Ueberweg–Praechter*, 345, Anm. 1; *Taylor. Timaeus*, 239; *Vlastos. Gnomon*, 1953, 32, n. 1. См. также ZN, 606, Anm. 3. Как отмечает Нестле, даже появление этих двух людей в качестве персонажей диалога Гераклида не могло бы служить основанием для того, чтобы отрицать их историчность.

доксографы приняли бы ее за взгляды исторического мыслителя. В доксографической традиции не существует ничего похожего на подобную ошибку; случай Тимея определенно свидетельствует о противоположном».

Кроме того, мы находим у Гераклида и Экфанта лишь частичное доктринальное сходство. Гераклид был известен тем, что отказался от термина «атомы» и заменил его термином «несвязанные частицы». Они отличались от демокритовских атомов тем, что были подвержены изменениям¹. Ничего подобного не говорится об Экфанте, и его мнение, что атомы движутся «не под действием тяжести и не от удара, а под действием божественной силы, которую он называет „умом“ и „душой“», заметно отличается от того, которое Цицерон приписывал Гераклиду. Последний, по словам Цицерона, «применяет эпитет „божественный“ то к космосу, то к уму, а кроме того, приписывает божественность планетам, лишает своего бога восприятия и представляет его как меняющего форму».

Древние свидетельства о взглядах Экфанта скудны и заслуживают того, чтобы привести их здесь полностью². (Они собраны в DK 51³.)

(a) *Инполит*, Ref. I, 15: «Некто Экфант из Сиракуз утверждал, что достичь истинного знания о сущем невозможно и что [каждый] определяет его по собственному разумению. Первичные тела неделимы и им присущи три различия: величина, форма, сила⁴, а из них возникают

¹ ἀναρκοὶ δοκοὶ фр. 118–120 Wehrli, παθητά как противоположность ἀλαθῆ фр. 120.

² Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

³ Фрагменты из работы «О царской власти», приписываемой Экфанту Стобеем (нет в DK), представляют собой продукт позднеэллинистического времени. См.: *Skemp. Plato's Statesman*, 62 и ссылки там.

⁴ *Dynamis*. Иногда значение этого слова смягчалось, подразумевая вместо силы или мощи лишь некое свойство, но всегда

чувственно воспринимаемые вещи. Число их определено, а не бесконечно¹. Двигутся тела не под действием тяжести и не от удара, а под действием божественной силы, которую он называет „умом“ и „душой“. Космос — образ [или проявление, *ιδέα*] ума², поэтому он и возник шарообразным под действием божественной силы. Земля в центре космоса и движется вокруг собственного центра [с запада] на восток».

(б) *Аэтий*, I, 3, 19: «Экфант из Сиракуз, один из пифагорейцев, началами всех вещей полагает неделимые тела и пустоту; он впервые объявил пифагорейские единицы (монады) телесными».

(в) *Аэтий*, II, 1, 2 включает Экфанта в список философов, которые полагали наш космос единственным.

(г) *Аэтий*, II, 3, 3: «По Экфанту, космос состоит из атомов, но управляется провидением».

(д) *Аэтий*, III, 13, 3 (сразу же после предложения, описывающего теорию Филолая о Земле как планете, см. выше, с. 484): «Гераклид Понтийский и Экфант полагают, что Земля движется, но только не поступательно, а вращаясь вокруг своей оси, подобно колесу, с запада на восток вокруг собственного центра».

в активном смысле. Но оно неизменно передает общее значение активности. Иначе говоря, употребляя это слово, писатель всегда будет думать о том, что им описывается с точки зрения порождения следствия, например, говоря о цвете, он будет иметь в виду эффект, который тот производит на зрение. Авторы медицинских трактатов часто применяли это слово для описания симптомов болезни, которые в то же самое время, очевидно, являются и действующими силами. Ср. заметку У. Х. Джонса «*Δύναμις in scientific writings*» в *Anon. Londinensis*, 9–10.

¹ Исправление Рёпера *καὶ οὐκ ἄλειρον* вместо бессмысленного *καὶ τοῦτο ἄ.* дает наиболее правдоподобный смысл. Оно было принято Целлером (*ZN*, 605, Anm. 2) и в более недавнее время Кранцем в «*Convivium*», 28. К счастью, первые слова рассматриваемого предложения ясно свидетельствуют о том, что для Экфанта число атомов было ограничено.

² Наш перевод следует исправлению Рёпера (напечатанному DK): *τοῦτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ιδέα* вместо рукописного *τοῦ μὲν οὖν τ. κ. εἰδέναι ιδεῖν*.

Мы не располагаем точными свидетельствами о времени жизни Экфанта, но если сообщения о его взглядах в целом достоверны, он должен был жить, во всяком случае, достаточно поздно, чтобы оказаться под влиянием атомистов. Возможно, он принадлежал к последнему поколению пифагорейцев, которые были современниками Платона. Экфант был пифагорейцем, который увидел возможность объединить пифагорейское возникновение мира из чисел с атомизмом, которому учил Демокрит. Слова «он впервые объявил пифагорейские единицы (монады) телесными», толковали исходя из предположения, что Экфант жил в IV в., в том смысле что они сводят на нет точку зрения Аристотеля, согласно которой числа у пифагорейцев в ранний период обладали пространственной величиной. Однако на самом деле они лишь показывают (если утверждение Аэтия истинно), как ко времени Экфанта начинало осознаваться различие между телесным и бестелесным, которое мы находим у Платона. Недовольство Аристотеля позволяет понять со всей ясностью, что ранние пифагорейцы не осознавали противоречия, содержащегося в идее возникновения Вселенной из чисел. Они рассматривали числа так, как если бы те были телесными («обладали величиной»), но они не говорили себе, что «числа телесны», поскольку у них не было ни слов, чтобы выразить эту идею, ни понимания дихотомии, которую эти слова подразумевают. Числа для них могли в одно и то же время существовать и на математическом, и на физическом уровнях. Экфант, как можно предположить, жил в эпоху, когда это различие уже стало осознаваться, и, поставленный перед выбором, он заявил, что монады телесны, дав, таким образом, толчок пифагореизму в направлении атомизма демокритовского типа. Первое предложение пассажа (а), где речь идет о невозможности истинного познания реальных вещей (то есть атомов), основывается непосредственно

на Демокрите (фр. 7–9); но добавление *dynamis* к величине и форме как отличительным свойствам атомов было удивительным и оригинальным вкладом. «Тяжесть и удар» атомистов Экфант меняет на жизнь и ум как космогонические силы, возможно заимствуя у Анаксагора идею *pois* как первичной движущей причины, хотя пассажи (a) и (z) наводят на мысль, что он отводил ей более длительную роль. В системе Анаксагора ум просто запускает механизм, а затем самоустраняется, и дальше космос двигается благодаря собственной инерции, подчиняясь чисто механическим законам. Для пифагорейца Экфанта космос сам по себе божествен и разумен, и то, каким образом текст (в исправленном виде) устанавливает причинную связь между его божественностью и сферичностью, вызывает в уме настойчивые ассоциации с платоновским «Тимеем». Из-за текстуальной неопределенности мы не можем придавать этому свидетельству слишком большое значение; и даже если текст правилен, мы не располагаем свидетельствами, позволяющими надежно объяснить его. Это могут быть слова самого доксографа, представившего платоническую реинтерпретацию доктрины Экфанта, хотя обмен идеями между Платоном и современным ему пифагореизмом был таков, что Платон вполне мог оказаться в долгу перед Экфантом. Вместе с тем, сам Экфант мог быть прямо или косвенно в долгу перед Платоном.

Атомистическая теория Экфанта отличалась от атомизма Демокрита также тем, что Экфант считал наш космос единственным, а число атомов ограниченным. Демокрит же полагал, что пустота бесконечна и содержит в себе бесконечное количество миров, рассыпанных по бесконечному пространству. Экфант вновь видоизменил атомизм, приспособив его, насколько возможно, к требованиям религиозной доктрины пифагореизма.



Филолай, по-видимому, был первым, кто высказал важное предположение, что на видимое ежедневное вращение небесных тел влияет движение Земли, с которой мы их наблюдаем¹. Он, однако, истолковывал это как вращение планет вокруг невидимого центрального огня. Немного позже Экфант и Гераклид (кто из них раньше — неизвестно, поскольку мы не располагаем соответствующими свидетельствами), а, возможно, также Гикет привели эту новую идею в большее соответствие и с более ранней философией, и со здравым смыслом, вновь поместив Землю в центр и предположив, что она вращается вокруг своей оси.

Интересно отметить, что Коперник в предисловии к «De Revolutionibus Orbium Coelestium» цитирует Аэтия (III, 13, 1–3 — теории Филолая, Гераклида и Экфанта о движении Земли) как даровавшего ему смелость серьезно рассмотреть (*quamvis absurda opinio videbatur*) вопрос, можно ли объяснить вращение небесных тел *posito terrae aliquot motu**. Кранц (*Convivium*, loc. cit.) предполагает, что неделимые тела Экфанта, наделенные *dynamis* и приведенные в действие божественной силой, могли оказать прямое влияние на монады Джордано Бруно (которые содержали в себе свой собственный вид космогонической духовной силы), а через него — на монады Лейбница, которые тот постулировал как «первичные силы». Бруно мог читать не только Коперника — «Опровержение всех ересей» Ипполита также было хорошо известно в эпоху Возрождения. Как бы мало мы ни знали об Экфанте, представляется, что его пифагорейский вариант атомистической теории был оригинальным и действенным вкладом в космологическую мысль.

¹ См. выше, с. 486.

4. ГИКЕТ

О Гикете мы знаем еще меньше, чем об Экфанте. Имеются следующие свидетельства:

(а) *Диоген Лаэртский*, VIII, 85 (DK 44 A 1): «...Филолай первым сказал, что Земля движется по кругу, а другие говорят, что Гикет из Сиракуз».

(б) *Цицерон. Учение академиков*, II, 39, 123 (DK 50, 1): «По сообщению Феофраста, Гикет из Сиракуз полагает, что небо, Солнце, Луна, звезды, все небесные тела вообще неподвижны и ничто в мире не движется, кроме Земли. Когда она вращается и крутится вокруг своей оси, получаются все те же самые явления, как и в случае, если Земля неподвижна, а небо движется»¹.

(в) *Аэтий*, III, 9, 1–2 (DK 50, 2): «Фалес и его последователи принимают одну Землю, Гикет Пифагореец — две: эту и Противоземлю».

Утверждение Цицерона, которое тот делает, опираясь на Феофраста, полно и определено. Напротив, неопределенной ссылке у Диогена на меньшинство, которое утверждало, будто Гикет предвосхитил систему Филолая, не следует придавать значения. Правда, ван дер Варден (*Astr. d. Ryth.* 55) пытался отыскать в словах Цицерона теорию Земли как планеты, переводя их не как «вокруг своей оси», но как «вокруг оси Вселенной». Как он отмечает, в тексте отсутствует слово «своей» — там есть только *circum axem*, «то есть „вокруг оси“, или, на мой взгляд, „вокруг Оси“ (Вселенной)». Но этот довод легко обратить в прямо противоположном направлении. В отсутствие какого-либо уточняющего слова вообще, намного легче предположить, что *circum axem... se convertat* означает «крутится вокруг своей собственной оси», чем дополнять *mundi* из предыдущего предложения. Вообразить, что Цицерон мог так запутать своих читателей, — значит нанести незаслуженное оскорбление мастеру ясной прозы.

¹ Пер. А. Лебедева.



Остается пассаж (в), который противоречит утверждению Цицерона. Он крайне сомнителен. Компилятор фактически сократил Феофраста (или какой-то промежуточный источник) до бессмыслицы, потому что нелепо ограничивать представление о единственности земли Фалесом и его последователями. Кроме того, совершенно невероятно, чтобы в подобном кратком перечислении, где упоминаются только главные представители определенной теории, в связи с Противоземлей не появилось бы имя Филолая, который обычно и ассоциировался с ней. Бёк зашел так далеко, что предположил, будто имя Филолая выпало при переписывании, а Целлер признал гипотетическое исправление Бёка возможным¹. Независимо от объяснения, надежнее всего довериться цицероновской версии Феофраста и отнести Гикета к той же категории, что Экфанта и Гераклида. Каждый из них упростил систему Филолая, предположив, что Земля вращается «не в смысле изменения ее положения».

О жизни Гикета ничего не известно, но, если приведенная выше трактовка верна, то, как заметил Целлер (ZN, 530, Anm. 1), многое говорит в пользу гипотезы Бёка, что Гикет был моложе Филолая. Бёк также считал, что Экфант, возможно, был учеником Гикета.

5. ФИЛОЛАЙ

Филолай был пифагорейцем из Южной Италии: согласно одним источникам — из Кротона, согласно другим — из Тарента. Лучшим свидетельством о времени жизни Филолая является упоминание о нем в платоновском «Федоне». Слова Кебета в 61E: «Я уже слышал

¹ ZN, 530, Anm. 1. По мнению Бёка, предложение первоначально выглядело так: Θ. καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μίαν εἶναι τὴν γῆν, Ἴ. ὁ Πυθαγόρειος <μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος> δύο, κτλ.

и от Филолая, когда он жил у нас»; указывают на то, что Филолай жил в Фивах, но покинул их до смерти Сократа в 399 г. Майнер приводит убедительные доводы в пользу того, что переворот в Южной Италии, который и вынудил Филолая бежать в Фивы, произошел около 454 г., а предание, восходящее к Аристоксену (другу некоторых учеников Филолая), гласит, что в то время Филолай был юношей¹. Утверждение Диогена, что Платон встречался с Филолаем, а также его учеником Евритом, когда посещал Запад примерно в 388 г., не основано ни на каком надежном источнике, но, исходя из этих расчетов, не невозможно. Другие свидетельства (цитируемые Рэйвенем — P. and E. 94) согласуются с этим, и мы можем допустить, что Филолай родился около 474 г., то есть, возможно, не более чем через 20–25 лет после смерти Пифагора.

Аристотель, как и Платон, упоминает Филолая только один раз и в малоинформативном контексте. В «Евдемовой этике» Аристотель обсуждает сознательную и несознательную деятельность и предполагает, что следует принимать в расчет, что способна вынести человеческая природа. У некоторых принуждение со стороны гнева и желаний может быть настолько сильным, что действия, совершенные под их влиянием, нельзя назвать сознательными, но, «как сказал Филолай, „*есть logoi*, которые сильнее нас“»². Сам по себе этот пассаж даже не сообщает нам, что Аристотелю была известна книга Филолая, и скептики не преминули заметить,

¹ Minar E. L. Early Pyth. Pol. 77, 82, 92.

² 1225a30. Я принимаю преобладающую ныне точку зрения, что «Евдемова этика» является ранней работой самого Аристотеля.

Точное истолкование приведенной цитаты затруднено тем, что в ней используется такое слово на все случаи жизни, как *logos*. Дильс переводит его как «побуждения». С этим соглашается Виламовиц, которому следует Мондольфо. Возможно, это самое правдоподобное значение.



что столь короткое и гномическое высказывание могло передаваться из поколения в поколение как *obiter dicta* Филолая. Но мы можем согласиться с Мондольфо (см. ниже), что доксографических свидетельств, восходящих к ученикам Аристотеля Теофрасту и Менону (см. выше, с. 476), достаточно, чтобы сделать вывод: сочинения на различную тему, подписанные именем Филолая, имели хождение в аристотелевские времена.

Слова о том, что Филолай «написал одну книгу», принадлежат Гермиппу, александрийскому ученому III в. до н. э., но за ними закрепилась та же дурная слава, что и за явной выдумкой, с которой оно связано в нашем источнике, то есть с историей (существующей в нескольких вариантах), призванной очернить Платона, суть которой сводится к тому, что тот присвоил эту работу Филолая и написал с нее «Тимея», выдав его за свое собственное произведение¹. Деметрий из Магнезии также ссылается на трактат Филолая о пифагорейском учении и цитирует его вступительную фразу (Диоген Лаэртский. *Ibid.*; *Philolaus*, fr. 1 DK): «Природа в космосе образовалась из безграничных и ограничивающих элементов: и весь космос в целом и все вещи в нем»². Байуотер, однако, подчеркивает, что Деметрий был писателем I в. до н. э., периода возрождения пифагореизма, ведущую роль в котором играл друг Цицерона Нигидий Фигул. Это возрождение получило печальную известность своим легковерием и своей не-

¹ D. L., VIII, 85. — О возникновении и различных вариантах этой легенды пишет Байуотер (J. Philol. 1868, 27). Печально, что в высшей степени оправданное возмущение этой клеветой заставило некоторых ученых вообще отрицать, что пифагореизм оказал сколько-нибудь значительное влияние на Платона. Формулировка Диогена наводит на мысль, что Гермиппу была известна книга Филолая, но он никак не стал бы ручаться за правдивость этой истории (βιβλίον ἓν, ὃ φησὶν Ἐ. λέγειν τινὰ τῶν συγγραφέων Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον... ὠνήσασθαι).

² Пер. А. Лебедева.

изменной готовностью признавать поддельные сочинения. Целый ряд авторов и компиляторов христианской эры утверждают, что дословно цитируют выдержки из Филолая, и бурные споры, не утихающие вот уже почти полтора века, ведутся главным образом именно вокруг этих «фрагментов». В XX столетии главными сторонниками противоположных друг другу точек зрения стали Э. Франк и Р. Мондольфо, и каждый, кто желает проследить историю этого спора во всех подробностях, может обратиться к их работам¹. Пока не будут найдены новые свидетельства (что маловероятно), этот вопрос никогда не будет разрешен в такой форме, которая окончательно устроила бы всех ученых. Здесь мы можем лишь привести несколько наблюдений, которые не претендуют на решение вопроса.

Как представляется, те, кто ставят фрагменты под сомнение, не слишком глубоко вникают в предмет. Первая полномасштабная атака, предпринятая Байуотером (*J. Phil.* 1868, 20–53), использует аргументы, которые едва ли достойны такого великого ученого. Вопрос, говорит он, «сводится к более частной проблеме: являются ли фрагменты Филолая о числе скорее метафизическими, чем арифметическими, иначе говоря, скорее платоновскими по своему происхождению, чем пифагорейскими?» Исследование пифагорейской философии, предпринятое нами, показывает, что этот критерий несколько искусствен и едва ли будет работать. Но Байуотер принадлежал к числу тех, кого возмущает предположение, что такой гений, как Платон, мог быть обязан чем-то существенным своим предше-

¹ *Frank. Plato u. d. sog. Pythagoreer*, особ. 263–335; Мондольфо в его итальянском переводе Целлера-Нестле (1938), I, 2, 367–382. Из недавних обсуждений вопроса на английском языке можно упомянуть: *Cameron. Pyth. Background*, 46, п. 29; *Raven. P. and E.* 92–100. В защиту фрагментов энергично встали де Сантьяна и Питтс (*Isis*, 1951, 112–120). Дальнейший обзор этого спора см.: *Thesleff. Pythagorean Writings*, 41–45.



ственникам. «Мы находим у Аристотеля (Метафизика, А 5), — пишет Байуотер, — общее утверждение о долге Платона, *если его можно так назвать*, перед своими пифагорейскими предшественниками». Вот что говорит Аристотель в начале 6-й главы, после описания пифагорейских теорий: «После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, *во многом примыкающее к пифагорейцам*, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев»¹.

Далее, во фр. 14 Филолай приписывает орфические доктрины о душе «древним богословам и прорицателям». Говорить таким образом об «орфических сообществах V в.», замечает Байуотер, было бы более естественно для писателя эпохи Цицерона, но не для писателя, который сам жил в этом столетии. Помимо того, что само существование чего-либо, что можно назвать «орфическим сообществом» в V в. сомнительно, доктрины получили свое имя, потому что они передавались в стихах, приписывавшихся Орфею и Мусею, которые в глазах греков V в. определенно были древними и почитаемыми мудрецами. Равно абсурден довод, что утверждение: «тело есть могила души» — «диаметрально противоположно» описанию души как прикрепленной к телу из-за наказания, потому что в одном случае мы должны предполагать, что душа мертва, а в другом — что она жива! Выраженная здесь доктрина просто утверждает, что заключение в теле — это жестокий удел души, из-за чего она не может наслаждаться подлинной жизнью. В том, что для иллюстрации одной и той же религиозной истины были использованы разные метафоры, нет никакого противоречия.

В заключение Байуотер говорит, что подделки такого рода легко принимались в античную эпоху, но не теперь, потому что «критика научилась видеть преемственность даже в мире мысли; мы считаем, что идеи

¹ Пер. А. Кубицкого.



не появляются случайно или не в должное время, но только когда интеллектуальная почва и атмосфера подготовлены для них». Но, как представляется, Байуотер не применяет этот полезный принцип к Платону, чья философия с огромной степенью вероятности также не стала бы тем, чем она стала, если бы почва и атмосфера не были подготовлены для него (как сообщает нам ученик Платона Аристотель) пифагорейцами.

Позиция, которой придерживался Франк, сложна. Те, кто (подобно Байуотеру) считает, что подложная работа Филолая, из которой взяты наши фрагменты, это неопифагорейская подделка времен «Тимея о Мировой душе», «Оккела из Лукании» (Ocellus Lucanus) и других подобных фальшивок, выдвигают не самый сложный тезис¹; тезис же Франка заключается в том, что подделка вышла из круга непосредственных учеников самого Платона. В этом случае число возможных авторов ограничено, и Франк останавливает свой выбор на Спевсиппе, племяннике Платона, который наследовал от него руководство Академией и разработал философскую систему, которая была ближе к пифагореизму, чем к учению самого Платона². Франк придает особое значение тому, что он называет «литературной модой того времени», — приписывать свои произведения кому-то другому (р. 277), — которая была «широко известной практикой» Академии. Но хотя она и была устоявшейся практикой, этого, видимо, оказалось недостаточно, чтобы уберечь даже современников самого Спевсиппа, например Феофраста, от попадания в ловушку: они полагали, что Филолай в самом деле написал то, что выпустил под его именем Спевсипп. Когда Франк заходит так далеко, чтобы всерьез рассматривать возможность то-

¹ Хотя, конечно, необходимо как-то объяснить, откуда о книге Филолая знал Гермипп. См.: *Bywater*, р. 28.

² Р. 334: «Итак, нам следует признать в Спевсиппе подлинного автора наших фрагментов».

го, что Филолай мог быть не более чем вымышленным персонажем платоновского «Федона» (р. 294), он превосходит самого себя и вызывает глубокие сомнения в своей способности справиться со свидетельствами¹.

Ничто из вышесказанного не предоставляет каких-либо позитивных свидетельств в пользу подлинности фрагментов. Они были подвергнуты резкой критике на основании своего языка и содержания, а подробный ответ на критику в обоих этих аспектах дал Мондольфо, у которого читатель и может найти наилучшую возможную защиту. Здесь же нашей целью была реконструкция, насколько она возможна, гибкой структуры пифагорейской философии вплоть до времен Платона. Она была описана (по причинам, указанным вначале) в целом, а не в виде отдельных достижений индивидуальных философов. В этой реконструкции мы полагались главным образом на критическое использование информации, предоставляемой Аристотелем. Мы приводили взгляды Филолая, только когда они действительно служили той же цели, и всякий раз, когда о них заходила речь, я старался оправдать его авторство. Следуя этому методу, мы связали с его именем учение о душе как бессмертной *harmonia* (507–524) и сочли его источником Спевсиппа, который выводил правильные тела из точек, линий и поверхностей (449). Мы также выяснили, что Филолай, вероятно, был создателем кос-

¹ Пассаж из «Теологумен арифметики», откуда происходит информация о связи работы Спевсиппа с сочинением Филолая, приведен выше, на с. 449. Виламовиц, который также считал фрагменты поддельными, тем не менее рассуждал прямо противоположным Франку образом: «В „Теологуменах математики“ [sic] имеется выдержка из труда Спевсиппа π. Πυθ. ἀριθμῶν, которая, согласно анонимному писателю (скорее, Никомаху), в значительной степени взята из книги Филолая. Нет ни малейшего основания приписывать это утверждение Спевсиппу» (Platon, II, 88). У Франка читаем (р. 277): «Но из всех них [учеников Платона] только Спевсипп утверждал, что его числовые спекуляции заимствованы у Филолая».

мологии с Землей как планетой и центральным огнем (483–488, 547), и учителем Еврита (468). Мы обсудили отношение Филолая к построению правильных тел и вопросу пятого элемента (458–468) и рассмотрели его эмбриологию, особенно вследствие того, что она позволяет лучше понять аналогию между микро- и макрокосмом в пифагорейской мысли (475). Остальные свидетельства и фрагменты (которые в любом случае мало добавили бы к нашему очерку пифагореизма V в.) мы исключили из рассмотрения вследствие непрекращающихся сомнений в их подлинности*.

6. АРХИТ

Архит из Тарента доводит пифагореизм до времени Платона и Академии. Более того, благодаря Архиту пифагореизм оказал прямое и личное влияние на самого Платона, ибо двух мыслителей связывала длительная дружба. Пример Архита вполне мог повлиять на центральное положение «Государства», что править должны философы, поскольку Архит, по-видимому, был в высшей степени успешным государственным деятелем и полководцем, чье положение в Таренте было сравнимо с таковым Перикла в Афинах. Сообщается, что закон, не позволявший занимать высшую должность стратега более одного года, был отменен в пользу Архита, и что он занимал ее семь раз; в качестве военачальника он не потерпел ни одного поражения. Несколько источников подчеркивают мягкость его характера, и, если верить Страбону, политика Архита была исключительной для пифагорейца, ибо во время его правления в Таренте была демократия¹. Мы не знаем точных дат

¹ Диоген Лаэртский, VIII, 79; Страбон, VI, 280 (DK 47A 1 и 4). В любом случае, Диоген использовал работу Аристоксена, который родился в Таренте и составил жизнеописание Архита. Отец

жизни Архита, но он не мог быть намного старше или младше Платона.

Платон посещал Запад три раза: первый раз — когда ему было около сорока лет (ок. 388/387 гг.), второй раз — через двадцать лет после этого и третий раз — еще через шесть лет. Во время своего первого путешествия Платон, прежде чем отправиться на Сицилию, посетил италийские города и там, по всей видимости, познакомился с Архитом. В любом случае, ко времени второго визита Платона у него уже установились взаимоотношения с Архитом и тарентинцами, а также с Дионисием II, тираном Сиракуз¹: в своих попытках склонить Платона приехать на Сицилию в третий раз, Дионисий отправил трирему с неким Архедемом, чье мнение, как полагал Дионисий, Платон будет ценить, поскольку Архедем принадлежал к соратникам Архита. Когда, во время своего последнего визита, Платон вызвал к себе враждебное отношение тирана и имел основание опасаться за свою жизнь, то связался с Архитом и другими своими друзьями в Таренте — они отправили в Сиракузы корабль и уговорили Дионисия отпустить Платона.

Все это мы знаем из седьмого письма Платона. Оно ничего не говорит об обмене философскими идеями, но использованные Цицероном утверждения более поздних писателей, что, когда Платон посещал италийские центры пифагореизма, им двигало желание лучше изучить эту философию, кажутся весьма прав-

Аристоксена Спинтар, по-видимому, знал Архита лично (*Ямвлих. О пифагорейской жизни*, 197, DK A 7). В целом, наши сведения об Архите, несомненно, базируются на солидной основе, потому что помимо Аристоксена работу об Архите, состоящую из трех книг, написал сам Аристотель (DK A 13), а если речь заходит о математике Архита, то наши источники цитируют историю Евдема.

¹ В «Письмах» (VII, 338C) Платон заявляет, что действовал в роли успешного посредника в установлении *ξενίαν καὶ φιλίαν* между этими сторонами.

доподобными¹. Обсуждение этого вопроса будет более уместным в связи с Платоном, но кажется вероятным, что вызванное смертью Сократа потрясение и дальнейшая рефлексия над его методами привели Платона к убеждению, что простая этика его учителя не может выстоять без защиты и поддержки метафизики и психологии, которые Сократ и не желал, и не мог разработать. И когда Платон искал эти недостающие элементы, его чрезвычайно привлекли пифагорейские взгляды на человека и космос.

Наши сведения об интеллектуальных достижениях Архита связаны главным образом с прогрессом, которого он достиг в специализированных отраслях знания. Он был выдающимся математиком и, помимо прочих успехов, решил проблему удвоения куба, сформулированную Гиппократом Хиосским. Для этого Архит использовал элегантное построение, которое вызывает восхищение у современных историков математики². В области гармоник он продолжал работу Пифагора, определяя числовые отношения между нотами тетрахорда в трех типах звукоряда: диатоническом, хроматическом и энгармоническом³. Также сообщается, что он первым применил математические принципы к изучению механики (*Диоген Лаэртский*, VIII, 83 и *Витрувий*, praefatio VII, 14,

¹ См. отрывки, цитируемые Филдом: *Plato and his Contemporaries*, 223f.

² См.: *Freeman K. Comp. to Presoc. Phils.* 236f. или *Heath. Manual of Gk. Math.* 155–7. Более полную информацию о математике Архита можно найти в «Истории греческой математики» Хита (т. 1). Ван дер Варден в своей статье о пифагорейской арифметике (*Math. Annalen*, 120, 1947/9) дает интересную оценку. Архит, заключает он, был «изобретательным геометром и выдающимся умом в области механики и музыкальной теории с несчастной любовью к логике и точным арифметическим вычислениям» (р. 150).

³ *Freeman. Op. cit.* 238. Теории Архита о природе звука уже упоминались (см. выше, с. 400).

DK В 7) и был изобретателем механических игрушек. Одной из них был деревянный голубь, который мог летать (DK А 10а), а «Архитова погремушка» вошла в поговорку и упоминалась уже Аристотелем (Политика, 1340b26, DK А 10), который описывает ее как игрушку, «которую дают детям, чтобы, играя в нее, они ничего не ломали в доме: ведь юные существа не могут сидеть неподвижно». Это стоит в одном ряду с другими историями о его внимании к детям и рабам (DK А 8).

Хотя свидетельства и те фрагменты, которые, вероятно, являются подлинными¹, касаются главным образом вышеупомянутых тем, нам не следует, подобно Филду (Op. cit. 186), сомневаться, простирались ли интересы Архита дальше этих специальных наук*. Есть свидетельства того, что Архит, как последователь Пифагора, не только уделял первостепенное внимание математике и музыке, но и связывал их с более широкими темами. Во фр. 1 он повторяет пифагорейское утверж-

¹ Преобладающая точка зрения состоит в том, что математические фрагменты являются подлинными, а остальные поддельными. Ср. мнения Целлера (ZN, I, 375–7), Вельмана (RE, II, s. v.) и Росса (s. v. в OCD). Франк был менее скептичен в отношении Архита, чем Филолая: он считал «свидетельства» раздела «А» у DK подлинными, потому что за ними стоит авторитет таких авторов, как Аристотель и Евдем (аргументы Франка о Филолае см. выше, с. 554), но считал, что вопрос о подлинности раздела «В» (прямые цитаты на дорийском) не может быть решен. Однако он допускал, что в этом случае сходство с Платоном — не препятствие, «так как Платон явно строго следует Архиту» (Plato u. die sog. Pyth. 384, Anm. 413).

А. Делятт защищал приводимые у Стобея фрагменты работы «О законе и справедливости», отвергнутые на том основании, что они предполагают чисто платоновскую теорию идей (Essai sur la politique pythagoricienne, 107 sv.); но Риво (Mél. Glotz, 1932, 11, 779–92) и Тайлер (Gnomon 1 (1925), 146–54) подвергли его аргументы сомнению. (В целом, однако, аргументация Риво о степени участия пифагорейцев в политике некорректна.) Майнер, между тем, решительно поддерживает Делятта (Early Pyth. Pol. 111).

дение, что математика является ключом ко всей природе, как в целом, так и в частностях. Он поддерживал пифагорейское представление о бесконечном пространстве за пределами космоса, поставив уместный вопрос: «Окажись я на краю Вселенной, то есть на сфере неподвижных звезд, мог бы я вытянуть вовне руку или палку или нет?»¹ Аристотелевские «Проблемы» (DK A 23a) указывают на интерес Архита к биологии, но в типично абстрактной и пифагорейской форме, ибо ему приходит в голову следующий вопрос: почему у всех частей растений и животных, у которых нет функции органов, округлая форма?

Один пассаж из математических работ Архита (которые в целом считаются подлинными) заслуживает, по крайней мере частично, цитирования в общей истории греческой мысли. Он превосходно показывает приверженность Архита к чисто пифагорейскому убеждению, что число и вычисление суть управляющие силы не только в мире природы, но и во взаимоотношениях между людьми и в морали, и что общество может быть гармонично организовано лишь в той мере, в какой они будут учтены. В то же время Архит напоминает нам, насколько мысль Платона следовала пифагорейскому образцу, ибо именно эта математическая концепция устройства человеческих дел впечатляет, а иногда обескураживает нас в его трудах:

Изобретение счета положило конец раздору, умножило согласие. С изобретением счета исчезло лихоимство, наступило равенство, ибо благодаря ему мы считываемся в сделках. Благодаря ему бедные получают от состоятельных, а богатые дают нуждающимся, ибо те и другие верят, что благодаря счету получают поровну².

¹ А 24 (из Евдема), пер. А. Лебедева. Ответ на этот вопрос, как его приводит Евдем, содержит аристотелевскую терминологию, но Архит определенно должен был задавать этот вопрос, и Евдем, несомненно, передает сущность его ответа.

² Из В 3, пер. А. Лебедева. Ср.: *Minar. Early Pyth. Pol. 91f.*



Приложение:

ВРЕМЯ И БЕСПРЕДЕЛЬНОЕ

«Небо [=космос] одно, и оно втягивает из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает пространства отдельных вещей»¹. (Из трактата Аристотеля о пифагорейской философии, цитируемого Стобеем, «Эклоги», I, 18, 1 — см. выше, с. 473, 477–478.)

Когда я говорил об Анаксимандре (см. выше, с. 197), мне представилась возможность отметить, что проведение различий между значениями одного и того же слова указывает на весьма высокую стадию развития мысли. Когда Анаксимандр говорил об *arche* всех вещей как об *apeiron* — Беспредельном, или Бесконечном, — он имел в виду не только его бесконечную величину, но и то, что *apeiron* (в противоположность космосу, который сформировался внутри него) не имеет начала во времени. Ту же самую путаницу можно увидеть в середине V в. у Мелисса. Этот последователь Парменида, отрицавший, подобно своему учителю, возможность какого бы то ни было процесса становления, утверждал, что сущее, «коль скоро оно не возникло, но есть, и всегда было, и всегда будет, то оно не имеет ни начала, ни конца, но бесконечно (*apeiron*)»². Мелисс не только использует здесь слово *apeiron* во временном значении; в своей аргументации он открыто перебрасывает от этого нить к пространственному значению данного слова: «...подобно тому как оно всегда есть, точно так же и по величине оно всегда должно быть бесконечным». При том способе мышления, который был свойствен Мелиссу, все, что требуется показать, — это то, что сущее «не

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Пер. А. Лебедева.

имеет ни начала (*arche*), ни конца». Если показать это в одном отношении, оно будет столь же справедливо и в другом. «Ничто, имеющее начало и конец, не вечно и не бесконечно», — Мелисс трактовал это утверждение как взаимозаменяемое¹.

Мы можем быть уверены, что пифагорейцы этого периода не проводили более четких различий, и потому «Безграничное» вне зарождающегося космоса было безграничным как в смысле длительности, так и в смысле протяженности. Но тогда должно быть истинным и то, что ограничение Безграничного наложением на него числа (порядка, меры, или должного соотношения), которое и означает возникновение космоса, применимо к обеим сферам. В сфере протяженности это означает наложение геометрической пропорции, посредством которой бесформенное «Безграничное» разделяется на различные отдельные виды материи, известные нам; в области длительности это значит, что благодаря сотворению небесных тел и их правильным, повторяющимся и гармоничным движениям время становится объектом измерения, и вместо простой последовательности мы получаем упорядоченный и предсказуемый ряд дней, ночей, месяцев и лет.

Сказанное станет еще понятнее, если мы обратимся к платоновскому «Тимею»². Поскольку в этом диалоге Платон использует много пифагорейского материала, в этом не должно быть анахронизма. Если это и звучит слишком смело, то, по крайней мере, способно объяснить тип мышления, согласно которому время (*χρόνος*) можно отделить от простой последовательности (*τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*), и говорить, не впадая

¹ Мелисс, фр. 2, 3 и 4. — Эти цитаты истолковываются по-разному (например, Чернисом: АСР, 67–71), но сам я не считаю, что Мелисс свободен от путаницы. Его мысль будет подробно обсуждаться во втором томе.

² Пер. С. Аверинцева.

в нелепость, о времени до времени. Для Платона «время возникло вместе с небом» (38В). «Поэтому он [Творец] замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроил небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено» (37D, E). «Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени (38С)». За этим немедленно следует описание сложных круговых путей планет.

Ранее в этом диалоге Платон утверждал, что, прежде чем высший бог приступил к сотворению космоса, все царство видимых вещей пребывало «не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок» (30А). На заключительной стадии своего рассказа, подводя итог, Платон говорит, что *еще до сотворения небес* (καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, 52D) существовали три рода: Бытие (идеальный образ будущего космоса), Возникновение (беспорядочная масса) и Пространство.

Сведя вместе эти утверждения, А. Э. Тейлор прибегнул к ним как к аргументу в пользу того, чтобы отместить всю временную составляющую в «Тимее» как мифическую на том основании, что «ни один здравомыслящий человек не мог стремиться быть понятым буквально, когда утверждал, что время и мир возникли вместе, а также что существовало некое состояние вещей до появления мира» (Commentary on the Timaeus, p. 69). Здесь не место решать вопрос, насколько буквально следует понимать платоновское описание творения, но нам

нужно без колебаний отвергнуть возражение Тейлора как неуместное. Мы переводим χρόνος как «время», но нет ничего удивительного в том, что значения слов, относящихся не только к разным языкам, но и к разным цивилизациям, в точности не совпадают. Для нас время охватывает всю сферу «до и после», но Аристотель говорит: «...с движением связаны „прежде“ и „после“, они же и есть время, поскольку подлежат счету»¹ (Физика, 223a28). В другом месте Аристотель определяет время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему», и может всерьез обсуждать вопрос, может ли существовать время без обладающих сознанием и думающих существ: «...ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени»² (Ibid. 219b2, 223a22). Можно взглянуть на этот вопрос и с другой стороны. Мы говорим о часах как о приборе для измерения времени. В мировоззрении Платона и Аристотеля время (χρόνος) само разновидность часов — не просто ход событий, но стандарт, по которому измеряется этот ход. Платон отмечает, что, хотя обращения Солнца и Луны всеми признаются как хранители времени и дают названия дню, месяцу и году, обращения других планет, как менее заметные, не используются таким образом. «Можно сказать, — продолжает Платон, — они [люди] и не догадываются, что эти необозримо многочисленные и несказанно многообразные блуждания также суть время»³. Эти слова с предельной ясностью указывают на то, что Платон фактически отождествлял время с движениями планет.

¹ Пер. П. Попова.

² Пер. П. Попова.

³ 39C ὡς ἔπος εἰλεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας.

Таким образом, время есть движение, или мера движения¹, когда последнее регулярное и круговое, и ясно, что может быть движение, когда не существует времени. Пожалуй, после Платона наиболее отчетливо это различие выразил Плутарх, который в «Платоновских вопросах» (1007С) пишет: «Поэтому-то Платон и сказал, что время возникает вместе с небом, однако движение имело место и прежде возникновения неба. Времени, однако, не было, ибо не было ни порядка, ни меры, ни определения, но неопределенное движение, лишенное формы и фигуры, материя времени...»²

Нашему возвращению к пифагорейцам могут помочь еще два утверждения Аристотеля. В «Физике» (218a33) он пишет: «Одни говорят, что время есть движение Вселенной, другие — что это сама сфера»³. Первой точки зрения очевидно придерживался Платон, и для подтверждения этого едва ли необходимо, как это делает Симпликий, цитировать знаменитых писателей прошлого. Второго мнения мог придерживаться не кто иной, как Пифагор, на что также указывают ряд ранних источников, хотя Симпликий довольно неясно предполагает, что, «возможно», эти авторы неправильно поняли фразу Архита. Согласно Аэтию, «Пифагор [то есть пифагорейцы] утверждал, что время — сфера Объемлющего»⁴. Аристотель продолжает (218b5): «А мнение тех, кто утверждает, что время есть сфера Вселенной, имеет своим основанием лишь то, что все происходит как во времени, так и в сфере Вселенной; такое высказывание слишком наивно, чтобы стоило

¹ Аристотель. Физика, 223b21 διὸ καὶ δοχεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἢ τῆς σφαιράς κίνησις, ὅτι ταύτη μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ κινήσει.

² Пер. Т. Сидаша.

³ Пер. П. Попова.

⁴ I, 21, 1, DK 58 B 33: Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαιραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.

рассматривать содержащиеся в нем несообразности»¹. Здесь Аристотель использует манеру выражения, к которой он обычно прибегает, когда речь заходит о пифагорейцах, а сама теория несет в себе характерную пифагорейскую черту: смешение конкретного и абстрактного, космической сферы и меры космического движения.

Теперь можно вернуться к первоначальному утверждению из трактата Аристотеля о пифагорейцах, согласно которому вселенная (*οὐρανός*) втягивает из Беспредельного время, дыхание и пустоту. Ядро космоса возникает из единицы-семени, которая на математическом уровне порождает числовой ряд, а на физическом — отличные друг от друга виды материи. Для этого космическое ядро питается Беспредельным, находящимся вне его, и придает ему форму, или накладывает на него предел. С физической точки зрения это Беспредельное было бесформенной материей, которую представляли в виде дыхания или воздуха²; с математической точки зрения — это протяженность, еще не разграниченная числом или фигурой. Но оно также имеет временной аспект. Как *apeiron* в полном смысле, оно представляло собой движение, или продолжительность без начала, конца и внутреннего разделения, — не время, но, по словам Плутарха, лишь бесформенное и неупорядоченное сырье для времени, точно так же, как оно было бесформенным материалом для Вселенной и математической фигуры. Однако как только единица, или ограничивающий принцип, начинает втягивать, вдыхать эту бесформенную массу, на нее накладыва-ется число, и она сразу же становится временем в подлинном смысле слова. Таким образом, говоря, что «ближайшие части Беспредельного» стали «втягиваться и

¹ Пер. П. Попова.

² Несомненно, самодвижущегося и потому оживляющего как душу, так и тело. Это важный пункт пифагорейской доктрины в целом, но не для данного ограниченного обсуждения.



ограничиваться пределом», пифагорейцы описывали то, что может показаться тремя не связанными между собой процессами, хотя для них они были лишь тремя аспектами единого процесса: Предел, то есть зарождающийся космос, вдыхал материю для своего физического становления; он придавал форму простой протяженности и, сообщая небесным телам правильные, повторяющиеся круговые движения по своим гармонично связанным между собой орбитам, брал сырье времени и превращал его в собственно время.

☐ АЛКМЕОН

Некоторые поздние писатели называли Алкмеона из Кротона пифагорейцем¹. Однако Аристотель, который придавал Алкмеону такое значение, что написал специальную работу, посвященную опровержению его взглядов (πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος — Диоген Лаэртский, V, 25), проводит четкое различие между ним и пифагорейцами. В пользу этого свидетельствуют и некоторые учения, приписываемые Алкмеону. Того, что Алкмеон был гражданином Кротона, верил в бессмертие души и ее родство с божественным и в божественность звезд, а также особого значения, придаваемого им противоположностям в природе, оказалось достаточно, чтобы некритично настроенные писатели-неопифагорейцы и неоплатоники подтвердили обозначение его как пифа-

¹ D. L. (VIII, 83) говорит: Πυθαγόρου διήκουσε. Ямвлих (О пифагорейской жизни, 104, 267) включает Алкмеона в список пифагорейцев. То же самое делает Филопон (In De An., 88 Hayduck; схолии к Pl. Alc. I, 121E). Симпликий (In De An., 32.3) беспристрастно сообщает, что ὑπὸ μὲν ἄλλων ὡς Πυθαγόρειος παραδέδοται, но что Аристотель отрицает это.

горейца. Однако на самом деле Алкмеон, по-видимому, отличался значительной оригинальностью мысли, «без того», как отмечает Гейдель, «чтобы определенно присоединиться к какой-либо школе натурфилософов»*.

Из-за этой относительной независимости Алкмеона трудно установить точные даты его жизни, определив, на основе свидетельств его собственных трудов, его возможное место в ряду философов-досократиков. Из положительных свидетельств у нас есть только одно предложение из аристотелевской «Метафизики», которое, однако, отсутствует в лаврентианской рукописи A^b. В пятой главе первой книги Аристотель перечисляет десять пифагорейских пар противоположностей (см. выше, с. 428) и продолжает (986a27): «Такого же воззрения, судя по всему, держался и Алкмеон из Кротона, и то ли он у них перенял это учение, то ли они у него¹: ведь время жизни Алкмеона пришлось на старость Пифагора...»² Хотя греческий в последнем предложении не совсем ясен (ср. *Wachtler*. Op. cit. P. 342, n. 1), оно в любом случае означает, что Пифагор и Алкмеон жили частично в одно и то же время. Правда, уже давно появилось подозрение, что эти слова являются позднейшей вставкой, хотя издатели Аристотеля вплоть до Росса включали их в свои издания. Что касается Росса, то он пишет (примечание ad loc.), что эти слова «отсутствуют в рукописи A^b и не оставили следов у Александра; вероятно, они представляют собой позднейшее добавление, хотя само утверждение, вполне возможно, является истинным». С тех пор первую часть утверждения Росса принимали более охотно, чем вторую, а го-

¹ Эти слова могут служить свидетельством того, что с точки зрения Аристотеля сам Алкмеон не был пифагорейцем. Тремя строками ниже Аристотель утверждает, что Алкмеон на самом деле понимал противоположности не так, как пифагорейцы (οὐ ὁσπερ οὐτοί).

² Пер. А. Лебедева.

ды жизни Алкмеона стремились сдвинуть все дальше и дальше, вплоть до того, что в 1942 г. Л. Эдельштейн написал:

Вообще говоря, очерк Стеллы усиливает подозрение в том, что Алкмеон никак не мог жить в VI в. Возможно, нам следует пойти еще дальше, чем те, кто оспаривает эту дату и полагает, что Алкмеон принадлежал к пифагорейцам [*sic*] сократовского или даже более позднего времени; похоже, на это указывают все приписываемые ему взгляды. Очевидно, что если бы Алкмеон жил в конце V, а не VI в., его взгляды, как они в общих чертах изложены Стеллой на основе сохранившихся свидетельств, выглядели бы более правдоподобно, хотя и менее оригинально. Должна ли сама эта традиционная картина измениться в результате исследования подлинности фрагментов, пока еще никто не может сказать¹.

В пользу подлинности рассматриваемых слов в «Метафизике» можно сказать следующее.

(1) Общая значимость A^b была изменена в результате собственных исследований Росса. Из оппонентов

¹ АЖР, 1942, 372. — До Росса Брандис, Целлер (ZN, 597, Anm. 2) и другие сомневались в словах Аристотеля, но, подобно Россу, Целлер считал, что они в целом правильно указывают время жизни Алкмеона. Й. Вахтлер в своей работе, которая до сих пор является лучшей монографией, посвященной Алкмеону (De Alcmaeone Crotoniata, ad init.), отстаивал их подлинность, как и в наше время Скемп (Theory of Motion in Plato's Later Dialogues, 36). Эти слова сохраняются в DK (с конъектурой Дильса $\nu\epsilon\omicron\varsigma$). Но многие современные авторы отвергают их, как например Йегер в своем оксфордском издании 1957 г.

Что касается времени жизни Алкмеона, то Вельман (Arch. f. Gesch. d. Medizin, 1929, 302) предлагал первую половину V в., а Дайхгребер (Hippokr. über Entstehung u. Aufbau des Menschl. Körpers, 37) — середину. С последним соглашается Гейдель (Hippocr. Medicine, 43f.: «Судя по его мнениям, [Алкмеона] естественно считать наделенным необычайным интеллектом врачом, жившим около 450 г.»). Дж. Э. Р. Ллойд в неопубликованной диссертации пишет, что «все свидетельства указывают на середину или конец V в.». Но замечания Эдельштейна, Гейделя и Ллойда сделаны *en passant*, и сами свидетельства не цитируются.

Росса Вахтлер в 1896 г. писал (Op. cit. 4): «Suo iure codicem A^b optimum metaphysicorum testem esse contendunt»*. Ср. Росс (Metaph., clxv):

Совершенно очевидно, что мы не должны следовать исключительно рукописи EJ или исключительно A^b. Но греческие комментаторы и средневековый перевод в совокупности определенно на стороне EJ, и я, соответственно, следуя этой группе рукописей, за исключением случаев, когда свидетельства греческих комментаторов или здравый смысл или грамматика или словоупотребление Аристотеля... склоняют чашу весов в пользу A^b;

(2) Молчание Александра значит мало (см.: *Wachtler*, 5 sq.), а Асклепий включает рассматриваемые слова в свой комментарий (39.21 Hayduck).

(3) В пользу правильности указанного времени жизни Алкмеона, несомненно, свидетельствует следующее за этим утверждение Аристотеля, в котором он выражает неуверенность относительно того, кто у кого позаимствовал обсуждаемую доктрину: Алкмеон у пифагорейцев или пифагорейцы у Алкмеона. Замечание Целлера, что эти слова «стоят там без особого основания», беспочвенно. Более того, следует отвергнуть довод, выдвинутый Россом, который повторяет Йегер, а именно что эти слова сомнительны, потому что в них Пифагор упоминается по имени, а Аристотель делает это еще только один раз, причем нигде не видно, чтобы он знал даты жизни Пифагора. Здесь не учитывается то, что Аристотель написал трактат о пифагорейцах, который ныне утерян, но, несомненно, содержал какие-то сведения о самом Пифагоре. Однако, поскольку подлинность замечания Аристотеля признана далеко не всеми, наиболее надежный способ определить приблизительные даты жизни Алкмеона — это понять, какого рода взглядов он придерживался. Поэтому не следует основательно обсуждать возможную датировку его жизни, не рассмотрев свидетельства о его взглядах. До тех пор

можно просто сказать, что даже если упоминание его датировки не принадлежат Аристотелю, это само по себе не доказывает, что Алкмеон *не был* младшим современником Пифагора, но означает лишь то, что больше нельзя считать Аристотеля источником этой информации.

Друг Плутарха Фаворин (которого цитирует Диоген — VIII, 83) утверждал весьма нелепую вещь, будто Алкмеон был первым, кто писал по натурфилософии (*φυσικὸν λόγον*). Гален дважды упоминает Алкмеона, наряду с Парменидом, Мелиссом, Эмпедоклом и другими, как автора книги, озаглавленной «О природе». До комментаторов христианской эры эта работа уже не дошла¹, и они черпали свои сведения об Алкмеоне у Аристотеля и Феофраста. У Аристотеля, вероятно, эта книга была, поскольку он написал против нее полемическое сочинение, а Феофраст обстоятельно излагает содержащееся в ней описание восприятия, явно из первых рук. Вахтлер (Op. cit. 32) доказывал, что эта книга, возможно, сохранилась в эллинистическое время в Александрийской библиотеке. Как и в случае Филолая, Диоген (VIII, 83 и 85; ему следует Деметрий из Магнезии) вначале цитирует несколько начальных слов из этой книги, что, видимо, восходит к практике Каллимаха, который в своем каталоге библиотеки неизменно вслед за названием произведения приводил его первые слова.

Диоген пишет об Алкмеоне (VIII, 83): «По большей части он толкует о медицине, но иногда рассуждает и о природе, когда говорит: „Большинство человеческих вещей двоичны“». Эта смесь типична для компилятора, который мог бы иллюстрировать «физическую» сторону мысли Алкмеона гораздо лучше, чем вырывать это предложение из его контекста у Аристотеля. В самом

¹ Как, возможно, не дошла и до самого Галена (Wachtler, p. 32). Что касается комментаторов Аристотеля, то см. особенно: *Simpl.*, In De An., 32.6; *Philop.* In De An., 88.11 Hayduck).

деле, Алкмеон активно интересовался медициной и физиологией, которые повлияли на все направление его мысли, но он жил до эпохи специализации. Изучение человеческого тела все еще оставалось лишь частью философии как целого, и Алкмеон без колебаний высказывался также о природе знания, о космологии и астрономии и о бессмертии души.

Вот начальные слова его трактата: «Алкмеон из Кротона, сын Пейрифоя, так сказал Бротину, Леонту и Батиллу: о вещах незримых, о вещах смертных, только боги обладают ясным знанием, но насколько люди могут судить...»¹ Многие философы-досократики были совершенно убеждены, что открыли ключ к знанию. Алкмеон начинает на более скромной ноте: определенность доступна лишь богам. Они знают истину непосредственно, но люди могут лишь следовать знакам², данным им в видимом мире, и, истолковывая их, находить свой путь к невидимому. Корнфорд в «*Principium Sapientiae*» показал, что в своей уверенности ранний философ проявляет себя как наследник поэта-провидца, говорящего по божественному вдохновению, в то время как зарож-

¹ Фр. 1 (D. L., VIII, 83) — Асиндетон в первых шести словах второго предложения выглядит неуклюже, а *περὶ τῶν θνητῶν* вполне могут скрывать в себе искажение (см. app. crit. в DK 24 B 1), но общее противопоставление божественного и человеческого знания остается незатронутым.

«Посвящение» (это слово Бёрнета здесь вполне уместно) пифагорейцам Бротину, Леонту и Батиллу дает некоторую информацию о ранней датировке Алкмеона, поскольку о Бротине известно только как о раннем пифагорейце, либо тесте, либо зяте Пифагора, либо муже одной из его учениц (источники в DK 17). Время жизни двух других лиц, упомянутых в списке пифагорейцев у Ямвлиха, неизвестно.

² *τεχμήρια*. О *τεχμαίρεσθαι* в этом предложении профессор Т. Б. Л. Уэбстер прямо говорит, что оно означает «использовать знаки, которые даны нам, чтобы объяснять невидимое» (Acta Congr. Madvig. II, Copenhagen, 1958, 36). Ср.: *Thuc.* I, 1, 3 *σαφῶς μὲν εὔρεῖν ἀδύνατα ἦν, ἐκ δὲ τεμηρίων...*

дающаяся наука медицины с ее подробным наблюдением конкретных случаев и осознанием несовершенства диагнозов внушала более скромное отношение к знанию. Алкмеон пишет уже в духе гиппократовского трактата «О древней медицине», автор которого выступает против изучения «невидимых и сомнительных материй», вроде того, «что происходит на небе и под землей». Философы, которые делают это, могут заявлять, что знают истину, но на самом деле они полагаются на безосновательные гипотезы. Истина подобных утверждений не «ясна» ни самому говорящему, ни его слушателям, ибо критерия верификации не существует¹.

Все, что мы знаем об Алкмеоне, указывает на такое предпочтение конкретного, твердого солидной базы наблюдения и нелюбовь к бездоказательным гипотезам и упрощенчеству. Алкмеон не видел пользы в том, чтобы, подобно своим современникам, выводить всё из фиксации единой *arche*. Если бы доксографы могли приписать ему такую идею, то непременно сделали бы это. Но хотя они, в свойственной им схематичной манере, говорят об *arche* даже незначительных и неоригинальных мыслителей — о воде Гиппона или огне Гиппаса, — об Алкмеоне мы не слышим ничего подобного. Подобно пифагорейцам, он придавал большое значение противоположностям и применял их к природе и предназначению человека. Аристотель приводит следующее свидетельство на этот счет (Метафизика, 986a31):

[Алкмеон] утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Об остальных же противоположно-

¹ VM, p. 2 Festugière (vol. I, 572 Littré) οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὃ τι χροῖ ἄλενέυκαντα εἰδέναι τὸ σαφές — возражение, звучащее очень современно.

стях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо указали, сколько имеется противоположностей и какие они¹.

Один из способов, которыми Алкмеон прилагает свою доктрину пар противоположностей к человечеству, демонстрирует доксографический пассаж, приводимый у Дильса-Кранца как подлинный фрагмент или цитата. На самом деле этот пассаж дан как косвенная речь, и сам Дильс отмечал (Dox. 223), что в текст вкрались некоторые термины перипатетиков и стоиков. Кроме того, текст далеко не совершенен. Все это побуждает к известной осторожности, однако и сама мысль, и в значительной мере язык носят архаический характер, в особенности, возможно, использование политических терминов *isonomia* (равенство прав)² и *monarchia* для описания равновесия между физическими «силами» и преобладанием одной из них. Эти термины чужды более поздним авторам медицинских трактатов, но легко могли прийти на ум человеку, который жил, когда соперничество между народными и деспотическими группами были обычной чертой жизни полисов. Нет причин сомневаться, что эта теория принадлежит самому Алкмеону. Текст Дильса-Кранца можно перевести так (В 4):

Алкмеон учил, что здоровье сохраняется при равновесии качеств — влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и других, а господство среди них одного из качеств вызывает болезнь, ибо господство любого из них разрушительно. Действующей причиной болезни является избыток холода или тепла, материальной — излишество или недостаток в пище, а местом — кровь, спинной или головной мозг³. Иногда болезни возникают

¹ Пер. А. Кубицкого.

² Г. Властос обсуждает политическое значение этого термина в своей статье «*Isonomia*» (АЖР, 1953).

³ В этом предложении Алкмеон говорит, разумеется, *exempli gratia*.

здесь из-за внешних причин, как-то: свойства воды или данной местности, утомление, насилие и тому подобное. Здоровье же — это соразмерное смещение качеств.

Этот пассаж, вместе с другими, еще более примечательными примерами эмпирического подхода Алкмеона к изучению физиологии, ощущения и родственных предметов объясняет, почему в своей трактовке противоположностей он, как на то указывал Аристотель, расходился с пифагорейцами. Пифагорейцы составили строгий и выборочный список противоположностей, потому что создавали теоретическую систему на преимущественно математической основе. Алкмеон же был практикующим врачом и ученым, который направлял свое внимание прежде всего на то, что относилось к телу с его бесчисленным множеством физических качеств, а не на такие наполовину абстрактные понятия, как нечетное и четное, левое и правое, ограниченное и безграничное. Мир опыта, который врач не может игнорировать, менее упорядочен, менее четок, чем априорная система философа-математика.

Кротон издавна славился своими врачами. Геродот (III, 125 сл.) рассказывает историю Демокеда из Кротона, сына Калифонта, «врача, превосходившего своим искусством всех своих современников», который сначала практиковал на Эгине и в Афинах, а затем был взят на службу Поликратом Самосским и находился при нем вплоть до гибели тирана от рук перса Оройта в 522 г. Привезенный в Сарды в качестве пленника, Демокед вылечил Дарию вывих лодыжки, а его жену Атоссу излечил от опухоли на груди. В конце концов Демокеду удалось вернуться в свой родной город, где он женился на дочери Милона (атлета и друга Пифагора). Геродот говорит о Демокеде, что «этому-то человеку больше всего обязаны славой кротонские врачи». Значит, в Кротоне существовала признанная врачебная школа, и Алкмеон был одним из ее представителей. Эта школа

возникла еще в VI в. и была независима от Пифагора и его последователей, хотя после прибытия Пифагора в Кротон обе школы не могли обойтись без контактов и взаимного влияния.

О характере представлений Алкмеона о физиологии можно судить по их краткому изложению у Теофраста в трактате «Об ощущениях» (25 сл., ДК А 5):

К числу тех, кто не объясняет ощущение подобием [органа и объекта], принадлежит Алкмеон. Сначала он определяет отличие человека от животных: человек, говорит он, отличается от других тем, что только он понимает, а другие ощущают, но не понимают¹; тем самым он различает мышление и ощущение, а не отождествляет их, как Эмпедокл.

Затем он говорит о каждом ощущении в отдельности. Слышат, по его словам, ушами, потому что в них имеется пустота: она звучит (а звучание производится полостью [внешнего уха. — Бир.]), а воздух [внутреннего уха. — Он же.] отзвучивает. Обоняют носом, втягивая пневму к мозгу в момент вдоха. Вкусы различают языком: будучи теплым и мягким, он растапливает пищу своей теплотой, а благодаря своей рыхлости и нежности всасывает и передает вкусы. Глаза видят через окружающую влагу. Что глаз содержит огонь — очевидно, ибо при ударе по глазу огонь вспыхивает [= «искры летят»]². Видят посредством блестящего и прозрачного элемента³ всякий раз, как последний отсвечивает, и чем он чище, тем лучше.

¹ Использованное здесь слово ζυνίεναι буквально значит «соединять», и отголоски этого базового значения, возможно, сохранились в уме греческого писателя V в. Все животные обладают ощущением, но только человек способен сводить свои ощущения воедино.

² Подлежащее к ἐκλάμπειν — πῦρ. Ср.: Аристотель. Об ощущениях, 437a24.

³ Т. е. и огонь, и вода играют свою роль (Вахтлер). Бир, в значительной степени вопреки конструкции предложения, относит оба эпитета к воде, на том основании, что στίλβειν более подходит к ней, чем к огню (Gk. Th. of Elem. Cogn. II, п. 3). Это, как представляется, делает введение огня совершенно ненуж-

Все ощущения некоторым образом прикреплены к головному мозгу, поэтому повреждаются при его сотрясениях и смещениях, так как он затыкает каналы, по которым [передаются] ощущения. Об осязании же он не сказал ни как, ни чем оно происходит. Такова теория Алкмеона¹.

Это изложение (к которому доксографы, вполне естественно, не добавили ничего существенного) не слишком легко перевести, и неразвитая физиология Алкмеона, несомненно, в некоторых отношениях неизбежно должна казаться непонятной. Однако наше понимание могут немного облегчить описания других медицинских писателей и критика Аристотелем теорий, которые, возможно, принадлежали Алкмеону или были близки к ним. Те, кого интересуют подробности, могут обратиться к книге Дж. А. Бира «Greek Theories of Elementary Cognition» и уже упомянутой монографии Вахтлера. Алкмеон по ряду пунктов расходится с Эмпедоклом — ближайшим к нему по времени и пространству писателем, чьи взгляды на обсуждаемые предметы дошли до нас. В целом, Алкмеон полагал, что ощущение возникает в результате взаимодействия непохожего, в то время как Эмпедокл объяснял ощущение, исходя из веры в естественное влечение подобного к подобному: «землю мы видим землей, воду — водой...» и т. д. (фр. 109). Для Эмпедокла, как позже для Аристотеля, психическая активность была сосредоточена в сердце (фр. 105), для Алкмеона — в голове. По этой причине, согласно Аэтию, Алкмеон считал, что первой частью тела, которая формируется у зародыша, является голова (DK A 13: имеется несколько свидетельств интереса Алкмеона к процессу размножения и эмбриологии — см. A 13–17, B 3).

ным; впрочем, это может быть ошибкой, вкравшейся в ходе сокращения Феофраста.

¹ Пер. А. Лебедева с изменениями.

Одним из самых бросающихся в глаза признаков независимости Алкмеона от его современников является то, что он проводил четкое разграничение (хотя мы не знаем, где и как) между ощущением и мыслью («...он различает мышление и ощущение, а не отождествляет их, как Эмпедокл»), и это служило для Алкмеона критерием различия между человеком и другими животными. В книге «О душе» (II, 3) Аристотель говорит, что противоположная точка зрения была общераспространенной среди более ранних мыслителей, но подчеркивает, что линия, которой следовал Алкмеон, — правильная (427a19 сл.):

...Может показаться, будто и мышление и разумение суть своего рода ощущения... И древние утверждают, что разуметь и ощущать — это одно и то же, как именно Эмпедокл сказал: «Мудрость у них возрастает, лишь вещи пред ними предстанут»... Ведь все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение... Итак, ясно, что ощущение и разумение не одно и то же. Ведь первое свойственно всем животным, второе — немногим¹.

Аристотель не только поддерживает Алкмеона, но, подобно ему, приводит в качестве доказательства превосходство человека над животными. То, что он не упоминает Алкмеона по имени, может быть случайностью (Аристотель вообще удручающе экономен в своих ссылках на конкретных предшественников), а, возможно, Аристотель чувствовал, что хотя Алкмеон и проводил вышеуказанное различие, но не понимал правильным образом его основу. Для Аристотеля это было различие между телесными и бестелесными функциями, а Алкмеон еще не был способен рассуждать и мыслить в таких категориях.

Другим выдающимся вкладом Алкмеона было четкое признание мозга в качестве центрального органа

¹ Пер. П. Попова. — Ср.: Эмпедокл, фр. 110, 10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν εἶχειν καὶ νόματος αἴσαν и т. д.

восприятия и мышления¹. В связи с чувством зрения мы узнаем из комментария Халкидия к «Тимею» (DK A 10), что Алкмеон первым предпринял рассечение глаза в научных целях. Вероятно, это позволило ему увидеть нервы, идущие от глаза к мозгу. Халкидий вполне определенно приписывает это открытие Алкмеону, хотя упоминает в том же самом предложении двух более поздних писателей. У Феофраста мы узнаем, что Алкмеон говорил о проходах (λόσοι), ведущих от органов чувств к мозгу; а под этими проходами он мог подразумевать нервы, выводя из тех, которые видел, существование остальных. Платон ссылается на открытие Алкмеона (не упоминая его по имени) в «Федоне» (96B), где Сократ, перечисляя вкратце взгляды различных натурфилософов, говорит: «(Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а) это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния...»² В «Тимее» Платон сам последовал примеру Алкмеона. Этим Платон выгодно отличается от Аристотеля, который сохранил сердце в качестве главного средоточия чувств.

Другим указанием на то, что идеи Алкмеона пользовались необычайным влиянием, служит тема сна. Аэтий сообщает (DK A 18): «Алкмеон говорит, что сон происходит вследствие отлива крови в кровеносные вены, пробуждение — это разлив...»³ А в гематологии самого Аристотеля мы находим следующее (История животных, III, 521a15): «У спящих крови в наружных частях становится меньше, так что при уколе она течет

¹ Аэтий (A 13), используя стоическую терминологию (но ср.: Платон. Тимей, 41C), говорит, что для Алкмеона τὸ ἡγεμονικόν находился в мозгу и что семя является его частью. Ср. также слова Халкидия (A 10): ... *a cerebri sede, in qua est sita potestas animi summa et principalis*.

² Пер. С. Маркиша.

³ Пер. А. Лебедева.

неравномерно»¹. Создается впечатление, что Аристотель ставил авторитет своего предшественника выше, чем данные наблюдений и простого эксперимента.

Представляет определенный интерес то, что в своем описании слуха Алкмеон отождествлял пустоту (*κενόν*) с воздухом. Это вытекает из слов Феофраста, и Алкмеон, вероятно, был одним из тех, кого Аристотель имел в виду, когда писал в трактате «О душе» (419b33): «Пустота правильно считается главным для слышания. Ведь воздух — это, по-видимому, пустое, а он вызывает слышание, когда, будучи приведен в движение, составляет нечто непрерывное и плотное»². Это отождествление воздуха с пустотой, конечно же, служит связующим звеном между Алкмеоном и пифагорейцами (см. выше, с. 477).

Алкмеон внес важный вклад в учение о душе.

Он говорит, что она бессмертна, потому что подобна бессмертным существам. А это свойство присуще ей, поскольку она вечно движется: ведь и все божественные тела — Солнце, Луна, звезды и все Небо — также вечно и непрерывно движутся (Аристотель. О душе, 405a30 = А 12)³.

Цицерон и Климент также говорят о том, что Алкмеон считал небесные тела божественными (DK А 12), а Аэтий повторяет аргумент в пользу бессмертия души, добавляя к словам о ее вечном движении, что она является причиной самой себе. Все они черпали свои сведения у Феофраста, а сам Аристотель в другом месте книги «О душе» (404a20) отмечает «тех, кто говорит, что душа есть само себя движущее», несомненно, имея в виду Алкмеона, равно как Платона и Ксенократа.

¹ Пер. В. Карпова.

² Пер. П. Попова.

³ Пер. А. Лебедева.



Неотчетливое представление об одушевленности природы в целом, основанное на ее вечном и на вид самом себе служащем причиной движению, восходило к глубокой древности и не ограничивалось философами¹. У Анаксимена и пифагорейцев оно становится основой для учения о тесной взаимосвязи между макро- и микрокосмической жизнью. Вера в божественность небесных тел была сильно укоренена в народной религии, которая также объединяла людей и звезды в своем убеждении, что последние являются душами умерших (Аристофан. Мир, 832 сл.). Но Алкмеон додумал эти идеи до конца и сделал шаг вперед к представлению их в рациональном свете. Мы можем предположить, что, отталкиваясь от наблюдаемого факта движения, он выводил вечное и само себе служащее причиной движение *psyche* из допущения, что первопричиной движения должно быть наличие жизни. Значит, жизнь существует непрерывно от начала времен, иначе движение не могло бы ни начаться, ни продолжаться. Аристотель делит своих предшественников в области психологии на два вида согласно тому, что они считали важнейшей характерной чертой души: движение или ощущение. О первых он говорит (О душе, 403b28): «...некоторые утверждают, что душа есть главным образом и прежде всего нечто движущее; но, полагая, что недвижущееся само не может приводить в движение другое, они причислили душу к тому, что движется». И немного дальше (404a21): «Ведь все они, по-видимому, считают, что движение более всего свойственно душе и что все остальное приводится в движение душой, душа же движет самое себя; дело в том, что они не видели такого движущего, которое само бы не двигалось»².

¹ Ср. замечания об ионийском гилозоизме, особенно выше, на с. 161 и 257.

² Пер. П. Попова.

Этот аргумент в пользу бессмертия души развивал Платон в знаменитом отрывке из «Федра» (245С):

Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется¹.

Платон сделал идею Алкмеона своей отправной точкой, но усовершенствовал аргумент и сформулировал его более логично. Вечно движущееся бессмертно, самодвижущееся есть вечно движущееся, поэтому самодвижущееся бессмертно. Душа — самодвижущаяся, а потому душа бессмертна². Алкмеон (судя по сообщениям) более наивно полагался на аналогию с небесными телами, которые (как все верили) божественны и бессмертны и, как показывают наблюдения, находятся в постоянном движении. Мы не находим или почти не находим у него других посылок, потому что он еще недалеко ушел от не подвергавшихся сомнению предположений дофилософской мысли.

В аристотелевских «Проблемах» имеется высказывание, приписываемое Алкмеону, которое, на первый взгляд, сбивает с толку (фр. 2 DK): «По словам Алкмеона, люди умирают потому, что не могут соединить начало с концом». Язык этого высказывания («неспособны свести концы с концами») немного удивляет своей фамильярностью, но на самом деле идея, которая стоит за словами Алкмеона, представляет огромную важность, и была чрезвычайно широко распространена в ранней

¹ Пер. А. Егунова.

² Ср.: Платон. Законы, 895E ᾧ δὴ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν...

греческой мысли — это идея кругового движения¹. Мы можем наблюдать вращение внешней оболочки всего космоса и всех небесных тел, которые создают своим движением сложные круговые узоры, неизменно повторяющиеся с незапамятных времен, как это было известно из записей вавилонских астрономов. Равно очевидным было то, что эти круговые движения являются причиной циклического повторения событий на Земле. Лето уступает место зиме, но оно обязательно возвратится, когда Солнце выполнит свой круг по эклиптике, и эта постоянная смена времен года вызывает цикл зарождения, роста, умирания и нового рождения у отдельных вещей. Семя прорастает в растение, растение цветет, увядает и умирает, но прежде чем погибнуть, оно успевает дать новое семя, от которого заново начинается жизненный цикл. Филон Александрийский увековечил очень древнюю идею, когда написал:

Ведь Бог пожелал, чтобы природа продолжала существовать, наделяя роды бессмертием и приобщая их вечности. С этой целью Он стал подводить начало к концу и заставляя конец возвращаться к началу, ведь плод от растений — как бы конец от начала, а семя из плода, который, в свою очередь, содержит в себе растение, — как бы начало из конца².

Конец и начало соединяются, когда растение дает семя, точно так же как конец и начало представляют собой одну и ту же точку на годичном пути Солнца или что-либо еще, в чем можно усмотреть движение по кругу. «...Совместны у круга начало и конец» (*Гераклит*, фр. 103).

¹ Ср. с этим высказыванием Алкмеона слова из аристотелевской «Физики» (264b27): движение, которое не совершает полный оборот, не может быть бесконечным, οὐ γὰρ συνάπτει τῆ ἀρχῇ τὸ πέρας.

² *Philo. De Opif. Mundi*, XIII, 44, цитируется Каном (см. следующее примечание), 27, п. 13. — Пер. А. Вдовиченко.

Следствия этой идеи проявлялись у греков во множестве сфер: в геометрии, астрономии и хронологии, а также в физиологии, и сейчас не время проследживать их все¹. Но давайте рассмотрим, в каком контексте замечание Алкмеона приводится в «Проблемах». Предметом обсуждения является круговой характер времени, и вопрос о том, обладают ли «до» и «после» каким-либо абсолютным значением. Если время движется по кругу и периодически возвращается к исходной точке, то с точно таким же основанием можно сказать, что мы живем как до Троянской войны, так и после нее. Открыто проводится аналогия между вращающимися небесами и историей живых существ (916a24):

Поскольку движение неба и каждой из звезд есть некий круг, что мешает рождению и гибели смертных существ быть таким же кругом, так чтобы одни и те же существа вновь и вновь рождались и гибли? Совсем по пословице «Круг — дела человеческие». Полагать, что постоянно рождаются одни и те же существа нумерически², глупо, а что по виду — это более вероятно. Так что и сами мы были бы «раньше», и можно было бы принять, что порядок сцепления [событий] таков, что снова возвращается к началу, и образует непрерывный ряд и вечно неизменен. Ведь, по словам Алкмеона, «люди умирают потому, что не могут соединить начало с концом». Сказано тонко, если допустить, что он выразился приблизительно, и не требовать уточнения смысла. Но если [жизнь] — круг, а у круга ни начала, ни конца, никто не может быть раньше, будучи ближе к началу, ни мы раньше» их, ни они раньше нас³.

Круговые пути небесных тел и вечное повторение истории мысленно связывались посредством концепции Великого года (см. выше, с. 480). Но в особенно-

¹ Много на эту тему можно узнать из блестящей статьи Ч. Кана «Anaximander and the argument concerning the $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ».

² Как делали, по крайней мере, некоторые из пифагорейцев — см. выше, с. 480.

³ Пер. А. Лебедева с изменениями.

сти идея кругообразности применялась к человеческому телу, вследствие чего «совпадение начала и конца было предметом особого интереса врачей»¹. Гиппократовский трактат «О диете» в ряду далеко идущих параллелей, призванных показать, что в искусствах человек подражает природным функциям организма, утверждает (I, 19): «Плетущие плетут по окружности: исходя от начала, они и кончают у начала. В том же и круговорот тела: откуда начинается, там и кончается». Другой пример из медицинской литературы можно найти в начале трактата «О местах в человеке»: «Мне кажется, ничто в теле не служит началом, но все одинаково начало и все конец. Действительно, если описать окружность, то начало не может быть найдено...»² Чтобы, насколько возможно, уловить мысль, выраженную в изречении Алкмеона, мы должны, как отмечал Кан, учитывать не только вечные движения небесных тел, на которые ссылаются «Проблемы», но и утверждения гиппократовской школы о цикле (*περίοδος*) тела. «У человека — а именно он в первую очередь интересовал врача, такого как Алкмеон, — поддержание жизни зависит от кругового соединения всех частей тела в одно неразрывное целое. Когда эта связь разрывается, наступает смерть» (*Kahn. Op. cit.* 26). Индивидуальная душа человека в своем воздействии на тело стремится собственным путем воспроизвести вечные круговые движения божественных звезд, ибо, как сказал сам Алкмеон, «все божественные тела также вечно и непрерывно движутся: Луна, Солнце, звезды и все небо».

Трудно не поверить, что Алкмеон оказал глубокое влияние на Платона. Мы уже видели, что в «Федре» и «Законах» Платон обосновывал бессмертие души примерно так же, как это делал Алкмеон. «Тимей» учит, что

¹ Kirk (HCF, 114) приводит примеры из Гиппократовского корпуса.

² Пер. В. Руднева.



деятельность души живого космоса состоит в круговых движениях. У человека — чья душа, по сути, обладает той же природой, что и мировая, хотя и более низкого качества — «круговращения бессмертной души» заключены «притоком и убылью в тело». Потрясение от необходимости подчиняться острым потребностям в питании тела и от быстрого роста искажает круги души, которые первоначально были созданы Творцом в соответствии со строгими законами геометрической и музыкальной пропорции. Под ударами материи они «пошли вкривь и вкось, всемерно нарушая круговое движение; они, все еще с трудом, неслись вместе...»¹ (43D–E), и этим объясняется иррациональное поведение младенцев. Во взрослой жизни достигаются определенные равновесие и спокойствие, и круговые движения происходят более ровно.

Как же тогда Алкмеон представлял себе природу души? У нас нет дополнительных свидетельств, и для того чтобы представить себе связную систему, необходимо прибегнуть к гипотезе. Возможно, это будет оправданно, так как прольет некоторый свет на образ мышления греков, даже если это не коснется собственно Алкмеона. Поскольку душа бессмертна, она явно сохраняется после физической смерти; а если люди умирают, «потому что не могут соединить начало с концом», то, следовательно, душа, бессмертная по природе, их соединяет. Таким образом, в философии Алкмеона уже имплицитно (а, судя по всему, и эксплицитно) содержалась доктрина, что душа подражает божественным звездам и небесам не только в движении, которое само себе служит причиной, но и в круговом движении². До этого момен-

¹ Пер. С. Аверинцева.

² К этому выводу мы пришли здесь независимо от аргумента Скемпа в «The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues» (Cambridge, 1942, ch. 3). Я не думаю, что возражения Фестюжье-ра (REG, 1945, 59–65) разрушительны для доводов Скемпа.

та мы можем следовать Ростаньи (Verbo di P. 136). Но когда он утверждает, что обсуждаемый круг — это круг рождений, или цикл переселений души, известный из пифагорейского и орфического учения, то выходит за пределы правомерных предположений. Нет ни единого намека на то, что Алкмеон верил в переселение душ, и радикальное различие, которое он проводил между людьми и животными, более чего-либо другого заставляет сомневаться в предположении Ростаньи. Трудно вообразить, как Алкмеон представлял себе круговое движение души, но Платон, мыслитель намного более высокого уровня, не боялся утверждать, что души совершают свои вращения внутри наших голов. Этот процесс никак не связан с переселением душ, хотя Платон признавал и его. Следующая гипотеза Ростаньи — что душа лишь тогда является субъектом движения и «движет себя» вообще, когда входит в мир воплощенного бытия, а сама по себе неподвижна — не только выходит за рамки свидетельств, но и противоречит им.

Свидетельства указывают, что у Алкмеона, возможно, была двойная концепция души, подобная теории Эмпедокла, которую мы обсуждали на с. 532 в связи с доктриной «гармонии души». И ощущения, и мысли относятся к телу, завися от мозга, однако душа бессмертна, и потому должна быть не «эмпирической» душой, но божественным *даймоном*, временно заключенным в человеческое тело и обладающим знанием не о мире вокруг него, а о божественном. Это также утверждает Ростаньи, с точки зрения которого Алкмеон обязан своей верой в бессмертие души «мистическим течениям, широко распространенным в VI в.» (Op. cit. 102). «Бессмертная душа, которую он признает, это мистическая душа, полностью отличная от тела и от души, находящейся в мозгу» (p. 154). Вместе с тем, а) нет ни свидетельств, ни даже намека на то, что Алкмеон, когда говорил о душе человека, использовал, подобно



Эмпедоклу, слово *даймон* или еще какое-то иное слово для обозначения души; б) по-видимому, главным расхождением во взглядах Алкмеона и Эмпедокла было то, что последний утверждал, что мысль и ощущение суть «одно и то же», так что даже низшие животные обладают какой-то способностью к мышлению (*Аэтий*, IV, 5, 12, DK 28A 45). Поэтому Эмпедокл постоянно настаивал на пифагорейской точке зрения о тесном родстве людей и низших животных, в то время как Алкмеон проводил различие между умом и чувствами и считал наличие интеллекта характерным отличием людей от зверей.

Возможно, наиболее правдоподобная гипотеза такова. Для мыслителя V в. *psyche* означало не просто некую душу, но душу как таковую; то есть мир считался пронизанным своего рода духовной субстанцией. Душа оживляет космос, и ее характерным проявлением служит непрерывное и само себе являющееся причиной движение, которое она совершает сама и передает небесным телам. Частицы этой духовной субстанции, считал Алкмеон, обитают в теле человека, в частности в мозгу, где они, естественно, пытаются выполнять те же самые круговые движения, но им препятствует более грубая материя, с которой они теперь оказались связаны. В конце концов неустойчивая связь разрывается, живое существо как составное целое больше не может сохранять единство круга, и бессмертная душа покидает тело, которое вследствие этого гибнет. Задачей врача является, в частности, поддержание или восстановление в организме равновесия физических противоположностей: влажного — сухого, холодного — горячего, горького — сладкого и т. п.; но в целом врач должен стремиться к созданию условий, в которых тело как можно меньше мешало бы душе выполнять ее естественные движения. Пока физическое равновесие сохраняется, душа способна, посредством равномер-

ных вращений, сообщать телу движение и способность к восприятию и мышлению.

Наши источники не сообщают нам, что, по мнению Алкмеона, происходит с душой после смерти. Возможно, однако, что она освобождалась и соединялась с чистой духовной субстанцией в межзвездном пространстве: «душа — в *эфир*, а тело — в землю» (*Еврипид. Умоляющие*, 533 сл.), — идея, которая в той или иной форме была весьма популярна в V в. и не ограничивалась какой-либо одной религиозной или философской школой.

Следует понимать, что аналогия между равномерным движением по кругу и психическими функциями, особенно разумом, была естественна для греческой мысли. Она занимала важное место в философии Платона и все еще давала о себе знать в космологии и теологии Аристотеля. Она подробно излагается в десятой книге «Законов», где в 898А мы читаем, что движение, «которое совершается на одном месте, по необходимости всегда происходит вокруг какого-то центра, как некое подражание волчку. Оно-то, насколько это только возможно, во всех отношениях подобно и всего более близко к кругообращению Ума»¹. В «Тимее» разум мировой души отождествляется с ее вращением, тем «высшим» крайним вращением Тождественного, которое воздействует на все внутренние движения космоса. А в 40А, описывая, как Творец расположил звезды в самой удаленной от центра сфере, Платон фактически говорит, что бог расположил их «при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу». Слово «разумение» вместо «сферы» или «круга» поражает, но для Платона эти понятия были равнозначны. Как он несколькими строками ниже говорит по поводу осевого вращения звезд, им свойственно «единообразное дви-

¹ Пер. А. Егунова.

жение на одном и том же месте, дабы о тождественном они всегда мыслили тождественно»¹. Очевидно, что эта аналогия (или символизм — трудно сказать, насколько Платон имел в виду, что его язык в «Тимее» должен пониматься буквально) началась не с Платона, и, насколько известно, Алкмеон был первым, кто придал ей философское выражение.

Что касается подробностей астрономии (насколько доксографы сообщают нам о них, а сообщают они очень мало; см. А4), то утверждается, что Алкмеон разделял грубые представления Анаксимена и Гераклита: Солнце плоское, лунные затмения происходят оттого, что Луна по форме напоминает кубок, и иногда этот кубок поворачивается к нам углом. Тем не менее Алкмеон следовал скорее пифагорейцам, чем ионийцам, считая звезды живыми и божественными, и Аэтий говорит, что Алкмеон «соглашался с математиками» в учении о независимом движении планет с Востока на Запад. Согласно типично ионийской точке зрения (Анаксагор, Демокрит), планеты представляют собой безжизненные массы земли или камня, пассивно влекомые вселенским вихрем, в то время как возможность независимого и противоположного звездам движения была тесно связана с их божественностью. Об этих двух вещах учили пифагорейцы, назвать которых «математиками» было вполне уместно², и Алкмеон мог заимствовать у них эти доктрины в Кротоне. Приведенные выше слова Аэтия не указывают на его оригинальность,

¹ Пер. С. Аверинцева.

² У нас есть множество свидетельств об обожествлении небесных тел. О самостоятельном движении планет Платон пишет именно в тех пассажах, которые написаны под наибольшим влиянием пифагореизма. Подобные же представления приписывались пифагорейцам в более поздние времена: *Geminus. Eisagoge*, p. 11 Manitius; см.: *Van der Waerden. Astron. d. Pyth.* 22.



и, если другие сообщения о его астрономии истинны, то он, вероятно, был в этой области не так оригинален, как в таких своих излюбленных сферах, как физиология и психология.

Можно ли добавить еще что-либо полезное относительно времени Алкмеона? Прежде всего, спорное предложение в аристотелевской «Метафизике» не обязательно датирует его так рано, как полагают некоторые. Эдельштейн предполагает, что Алкмеон «вероятно, не мог быть человеком VI в.», но никто и не просит нас верить в это. Аристотель лишь говорит, что он был жив на время старости Пифагора. Пифагор умер, вероятно, около 490 г. или даже немного позже; и согласимся мы или нет с конъектурой Дильса «молодой» (νέος), слова Аристотеля не предполагают, что Алкмеон родился сколько-нибудь раньше 510 г. Он мог написать свою книгу в любое время в возрасте от тридцати до семидесяти лет, то есть между 480 и 440 гг. Даты жизни философов-досократиков известны лишь приблизительно, но, если принять датировку, приведенную выше, Алкмеон был значительно моложе Гераклита, а его творческая деятельность примерно совпадала по времени с таковой Эмпедокла и Анаксагора. Алкмеон должен быть старше Демокрита, и мы не находим в дошедших свидетельствах о нем ни малейшего следа атомистического мировоззрения. Отождествление пустоты с воздухом указывает на то, что Алкмеон жил раньше Демокрита.

Если мы примем эту датировку, то не найдем ничего удивительного в медицинских и физиологических взглядах Алкмеона, особенно учитывая древность кротонской врачебной школы. Сравнение с трактатами Гиппократовского корпуса едва ли способно помочь, поскольку время их создания также точно не установлено. Но те, кто исследовал этот вопрос наиболее тща-

тельно, склонны датировать трактат «О древней медицине» (VM) 450–420 гг.¹, и представленный там взгляд на роль противоположностей в болезни (см. особенно ad init. и гл. 15) указывает на более развитую науку, чем та, в рамках которой рассуждал Алкмеон: очень хорошо (утверждает трактат) предписывать как лекарство «горячее» или «холодное», но они не существуют в изоляции, и что бы врач ни давал больному в качестве еды и питья, это неизбежно будет содержать в себе и другие качества — например вяжущее свойство, — которые также будут оказывать свое влияние. В этом же ряду находится и осуждение VM философской школы врачей, которые считали необходимым строить догадки по поводу того, что происходит в небесах и под землей. Алкмеон уже был проникнут этим духом, он обладал умом и применял методiku истинного врача, тем не менее все еще изучал «то, что в небе» и связывал космические процессы с человеческой жизнью — он был только на полпути к строгому эмпиризму писателей гиппократовской школы.

В некоторых случаях взгляды Алкмеона и Эмпедокла совпадали, а в других, как мы уже отмечали, они расходились. И сходства, и различия указывают, скорее, на то, что они были современниками и, возможно, обменивались идеями, а не следовали по времени друг за другом. Оба в своем объяснении восприятия использовали «проходы» (πόροι), но делали это совершенно по-разному. Возможно, стоит упомянуть, что даже доксографы, для которых подобный язык естествен, не говорят, что Алкмеон использовал концепцию четырех стихий, введенную Эмпедоклом: мы читаем только (как

¹ См. в особенности: *Festugière. De l'anc. méd. XIII* и *Jones W. H. S. Introd. Loeb ed. p. 5*. Дж. Ллойд (в неопубликованной работе) предполагает, что автор этого трактата был современником Платона, поскольку использовал слова εἶδος и ὑπόθεσις, но возражения против этой датировки остаются*.

уже было в случае Анаксимандра) о горячем, холодном и т. д., а не об огне, воздухе, воде и земле, которые упоминает, например, более поздний врач Филистион (fr. 4 Wellmann), когда рассматривает причины болезни. То же самое во многом можно сказать об отношениях Алкмеона и Анаксагора.

Как мы видели, Алкмеон также вводит идеи, которые позже были развиты Платоном, — душа как движущая сама себя, аналогия с круговым движением, — но в ходе нашего рассмотрения стало ясно, что эти идеи уже присутствовали в греческой мысли V в. или раньше, и нужен был лишь глубокий и проницательный ум, чтобы придать им более определенную форму. В общем, разумнее считать, что Алкмеон, как нам и сообщают, жил уже во время старости Пифагора и был достаточно мощным и влиятельным мыслителем, чем помещать его во время зрелости Платона, чтобы показать (без достаточных свидетельств), что он был вовсе не оригинален.

☐ КСЕНОФАН

4

Вот о чем нужно вести беседу зимней порою
У очага, возлежа на мягком ложе, наевшись,
Сладкое попивая винцо, заедая горошком;
«Кем ты будешь, откуда? Годов тебе сколько, милейший?
Сколько было тебе, когда нагрязнул Мидиец?»

(фр. 22)

Чист ныне пол, и руки у всех, и килики чисты.
Кто возлагает венки свитые [всем] вокруг чела,
Кто благовонное миро протягивает в фиале,
Доверху полный кратер с увеселеньем стоит.
Есть и еще наготове вино — отказа не будет —
В амфорах, сладко оно, благоухает цветом.
А посредине ладан святой аромат источает,
Есть наготове вода — хладна, сладка и чиста.
Поданы желтые хлебы, и стол, почтенья достойный,
Обремененный стоит сыром и медом густым.
Жертвенник, весь утопая в цветах, стоит посредине,
Пеньем охвачен весь дом и ликованьем гостей.
Надобно бога сперва воспеть благомысленным мужам
В благоговейных словах и непорочных речах,
А возлиянье свершив и молитву, да правду возможем,
А не грехи совершать — так-то ведь легче оно —

Можно и выпить, но столько, чтоб выпив, самим
воротиться
Без провожатых домой, коли не очень-то стар.
Тот из мужей достохвален, кто, выпив, являет благое:
Трезвую память свою и к совершенству (*arete*) порыв¹.
Не воспевать сражений Титанов или Гигантов,
Иль кентавров — сии выдумки прежних времен —
Или свирепые распри, в которых вовсе нет проку,
Но о богах всегда добру заботу иметь (фр. 1)².

Можно задать уместный вопрос: почему мы должны включать автора этих жизнерадостных строк в число философов? Первый фрагмент живописует сцену, знакомую каждому, кто путешествовал в греческие земли со времен «Одиссеи» и до наших дней. У чужестранца необходимо выведать всю возможную личную информацию, но закон гостеприимства превыше всего. Только когда гость накормлен, вдоволь отведал горошка и вина, можно начинать задавать вопросы. Второй рисует яркую, живую картину типичного греческого пира, на котором греки всегда первым делом выражали почтение богам и любили перемежать серьезные и возвышенные беседы развлечением в виде песни и танца. Эти стихи вполне типичны, а содержание второй части едва ли выходит за рамки обычного благочестия. Истории о богах должны быть очищены от наиболее неприглядных или невыгодных элементов, но на этом равно настаивал Пиндар в своих одах.

На самом деле Ксенофан напоминает нам об искусственности перегородок, которые необходимость в отборе заставляет нас воздвигать между теми, кого мы

¹ Если переводить текст по DK:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἔσθλα πῶν ἀναφαίνη,
ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνοσ ἀμφ' ἀρετῆς.

ἔσθλ' εἰπὼν Г. Френкель, ἔσθλ' ἐπιπὼν Унтерштайнер. τὸν ὃς вместо τόνοσ Кайбель (Athen. 462F), Боура.

² Пер. А. Лебедева.

в этот ранний период решили называть «философами», и остальными греческими писателями. Ксенофан — поэт, причем единственный, чьим гениальным произведением нашлось место и среди философов-досократиков Дильса, и в лирической антологии Диля. Подобно любому греческому поэту, Ксенофан был учителем, несшим определенное послание. Поэтическая форма — не препятствие для философии. Хотя милетцы использовали прозу, у Парменида и Эмпедокла мы находим сложные интеллектуальные системы, выраженные в стихах; у римлян то же самое делал Лукреций. Но из приведенных фрагментов создается впечатление, что философия не была единственным и даже главным интересом Ксенофана. Чувствуя себя полностью в своей стихии на общественных собраниях, Ксенофан любил описывать их и, как певец и почетный гость в одно и то же время, формулировать некоторые правила, по которым они проводились. Однако позже у Ксенофана сложилась репутация основателя элейской школы, которой мы обязаны первой попыткой сделать основой онтологии строго дедуктивную логику. Мнения современных ученых очень разнятся: «Поэт и рапсод, который по ошибке стал некоей фигурой в греческой философии»; «его считают подлинным философом, хотя на деле он, скорее, поэт-юморист»; «представляет единственный подлинный монотеизм, который когда-либо существовал в мире»; «несомненно признавал множественность богов»; «(Ксенофана) можно по-настоящему понять только как теолога»; «он бы улыбнулся, если бы узнал, что однажды будет считаться теологом»; «связующее звено между ионийскими исследованиями и элейской доктриной чистого бытия». Этот список можно продолжить.

Возможно, мы можем составить свое собственное мнение. По крайней мере, Ксенофан был первым греческим философом (если можно считать его таковым), чьи работы, подлинность которых несомненна, дошли

до нас в достаточно большом количестве. В тексты могли вкрасться ошибки, но, благодаря стихотворной форме, не остается сомнений, является ли какой-то пассаж прямой цитатой или пересказом (эта проблема особенно тягостна при изучении Гераклита), а объем цитат составляет около 118 строк.

І. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

Относительно датировки Ксенофана свидетельства в какой-то степени противоречат друг другу. Тимей, историк Сицилии (см. выше, с. 318) — острова, который Ксенофан определенно посещал, — описывает Ксенофана (согласно Клименту Александрийскому) как современника Гиерона и Эпихарма (А 8). Гиерон правил в Сиракузах в 478–467 гг., а Эпихарм жил там в это время. Диоген Лаэртский (IX, 20) утверждает, что расцвет деятельности Ксенофана пришелся на 60-ю Олимпиаду, то есть на 540–537 гг., что указывает на дату рождения ок. 575 г. Это возможно примирить со свидетельством Тимея (чьих подлинных слов мы не знаем), поскольку из одного из стихов самого Ксенофана мы получаем бесценную информацию, что он жил и творил в возрасте 92 лет (фр. 8; поздний источник говорит, что он прожил более ста лет — см. А 7).

Диоген не называет свой источник, но почти наверняка им был хронограф Аполлодор. Вместе с тем, Климент (А 8), в противовес Тимею, цитирует Аполлодора, который, якобы, относил рождение Ксенофана к 40-й Олимпиаде (620–617), и добавляет, что тот дожил «до времен Дария и Кира». Это странная фраза, поскольку Кир умер в 529 г., а Дарий пришел к власти в 521 г., и это дает основание подозревать, что источ-



ники были здесь искажены¹. Возможно, Климент (подобно Сексту, А 8) повторил искаженную версию расчетов Аполлодора, но мы, к счастью, можем исправить эту ошибку с помощью Диогена. Кажется вероятным, что Аполлодор связывал Ксенофана с датой основания Элеи² — города, с которым имя Ксенофана было тесно связано в последующие времена.

Итак, можно принять в качестве наиболее вероятных дат долгой жизни Ксенофана примерно 570–470 гг. В этом случае он родился в одно и то же время с Пифагором (о котором он пишет во фр. 7), но, возможно, пережил его на 20–30 лет. Гераклит, который критиковал Ксенофана по имени, был вероятно, лет на 30 моложе его, а Парменид, наверное, на 60. Поскольку мы не знаем, в каком возрасте Ксенофан написал свои различные стихи, его необычайно долгая жизнь не позволяет расположить их в сколько-нибудь узких временных рамках³.

Ксенофан родился в ионийском городе Колофон, который был взят мидийцем Гарпагом после завоевания Киром Лидии в 546 г. «Когда нагрянул мидиец» (как он вспоминает во фр. 22), Ксенофан был вынужден покинуть родные места и, подобно Пифагору, искать новую родину в землях западных греков⁴. В своих автобиографических строках он пишет (фр. 8):

¹ Правда, Дильс объяснял, что такой порядок слов был изначально вызван требованиями метра (Аполлодор писал ямбическими триметрами). См.: *Zeller*, 640, Anm. 1.

² Т. е. около 540 и не позже 535 г. (RE, 2. Reihe, VIII, 2400).

³ Боура отмечает, что фр. 2 был написан, возможно, до 520 г. Похоже, что он упоминает все основные виды соревнований на Олимпийских играх, кроме бега в доспехах, который был введен в то время. Х. Теслефф (*On Dating Xenophanes*), возможно, помещает Ксенофана слишком поздно (см. Дж. Б. Керферд в CR, 1959), а краткое изложение и оценку свидетельств о датах жизни Ксенофана см. у фон Фрица (CP, 1945, 228, n. 25).

⁴ То, что именно это вынудило его на переезд, представляется наиболее разумным выводом. Ср.: *Fränkel H. Dichtung u. Philos.* 421, Anm. 2 и *Hermes*, 1925, 176, Anm. 1.

Вот уже семь да еще шестьдесят годов миновало,
Как с моей думой мечусь я по элладской земле.
Отроду ж было тогда мне двадцать пять, если только
Я в состояньи еще верно об этом судить¹.

Фр. 3 также показывает, что Ксенофану был знаком образ жизни, который вели колофонцы до падения города. Утверждение, что во время завоевания Колофона Ксенофану было 25 лет, хорошо сочетается с принятой нами примерной датой его рождения.

«Покинув отечество, — пишет Диоген (IX, 18), — он жил на Сицилии в Занкле² и в Катане». Имя Ксенофана стало также ассоциироваться с Элеей, которая лежит немного выше западного побережья материковой Италии, благодаря общему убеждению, что он основал «элейскую школу» философии; ибо считалось, что Парменид Элейский, несомненный основатель школы, учился у Ксенофана или был вдохновлен им. На самом деле единственное позитивное свидетельство связи Ксенофана с Элеей — наличие среди приписываемых ему работ эпической поэмы в честь ее основания вместе с аналогичной поэмой в честь основания его родного Колофона. Возможно, конечно, что Ксенофан провел какое-то время в Элее вскоре после ее основания или даже специально прибыл туда, чтобы участвовать в нем. Суммируя, можно сказать, что Ксенофан был ионийцем, который прожил много лет среди западных греков, что, по его собственным словам, его жизнь прошла в странствиях, и что, согласно преданию, он жил в Мессане, Катане, Элее и, в конце жизни, при дворе Гиерона в Сиракузах.

¹ Пер. А. Лебедева.

² Т. е. в Мессане. Более старое название Занкла использовалось вплоть до примерно 480 г. до н. э. (RE, XV, 1221), и, как отмечает Бёрнет, употребление этого названия здесь может означать, что Диоген черпал сведения из какого-то произведения самого Ксенофана.

II. ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Из сохранившихся стихов Ксенофана можно создать представление о его позиции по некоторым общественно-политическим вопросам. Во фр. 1 он предстает перед нами дома в окружении всего того, что традиционно ценилось. Исполнитель элегических песен, которыми открывался пир в архаические и классические времена, совершенно не обязательно был наемным рапсодом, выступавшим на пирах богачей, чтобы заработать себе на хлеб и получить подарок. Слова Диогена, что Ксенофан «декламировал собственные стихи» (ἑρραψώδει, IX, 18), толковали подобным образом, но это неверно. Похоже, что существовал вид элегий, которые исполнялись в начале пира и содержали в себе совет гостям, как вести себя на пиру¹, а их исполнители обладали, по крайней мере, равным статусом со своими товарищами по пиру. В самом деле, Ксенофан, как человек, которому есть что сказать, говорит с властными нотками, не выходя в то же время за рамки аристократического вкуса того времени.

В другой элегии (фр. 2) он намекает на чрезмерные почести, воздаваемые атлетам, заявляя, что их физические достижения намного менее ценны, чем «наше умение»: атлеты-победители никак не способствуют ни хорошему управлению городом, ни его материальному процветанию — чему, нам следует полагать, содействует поэт. Подобные заявления типичны для поэтов того времени, их могли бы высказать Солон или Феогнид. Пренебрежение к физической доблести толковали как

¹ См.: Bowra C. M. Xenophanes on Songs at Feasts.

антиаристократическое, как раннее свидетельство «неизбежного столкновения» между старыми идеалами и зарождающейся философией с ее более гуманистическим, демократическим и даже революционным мировоззрением. Однако культ успеха на играх не был ни традиционным, ни сугубо аристократическим. Он приобрел огромную популярность среди всех классов, и тираны, добивавшиеся расположения бедных, считали делом политической важности участвовать в состязаниях и выигрывать. Сэр Морис Боура в хорошо аргументированной статье утверждает, что Ксенофан «смотрит назад в прошлое, когда слова пользовались бóльшим уважением, чем атлетический успех, и его язык, не будучи специфически политическим, принадлежит к аристократическому порядку в обществе, где любое значительное изменение, которое, казалось, вело к возвышению недостойных, рассматривалось как *ἄδικον*». Боура заключает: «Ксенофан был гордым представителем общества, в котором большое значение придавалось общественному и моральному долгу. В VI в. не все греческие аристократы были столь реакционны, как Алкей, и не столь единодушны в своих взглядах, как полагали некоторые социальные историки, и интеллектуальная энергия и кругозор класса, породившего Пифагора и Гераклита, нашли свой характерный голос в лице Ксенофана»¹. Умеренность, наслаждение радостями жизни без показной демонстрации богатства были частью того же самого идеала, и в полном согласии с ним Ксенофан порицал любовь к роскоши, свойственную его согражданам накануне падения Колофона (фр. 3):

Бесплезную роскошь узнали они от лидийцев,
Без тирании доколь мерзостной жили еще,
На агору выходили в сплошь пурпурной одежде,

¹ Bowra C. M. Xenophanes and the Olympian Games, 28, 37. Противоположную точку зрения см.: Jaeger. Paideia, I, 171f.

Сразу не менее чем тысяча общим числом,
Чванные, великолепьем своих гордились причесок,
Все пропитавшись насквозь запахом тонких духов¹.

III. СОЧИНЕНИЯ

Ксенофан писал свои произведения гекзаметрами, элегическими и ямбическими стихами (*Диоген Лаэртский*, IX, 18). Сохранившиеся фрагменты написаны гекзаметрами и элегическими стихами, с единственным примером (фр. 14) ямбического триметра, за которым следует гекзаметр. Ксенофану приписывают эпические поэмы в честь основания Колофона и Элеи. Если это так, то он оказывается самым ранним греческим поэтом, который писал о современной ему или недавней истории (*Диоген Лаэртский*, IX, 20; но ср.: *Бёрнет*. EGP, 115, п. 2). Ксенофан также прославился своими «Силлами». Это заглавие (возможно, появившееся позже) указывает на стихи-насмешку или пародию. Именно их, несомненно, имел в виду Афиней, говоря о «пародиях» (*Ксенофан*, фр. 22). Его примеру следовал (а возможно, изобрел само название «Силлы») скептик Тимон из Флиунта в первой половине III в. до н. э., поклонник Ксенофана, который посвятил ему собственные сатиры на предшествующих философов (*Секст*, A 35). Части из них он придал форму *Nequia*, пародии на визиты в подземный мир, описанные в «Одиссее» и других произведениях, где Ксенофан играет роль гомеровского Тиресия — мудрого проводника в царство теней. Поздние писатели упоминают четвертую и пятую книги «Силл» Ксенофана (фр. 21а и 42), которые могли содержать как гексаметрические, так и элегиче-

¹ Пер. А. Лебедева.

ские части, и возможно, что большинство дошедших до нас фрагментов входили именно в это собрание. Писатели христианской эры также упоминают «Ксенофана в его сочинении о природе», и ведутся дискуссии о том, относятся ли дошедшие до нас гекзаметрические цитаты к отдельному труду с таким названием или составляют часть «Силл»¹. Следует, по крайней мере, признать резонность тезиса Дайхгребера, что «в эллинистическую эпоху существовала поэма Ксенофана под названием „О природе“ (περὶ φύσεως), другими словами, поэма, которая, с точки зрения грамматистов и библиотекарей, заслуживала такого названия настолько же, насколько дидактические поэмы (*Lehrgedichte*) других философов ранних времен». Однако когда Дайхгребер начинает подробно рассуждать, к чему относится тот или иной фрагмент — к «Силлам» или к περὶ φύσεως, — эти упражнения теряют смысл.

IV. ТРАДИЦИЯ

Невозможно сказать, сколь долго работы Ксенофана сохранялись целиком, но несомненно, что многие из наших источников по его учению располагали не более чем отрывками или даже полностью зависели от сообщений других. Поскольку Феофраст, а потому и позднейшие доксографы, которые переписывали его, основывались на Аристотеле, досадно, что сам Аристо-

¹ Целлер, Дильс и Райнхардт предполагали существование отдельной гекзаметрической поэмы по натурфилософии. В этом их активно поддерживал Дайхгребер (Rh. Mus. 1938, 1–31). К противоположному взгляду склонялись Бёрнет и Йегер (TEGP, 40 и п. 11, р. 210). KR высказывают мнение (р. 166), что специальная работа по физике «кажется сомнительной, хотя и не столь невозможной, как хотел бы нас убедить Бёрнет».

тель испытывал некоторое презрение к Ксенофану как к наивному и хаотичному мыслителю и, соответственно, не уделял ему много внимания¹. Феофраст, следуя учителю, отказывался видеть в Ксенофане серьезного исследователя физического мира, «признавая, что упоминание об этом воззрении [*arche* Ксенофана. — Прим. ред.] уместно скорее в другом исследовании, нежели в исследовании о природе» (Симпликий, А 31). Возможно, именно это пренебрежение способствовало тому, что и более серьезные поэмы Ксенофана оказались преданными забвению. Начиная с Цицерона, ни один комментарий не позволяет безошибочно утверждать, что у его автора были подлинные работы Ксенофана, а во II в. н. э. по тому, как пишут Секст Эмпирик и Гален, можно понять, что у них этих работ не было. Симпликий был ученым и внимательным комментатором VI в., которому мы в значительной степени обязаны нашим знанием раннегреческой философии и который всегда, если это было возможно, обращался к первоисточникам и критиковал тех, кто пренебрегал ими. Но в случае Ксенофана он полагается на Феофраста и трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (MXG) и в одном месте признается, что неспособен объяснить точный смысл строки Ксенофана о земле (фр. 28, v. 2): «Поскольку мне не попадались стихи Ксенофана, в которых об этом говорится...»² Что касается космологии Ксе-

¹ По крайней мере, в трактатах, которые стали каноническими после их издания Андроником во времена Цицерона и в таком виде дошли до наших дней. Не следует забывать, что Аристотель, возможно, написал короткую работу (в одной книге) «Против Ксенофана» — такое название встречается в списке Диогена. Вместе с тем, существование поддельного трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» должно напоминать нам, что позднейшие сочинения могли подписываться блестящими именами (см.: *Moraux P. Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 106).

² Симпликий. Комм. к «О небе», 522. 7, А 47; Секст. Против математиков, VII, 14 (А 35) ὧς φασι τινες. Другие сомнения, вы-

нофана, то поэмы в полном объеме, возможно, стали труднодоступны, если вообще доступны, к началу н. э. Конечно, короткие цитаты передавались, и некоторые из них дошли до нас.

Особую проблему создает существование трактата *MXG*; его включают в Аристотелевский корпус, но он определенно был написан не Аристотелем и, возможно, появился не раньше I в. до н. э.¹ Раздел этого трактата, посвященный Ксенофану, претендует на полное изложение его аргументов, и если бы на него можно было положиться, он был бы чрезвычайно ценным источником. Однако Ксенофан предстает в нем систематическим мыслителем, использующим логические аргументы такого рода, какие были невозможны до Парменида, и все, что известно о Ксенофане, практически исключает возможность того, что эта картина достоверна. Современные исследователи в целом принимают оценку Дильса, что автор трактата не был прямо знаком с поэзией Ксенофана. Главный интерес для него представляла элейская школа, а так как она прочно ассоциировалась с Ксенофаном, составитель трактата просто вчитывал в скупые слова Аристотеля гораздо больше того, что тот говорил. Самым лучшим будет снять этот пункт с повестки дня еще до того, как мы начнем наше

сказанные Секстом (Против математиков, VII, 110 и 49), относятся, скорее, к различным толкованиям сохранившихся стихов, но в данном случае все выглядит иначе. См. также: *Гален*, А 36: καὶ Θεόφρ. ἂν ἐν ταῖς τῶν φυσικῶν δοξῶν ἐπιτομαῖς τὴν Ζ. δόξαν, εἶπερ οὕτως εἶχεν, ἐγγυράφει. Его зависимость от Феофраста очевидна. Вопрос о сохранности поэм хорошо разобрали Х. А. Брандис (Comm. Eleat. 1 (*de Xenoph.*), 10 sq.) и С. Карстен (Xen. Coloph. Carm. Rell. 27 sq.).

¹ Так утверждают Дильс в своем издании этого трактата (Abhandl. Berl. Akademie. 1900) и большинство современных исследователей. Однако Унтерштайнер в своем «*Xenofane*» считает, что трактат вообще не перипатетический, но написан к концу IV в. каким-то представителем мегарской школы, возможно, бывшим учеником Феофраста.

изложение (как требует от нас правильная методика), обратившись к самому Ксенофану через сохранившиеся остатки его собственных произведений.

Самым ранним дошедшим до нас упоминанием Ксенофана является пренебрежительное замечание Гераклита (фр. 40), что, хотя тот накопил много знаний, они не научили его разуму. Следующее упоминание мы находим в платоновском «Софисте» (242C–D). Главное действующее лицо в диалоге, безымянный гость из Элеи, жалуется на то, что философы, утверждающие, что определили природу и число подлинных субстанций (он выделяет среди этих философов Парменида), относятся к своим слушателям как к детям, которых можно развлекать сказками. Один говорит, что существуют три реальные вещи, то сражающиеся между собой, то становящиеся дружными, вступающие в брак и производящие потомство; другой утверждает, что подлинных вещей две. «А пошедшее от нас элейское племя, начавшееся с Ксенофана и даже еще раньше, распространяется в своих историях в том смысле, что-де так называемые „все вещи“ суть одно»¹. Слова «даже еще раньше» показывают, что замечание брошено вскользь, и не подразумевает всерьез, что Ксенофан был историческим основателем школы. Все, что можно отсюда заключить, это то, что Ксенофан в каком-то смысле утверждал единство реальности.

Аристотель в обзоре своих предшественников, который занимает большую часть первой книги «Метафизики», говорит (986b10 сл.) о группе мыслителей, которые учили, что реальность едина, но не в том смысле, какой вкладывают в это милетцы, которые, «хотя и принимают сущее за единое, тем не менее выводят вещи из единого как из материи...» Такая теория делала необходимыми движение и изменение, в то время

¹ Пер. А. Лебедева, с незначительными изменениями.

как рассматриваемые мыслители отрицали движение и таким образом, в соответствии с аристотелевским критерием, теряли право называться натурфилософами вообще. Аристотель продолжает:

Но вот что, во всяком случае, подходит к настоящему исследованию. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (*logos*), а Мелисс — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно беспредельно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство¹, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле², а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог. Этих философов, если исходить из целей настоящего исследования, надлежит, как мы сказали, оставить без внимания, притом двоих, а именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем — как мыслящих более грубо; что же касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью³.

Это точное и информативное заявление, какое мы и можем ожидать от Аристотеля, и нам еще придется возвращаться к нему в дальнейшем. Но оно совершенно отличается от того, что сказано в трактате *МХG*, хотя в то же самое время мы можем понять, что не очень проницательный писатель, решительно настроенный на то,

¹ *πρῶτος τοῦτων ἐνίσας*, лаконичная фраза, которой трудно подобрать точное соответствие. Александр объясняет ее как *ἔν εἶναι τὸ ὄν εἰπὼν*. Контекст показывает, что под *τοῦτων* Аристотель понимал тех, кто описывал сущность вещей как единство во всякое время, в отличие от тех, кто принимает первоначальное состояние единства, из которого возникает множественность.

² Т. е. логического и материального единства, а не конечности и бесконечности, как полагал Бёрнет (*EGP*, 124), хотя это также следует из предыдущего предложения. То, что здесь говорит Аристотель, верно: различие между абстрактным и конкретным, логическим и числовым единством могло начать появляться только после Парменида.

³ Пер. А. Кубицкого.

чтобы отнести Ксенофана к элеатам в полном смысле слова, мог вывести это из недостаточно глубокого прочтения настоящего пассажа. Аристотель сообщает нам, благоразумно воздерживаясь от безапелляционного тона, что Парменид «говорят... был его учеником» — хронологически это вполне возможно. В эпоху, когда людям нравились четкие «линии преемственности» среди философов, это, вероятно, усиливало впечатление, создавшееся под влиянием Платона, что Ксенофан был подлинным основателем элейской школы. Кроме того, отрицательное суждение Аристотеля, что Ксенофан не различал материальное и нематериальное, равно как и (что подразумевается) конечное и бесконечное, нелепо вывернуто наизнанку позднейшим писателем, превратившись у последнего в положительное суждение, что божественное единство Ксенофана было и движущимся, и неподвижным, и конечным, и бесконечным. Затем он приводит изошренные аргументы из элейской и даже более поздней логики по очереди в пользу каждого тезиса. Источником этого искажения может быть даже не Аристотель, а Феофраст, который, хотя и просто пересказал своими словами мнение своего учителя, сделал это в форме, легче поддающейся превратному толкованию¹.

Карл Райнхардт в своей книге «Парменид» поднимает одинокий, но мощный голос в защиту подлинности МХG. Признавая, что аргументы трактата могли появиться только после Парменида, Райнхардт разрешает эту трудность, меняя порядок преемственности между

¹ См. Симпликий в А 31: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὄν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν, Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος*. Обратите внимание, что Ксенофан теперь стал «учителем Парменида» *sans phrase*. Весь этот узел Аристотель — Феофраст — автор МХG дает возможность взглянуть на развитие историко-философских мифов.

Ксенофаном и Парменидом на противоположный и делая Ксенофана последователем Парменида. Поскольку этот вывод требует, чтобы мы отвергли все данные античных свидетельств, его невозможно принять. Самый сильный аргумент Райнхардта в пользу МХГ — это точность, с которой здесь изложено учение Мелисса. Это подтверждает сравнение с сохранившимися фрагментами работы самого Мелисса. Тогда почему, спрашивает Райнхардт, один и тот же человек должен сообщать о Мелиссе правильно, а о Ксенофане с грубыми ошибками? Ответ, возможно, не так трудно найти. Автор трактата был верным учеником элеатов — Парменида и его последователей Зенона и Мелисса, — целиком погруженным в их традицию. Соответственно, когда он рассматривал подлинную элейскую мысль, то излагал ее точно. Однако, когда он писал о человеке, которого легенда связывала с элейской школой, хотя на самом деле он был не столь изощренным мыслителем, принятие этой легенды делало неизбежным верное толкование Ксенофана в соответствии с логикой элеатов. А учитывая, что Парменид произвел одну из самых фундаментальных революций в философской мысли, это искажение естественно имело далеко идущие последствия.

V. РАЗРУШИТЕЛЬНАЯ КРИТИКА

Ксенофан был известен в античном мире главным образом как автор полных сатиры и осуждения сочинений, и его сохранившиеся стихи ясно свидетельствуют, что он действительно так относился к поэтам, философам и обычным людям. Его реформаторский пыл виден уже из фрагментов социального и автоби-

ографического характера. Ксенофан советует изгнать теологические мифы из-за пиршественного стола, обрушивается с резкими нападками на культ атлетизма и осуждает привычку своих бывших соотечественников к роскошной жизни. Среди философов и религиозных учителей, к чьим взглядам он питал особую неприязнь, называют Фалеса, Пифагора и Эпименида (*Диоген Лэртский*, IX, 18), мы и сейчас можем прочесть сатирические строки Ксенофана, направленные против Пифагора и его доктрины переселения душ (фр. 7; см. выше, с. 299).

Но самое большое его раздражение вызывали Гомер и Гесиод, два поэта, которые, как сказал Геродот, определили для греков характер их богов¹. В наше время трудно оценить степень их влияния — мы восхищаемся «Илиадой» и «Одиссеей» как блестящими поэмами и волнующими повествованиями о войне и путешествии, полными глубоких прозрений в области человеческой психологии, но нам может не прийти в голову, что когда-то поэмы считались чем-то гораздо большим. Однако в Греции, каковы бы ни были намерения создавших их поэтов, «Илиада» и «Одиссея» с ранних времен стали основой религиозного и нравственного воспитания, а также литературного образования. Замечание Геродота было оправданно, равно как прав был и Ксенофан, когда писал (фр. 10): «Искони по Гомеру поскольку все обучались...»

И у Гомера, и у Гесиода боги играли выдающуюся роль, и Ксенофан начинает свою атаку, именно исходя из религиозных соображений. Два его главных обвинения таковы: Гомер и Гесиод изображают богов безнравственными и придают им человеческий облик.

¹ Геродот, II, 53: «Эти поэты и создали теогонию элинам, дали имена богам, распределили между ними почести и должности и придали каждому свой облик».

Что среди смертных позорным слывет и клеймится
хулою —
 То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули.
 Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать
хитро¹.

Второе обвинение для своего времени является даже более примечательным своей пронизательностью и объективностью:

Черными мыслят богов и курносыми все эфиопы,
 Голубоокими их же и русыми мыслят фракийцы (фр. 16).

Если бы руки имели быки, или львы, или кони,
 Если б писать, точно люди, умели они что угодно, —
 Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
 Дали б бессмертным быки; их наружностью каждый
сравнил бы

С тою породой, к какой он и сам на земле
сопричислен (фр. 15)².

Но смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они (фр. 14).

Вероятно, именно последние строки и их контекст имел в виду Аристотель, когда писал в своем руководстве по риторике (1399b6, не из какого-либо интереса к взглядам Ксенофана, а исключительно как пример определенного вида аргумента): «Примером может служить изречение Ксенофана о том, что как утверждающие, что боги родились, так и утверждающие, что боги умерли, одинаково впадают в нечестие. В обоих случаях

¹ Пер. Ф. Зелинского. — До сих пор мы приводили перевод фрагментов в стихах для того, чтобы читатель твердо уяснил себе, что тексты, которые мы рассматриваем на всем протяжении данного раздела, — это, фактически, поэмы. Отсюда и далее будут более важны точные формулировки текста, и мы, как правило, будем использовать прозаический перевод.

² Пер. Ф. Зелинского.

получается, что в какой-то момент богов нет»¹. Можно считать, что эти слова Аристотеля подтверждают сообщения намного более поздних писателей, что Ксенофан считал Бога вечным.

Другая строка из «Силл» гласит: «...Еловые <вакхи> стоят вокруг крепкого дома»². Автор схолий к «Всадникам» Аристофана цитирует это в следующем контексте: «„Вакхом“ называли не только Диониса, но и всех совершающих священные обряды также называли „вакхами“ („вакхантами“), а также ветви, которые несут мисты. Упоминает Ксенофан в „Силлах“...»³ Здесь не место объяснять психологию вакхической религии, но можно отметить прежде всего, что целью оргиастических обрядов было стать *entheos*, наполненным, или обретшим единство с богом (см. также выше, с. 406). Когда эта стадия достигнута, тогда, как восклицает посвященный в «Критянах» Еврипида (фр. 472 N.): «Я осявтился и стал называться Вакхом». Верующий достиг того, что его жизнь полностью растворилась в жизни божества, которое и обозначает сущность самой жизни. Вакх, бог винограда, был также богом всех животворных соков. Именно благодаря Вакху существует различие между гибкой, зеленой и сочной ветвью и мертвой, засохшей и ломкой, равно как между живым существом с кровью, текущей по венам, и окоченевшим, безжизненным трупом. Дух Вакха присутствует в его почитателях в той же степени, что и в деревьях. В классическом искусстве мы встречаем колонны, украшенные

¹ Пер. А. Лебедева.

² Фр. 17 (схолии к Аристофану: Всадники, 408): ἐστᾶσιν δ' ἐλάτης (Βάκχοι) πυκινὸν περὶ δῶμα. Так у DK. Лобек (Aglaophamus, I, 308, прим. (i)) весьма вольно исправляет это на ἐστᾶσιν δ' ἐλάτων πυκινὸι περὶ δῶματα Βάκχοι. К счастью, в значении строки мы можем быть уверены благодаря контексту схолиаста (Лобек цитирует схолию полностью — loc. cit.).

³ Пер. А. Лебедева.

лиственным орнаментом, с висящими на них масками Диониса, и совсем не случайно, что еловые ветки, которыми украшали место проведения вакхических ритуалов, сами носили имя бога¹. Хотя эта строка Ксенофана дошла до нас вне ее контекста, мы можем быть уверены, что ее целью было еще одно высмеивание народных форм религии. Боги в человеческом облачении и с человеческими телами, боги с курносими носами и рыжими волосами, а теперь бог в форме растения!

В V в. несходство религиозных верований и обычаев разных народов начало производить на греков большое впечатление, что особенно видно по «Истории» Геродота, и с этого времени оно давало мощный импульс скептицизму. Но найти подобную бесстрастную и критическую оценку у современника Пифагора — это поистине примечательно, и она наглядно свидетельствует о гениальности автора. Фр. 16, по-видимому, знаменует собой начало социальной антропологии. Мы находим в нем те же самые остроту наблюдения и силу логического анализа, которые можно увидеть в замечаниях Ксенофана об ископаемых (см. ниже, с. 637) — выдающемся примере исследования природы. Его осуждение поэтов за то, что они приписывали богам безнравственные деяния и недостойные страдания, особенно глубоко повлияло на греков — в немалой степени благодаря быстрому отклику, который оно вызвало в ищущем уме Еврипида, как свидетельствуют следующие строки из «Геракла»:

К тому же я не верил и не верю,
 Чтоб бог вкушал запретного плода,
 Чтоб на руках у бога были узы
 И бог один повелевал другим.

¹ Ель была особенно связана с Дионисом. Тирсы, которые несли вакханты, были увенчаны шишками, а в истории Пенфея *ἐλάτη* играет важную роль (см.: *Еврипид. Вакханки*, 1064).

Нет, божество само себе довлеет:
Все это бредни дерзкие певцов¹.

Этот пассаж настолько явно подражает Ксенофану, что можно использовать его заключительную часть для подтверждения еще одного обвинения, которое он выдвинул против поэтов: божество должно быть самодостаточным, и боги не могут допустить иерархии в своей среде. Хотя, возможно, фр. 25 (см. с. 617) подразумевает эту идею, в сохранившихся фрагментах она нигде не утверждается открыто. Однако Еврипид реабилитирует сомнительный авторитет «Стромат», цитируемых Евсевием, где мы читаем (А 32): «О богах он утверждает, что меж ними нет никакого главенства, ибо нечестиво кому-либо из богов иметь над собой господина. И никто из них абсолютно ни в чем не нуждается»². Цицерон (см. А 52; также у Аэтия) упоминает еще и четвертый аспект, в котором Ксенофан опередил своих современников: он отрицал действительность гаданий и пророчеств.

VI. СОЗИДАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

Если собрать вместе обвинения, предъявляемые Ксенофаном греческой религии, мы увидим уровень религиозной мысли, удивительно высокий для Греции VI в. Они показывают, что, если Ксенофан вообще верил в какого-нибудь бога, это должно было быть

¹ *Еврипид*. Геракл, 1341 сл., пер. И. Анненского. — Длинные порицания в адрес атлетов во фр. 282 N (DK, I, 139) представляют собой даже более явное подражание Ксенофану.

² Пер. А. Лебедева.

неантропоморфное, нравственное, вечное божество, полностью самодостаточное и независимое. Может возникнуть вопрос: означало ли отрицание Ксенофаном столь многого в верованиях его современников полный отказ от религиозной веры? Верил ли он в какого-либо бога? Верил, и наше уважение к нему едва ли уменьшится, если мы перейдем к созидательной стороне его идей. Сохранившиеся стихи, в которых он описывает природу бога, можно перевести следующим образом, если мы пожертвуем поэтической выразительностью, в попытке отобразить его мысль более точно:

Фр. 23: «Бог один¹, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни видом, ни мыслью».

Фр. 24: «Весь целиком он видит, весь сознает (*νοεῖ*) и весь слышит»².

¹ εἷς θεός часто переводят просто «один бог». Но эти строки, несомненно, были для Ксенофана законченным предложением, а греческий опускает глагол-связку так же естественно, как английский вставляет ее. Можно также перевести «существует один бог», но тогда мы рискуем уменьшить значительное ударение, которое придает εἷς его положение.

² Передавая эту строку в виде косвенной речи, Диоген говорит (IX, 19, DK A 1): ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μόντοι ἀναπνεῖν. Здесь опущены слова ὅλον νοεῖν, и KR, по-видимому, неправы, утверждая (p. 170), что это «подразумевает, что заключительными словами были не οὐλος δὲ τ' ἀκούει, а οὐ μόντοι ἀναπνεῖ». Из того, что Диоген использует термин σφαιροειδής, можно предположить, что он был одним из тех, кто уравнивал божество Ксенофана с космосом, и его заключительные слова имели целью противопоставить такое божество дышащему миру Пифагора. Нельзя быть уверенным, были ли это подлинные слова из поэмы Ксенофана, но, возможно, не случайно, что они образуют окончание дактилического гекзаметра. (Ср. также: Kahn. Anaximander, 98, p. 2: «Точный пересказ фр. 24 показывает руку Феофраста и таким образом гарантирует ссылку на дыхание в конце предложения. Возможно, он хотел подчеркнуть, что одна божественная сферическая вселенная содержит в себе все сущее: нет ничего, помимо Одного, поэтому нет и никакого „бесконечного дыхания“, которое бы оно вдыхало». Противоположную точку зрения,

Фр. 26 и 25: «Всегда он пребывает на одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место ему не подобает. Но без усилия силой ума он все потрясает»¹.

Ксенофан все еще думает о Гомере. В последней строке (фр. 25) *κραδαίνει* буквально значит «заставлять трястись», что напоминает о том, как Олимп сотрясся, когда Зевс покачал головой (Илиада, I, 530): истинному богу не нужно даже качать головой. Боги Гомера, для того чтобы повлиять на ход событий на земле, постоянно покидали Олимп и лично вмешивались в земные дела; но истинный бог всегда остается в одном и том же месте. Эсхил, чьи представления о божестве также во многом опередили свое время, высоко оценил эти идеи и высказал их в «Просительницах» (100–103): «...Зевс без труда и без усилий правит свой суд, кару вершит. Все, что замыслит горний престол, сразу сбывается»². Фр. 23 и 24 дополняют критику антропоморфных божественных существ во фр. 11, 14, 15, 16: бог никоим образом не подобен человеку, он не нуждается в отдельных органах восприятия³.

с которой я не согласен, см. у Гейделя (AJP, 1940, 2), который утверждает, что, поскольку сам Ксенофан не отождествляет бога с космосом, эти слова не могут быть направлены против пифагорейцев. Гейдель предполагает, что они относятся к свойственному народным верованиям антропоморфизму: бог не нуждается в глазах и ушах, так зачем ему тогда легкие?)

¹ Пер. А. Маковельского. Относительно *νόου φρενί* ср. II., IX, 600 *νόει φρεσί* (KR, 171); также: *Snell. Discovery of Mind*, 316, n. 16; *Von Fritz. CP*, 1945, 229f. Чтобы показать полное значение слов, фон Фриц предпочитает переводить: «деятельной волей (или побуждением), исходящей от его всепроникающей мудрости».

² Пер. С. Апта.

³ Во фр. 23 *οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος* сформулировано, по-видимому, как отрицание гомеровских описаний людей как *δέμας εἰκυῖα θεῆσι* (Илиада, VIII, 305), *δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοίος* (Одиссея, VIII, 14). См.: *Deichgräber. Rh. Mus.* 1938, 27, Anm. 45.

Бог один. Эмфатическое начало фр. 23 не оставляет сомнений, что для Ксенофана это был вопрос перво-степенной важности. Тем не менее, чтобы увидеть это в перспективе, следует понять, что вопрос монотеизма и политеизма, который имеет жизненно важное религиозное значение для христианина, или иудея, или мусульманина, никогда не был столь же значителен для древних греков. (Если на то пошло, даже Иегова не всегда оставался без своих божественных соперников и врагов.) Сразу же после экспрессивного заявления о единстве бога Ксенофан говорит «меж богов и людей величайший». В наши дни эту проблему разрешают посредством наклеивания ярлыка: это не более чем «полярное выражение». И все же, его использование тем, для кого монотеизм был религиозной догмой, свидетельствовало бы, по крайней мере, об удивительной небрежности¹.

Часто говорят, что в других местах Ксенофан также позволял себе говорить о богах во множественном числе в обычном для греков стиле. Однако, если рас-

¹ Идея заключается в том, что такие «полярные выражения» — просто клише, которые использовались для придания тексту особой выразительности и не предназначались для буквального понимания. KR, 170 сравнивают это с Гераклитом, фр. 30, где слова «космос не создан никем из богов и никем из людей» — всего лишь способ сказать, что мир вообще не был создан. Различие, по-видимому, состоит в том, что у Гераклита полярное выражение, если понимать его буквально, будет тем не менее означать то, что и хотел сказать его автор. У Ксенофана оно противоречит этому. Слова «мир не создан никем из богов и никем из людей» равносильны высказыванию «мир не создан никем, он не был создан». Если существует только один бог, то «величайший между богами и людьми», строго говоря, становится бессмыслицей.

Кан (Anaximander, 156, п. 3) замечает «...по всей вероятности, „боги“ во множественном числе у Ксенофана — это стихии и Солнце, Луна и звезды; величайшее божество — это сам мир, или его вечный источник».



смаатривать эти отрывки по-отдельности, они мало чего значат. Во фр. 1 Ксенофан выступает как доброжелательный *arbiter bibendi* и, естественно, не видит ничего страшного в том, чтобы поступать в соответствии с общепринятым обычаем, который он, к тому же, и был призван проводить в жизнь. Соответственно, в конце он говорит о необходимости «о богах всегда добру заботу иметь». И то, что в строке 13 он упоминает *theos* в единственном числе, несомненно, можно объяснить упоминанием алтаря двумя строками раньше. Это, конечно, был алтарь, воздвигнутый какому-то определенному богу — Дионису или какому-то еще, — в честь которого, поэтому, поются гимны. О каком бы божестве ни шла речь, оно не имело ничего общего с «одним богом» фр. 23, равно как не следует искать в этих застольных стихах серьезной теологии.

Все важные фрагменты носят характер отрицания. Гомер и Гесиод заблуждались, когда изображали богов ворами и прелюбодеями; неправильно считать, что боги рождаются и умирают, что у них человеческие тела, голоса и одежда. Все это отнюдь не противоречит основной идее фр. 23 — что существует только один бог, который никоим образом не похож на человека. То же самое можно сказать о фр. 34: «Никто из людей не узнал и не узнает точной истины о богах и обо всем, что я говорю». Фр. 18 равно носит характер отрицания: «Боги не все от начала открыли смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее». Это равнозначно тому, чтобы утверждать, что достижение знания зависит от усилий самого человека, а не от какого-либо божественного откровения (см. ниже, с. 656). Ни в одном другом из сохранившихся фрагментов Ксенофан не говорит о богах во множественном числе. Фр. 38 начинается: «Если бы бог (*theos*) не создал желтого меда...», но он не свидетельствует ни в чью пользу. Это традиционное выражение, в котором греки могли использовать как един-

ственное, так и множественное число, и означает оно не больше чем «если бы мед никогда не существовал».

Не вызывает сомнения, что Ксенофан не отрицал полностью поклонения богам, при условии, что представления людей о последних должны быть очищены от грубости антропоморфизма и безнравственных элементов. Он подчеркивает, что бог, по сути, один, но, если этим богом был, как мы будем доказывать здесь, живой и божественный космос, то Ксенофан, вероятно, считал, что дух этого вселенского существа проявлялся в несовершенном восприятии человека (фр. 34) во многих образах.

Обычно считается, что слова фр. 23 «не похожий на смертных ни видом...» доказывают, что бог Ксенофана был не бестелесен, но обладал своим собственным телом, только не похожим на человеческое. Даже если этот вывод, возможно, нельзя назвать очевидным, в сохранившихся фрагментах произведений Ксенофана, равно как и в традиции, нет ничего, что указывало бы, что он настолько опередил свое время, что дошел до идеи бестелесного существа, — такое предположение, по сути, невероятно. В таком случае у его одного бога было тело. Что это было за тело и какой формы? Соответствующих цитат самого Ксенофана не сохранилось, но большинство античных источников утверждает, что оно было сферическим. Вот эти тексты¹:

(а) Диоген Лаэртский (IX, 19; DK A 1): «Сущность бога шарообразна и ничуть не схожа с человеком: он весь целиком видит и весь целиком слышит...» и т. п. Мы можем, между прочим, отметить, что там, где описание Диогена можно сверить с сохранившимися фрагментами, оно точно соответствует им.

(б) «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», 977b1 (A 28): «А коль скоро он повсюду подобен, то должен быть шарообразным».

¹ Пер. А. Лебедева, (е) — с незначительными изменениями.



(в) Симпликий (А 31) повторяет суть изложенного в трактате «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» и добавляет, что, согласно Александру, первоначально Ксенофана было ограниченным и сферическим.

(г) Ипполит (А 33): «Он также утверждает, что бог вечен, один, подобен в каждой точке, конечен, шарообразен и обладает чувствительностью во всех своих частях».

(д) Цицерон (А 34): *deum... conglobata figura*.

(е) Секст (А 35): «Ксенофан... что универсум един, что бог идентичен по своей сущности всем вещам¹ и что он шарообразен, не подвержен воздействию, неизменяем и разумен».

(ж) Феодорит (А 36): «Ксенофан... утверждал, что универсум един, шарообразен, конечен, не рожден, но вечен и совершенно неподвижен». Здесь говорится, что Ксенофан приписывал шарообразную форму (которую, согласно другим источникам, он приписывал богу) общей сумме вещей. Сравнение показывает, что Феодорит имеет в виду то же самое, что и другие: он настолько уверен, что Ксенофан отождествлял бога со Вселенной, что ему не слишком важно, какой термин использовать.

¹ *συμφυῖ*. Перевод «*consubstantial*» принадлежит Р. Дж. Бьюри (Loeb series). Слово *συμφυῖς* (букв. «растущий вместе») используется с дательным падежом различным образом, означая «приспособленный к» (*Arist. De an.*, 420a4), «присущий кому-чему-либо» (*id. Part. Anim.* 660b28) или «сращенный с». Последнее значение мы встречаем у Платона, когда он говорит о зрительном луче, который исходит из глаза и сращен или не сращен с воздухом вокруг него (Тимей, 45D), а Плутарх говорит, что Ликург учил спартанцев жить не для себя, но τῷ κοινῷ συμφυεῖς, то есть в единстве, или в согласии с общиной (Ликург, 25). В настоящем контексте возможно только последнее значение. Поэтому смысл здесь тот же, что у Псевдо-Галена, когда он говорит (А 35), что Ксенофан «догматически утверждал лишь то, что все есть одно и это одно есть бог (εἶναι πάντα ἐν καὶ τοῦτο ὑλάρχειν θεόν) — конечный, разумный, неизменяемый...» Все эти авторы явно пользовались каким-то общим источником (ср. также ἐδογματίζε Секст, δογματίσσαντα Гален), который утверждал, что Ксенофан отождествлял бога со Вселенной.)

В этих пассажах мы находим два общих момента: бог Ксенофана был сферичен и отождествлялся с Вселенной. Давайте рассмотрим их по очереди. При таком безусловном консенсусе древних источников в отношении сферичности позволительно предположить, что, хотя мы не располагаем соответствующими словами Ксенофана, ее можно было бы принять на веру. На деле, однако, мнения современных ученых резко расходятся¹.

Небольшая проблема возникает из-за периодического появления в соответствующих текстах слова «бесконечное», или «безграничное» (*apeiron*)². И Гален, и Ипполит, и Феодорит приводят эпитет «сферический» в сочетании с эпитетом «конечный». Однако Симпликий, процитировав утверждение Александра, который также говорит, что *arche* Ксенофана была конечной, добавляет, что Николай Дамасский (I в. до н. э.) считал это начало безграничным и неподвижным. Аэгий (II, I, 3, DK 12 A 17) относит Ксенофана к числу тех, кто постулировал бесконечное число космосов. Речь идет об упрощенном списке, который, несомненно, содержит определенные ошибки и признает только два деления: «бесчисленные космосы» и «единый космос». Диоген (IX, 19) также приписывает ему представление о бесконечном числе миров (что в высшей степени маловеро-

¹ Несколько недавних примеров. Сферичность «не засвидетельствована во фрагментах и крайне сомнительна» (KR, 170); «явно вследствие позднего истолкования В 23 под влиянием Парменида» (Jaeger. TEGP, 211, п. 23); «Возможно, надо пойти дальше и сказать, что это космическое и божественное единство уже представлялось сферическим» (Diès, *Cycle Mystique*, 75 sv.); «С учетом В 23 мне представляется очевидным, что Ксенофан придал своему божеству сферическую форму» (Deichgräber. Rh. Mus. 1938, 27, Anm. 45); «он считал своего бога сферой» (Snell. *Discovery of Mind*, 142). Райнхардт также принимал сферичность.

² Использование этого слова обсуждалось в разделе, посвященном Анаксимандру (см. выше, с. 192).

ятно, учитывая то, что мы знаем о Ксенофане)¹. Наконец, эпикуреец в диалоге Цицерона «О природе богов» (DK A 34), в поверхностном обзоре ранних теологий, призванном показать, что все они ошибочны, говорит о боге Ксенофана как об *infinitem*.

Доксографы обычно следовали Феофрасту прямо или косвенно, но в случае Ксенофана дело осложняется трактатом MXG, автор которого питал особый интерес к элеатам и предлагал свои собственные толкования². К счастью, Симпликий приводит соответствующее предложение самого Феофраста (A 31): «Феофраст общает, что Ксенофан Колофонский, учитель Парменида, считал, что начало одно, или что сущее и Вселенная (τὸ πᾶν) суть одно, и притом ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное»³. Здесь, как и во многих других местах, Феофраст в основном лишь пересказывает Аристотеля, к которому мы в свое время еще вернемся. Феофраст, безусловно, не является источником сообщений о том, что Ксенофан принимал бесконечную Вселенную или бесконечного бога, а равно, как я уже постарался показать, нет никаких убедительных доказательств их достоверности. Все более надежные свидетельства говорят о «шарообразном и конечном», им и следует доверять. На их фоне неубедительная классификация Аэтия⁴, равно как пренебрежительные замечания эпикурейца у Цицерона не заслуживают доверия, так что Николай Дамасский остается единствен-

¹ С добавлением неясных слов οὐ παραλλακτοῦς δέ («не пересекающийся во времени», Хикс) и ἀπαραλλακτοῦς δέ (стоический термин, означающий «в точности подобный»: рукописи расходятся).

² То, что тщательно разработанная логика, которую он приписывает Ксенофану, исходит не от Феофраста, явственно следует из Симпликия (In Phys., 22. 26; DK A 31).

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ О классификации Аэтия см.: Cornford. Innumerable Worlds // CQ, 1934, особенно 9–10.

ным, кто выпадает из общего ряда. Следует упомянуть один случай употребления слова *apeiron* в сохранившихся фрагментах самого Ксенофана. Он говорит, что у земли «низ уходит в бесконечность (*εις ἄπειρον*)». Это будет обсуждаться позже, но я позволю себе высказать мнение, что это не подразумевает бесконечную Вселенную в строгом смысле слова, хотя, когда благодаря работам Аристотеля понятие бесконечности было изолировано и понято, один или два анахроничных комментатора вполне могли увидеть ее в процитированном выше фрагменте Ксенофана.

Те, кто, подобно Йегеру и Керку, отвергает достоверность любых утверждений, что бог Ксенофана был шарообразным, не предлагают никакой альтернативы. Они справедливо настаивают на том, что этот бог обладал телом, а тело — формой¹, но полагают, что помимо этого Ксенофан описывал своего бога исключительно в негативных терминах. Это неудовлетворительно. Если Ксенофан был достаточно позитивен, чтобы утверждать, что у бога есть тело, он, по всей видимости, указывал и форму этого тела. Единственный аргумент против этого состоит в том, что Парменид сравнивал свое Единое Бытие с шаром, а вследствие идущей от Платона тенденции причислять Ксенофана к элеатам, греческие историки были склонны уподоблять его доктрину учению Парменида. Поэтому шар — это идея Парменида, ошибочно приписанная Ксенофану. Но верен ли этот вывод? Верно, что трактат МХG, который в своем уподоблении Ксенофана элеатам доходит до абсурда, является одним из источников идеи шарообразности; но на-

¹ Обратите особое внимание на следующий пассаж у Йегера (TEGP, 43): «Ксенофану никогда не приходила в голову идея, что Бог может вообще не иметь формы. Показательно, что за все время, в течение которого греки уделяли внимание этим вопросам с философской точки зрения, проблема формы (*μορφή*) божественного никогда не теряла своего значения».

много более вероятно, что она изначально была одной из сходных черт, которые должны были существовать, чтобы сделать возможной традицию о Пармениде как ученике Ксенофана¹.

До сих пор мы рассматривали самые ранние свидетельства. Замечания Аристотеля об одном боге Ксенофана рассматривались в контексте этих свидетельств на с. 609. Можно перевести ключевое предложение аристотелевского отрывка несколько иначе: «...он обращал свои взоры на все небо (*ouranos*) и утверждал, что существует Единое, бог»².

¹ В этом я полностью согласен с Дайхгребером (Rh. Mus. 1938, 27, Anm. 45): «Ксенофан должен был высказаться о форме единого бога, и как раз принимая во внимание понятие ὅλος, предикат σφαιροειδής кажется единственно возможным».

Те, кто считает упоминание шара заимствованием из философии Парменида, приводят слова Тимона из Флиунта, что «всё» (*tò pān*) Ксенофана *πάντη ἐφελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσαθ' ὁμοίην* и что *θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἀπάντη*. Эти слова, как утверждается, на самом деле позаимствованы из описания Единого у Парменида (фр. 8, 44) как *μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη*, откуда и возникла идея, что Один Бог Ксенофана был шарообразным. Это натянутая аргументация. Ведь никто не отрицает, что Парменид был итальянским греком, который жил позже Ксенофана. Зачем же тогда отвергать более естественное предположение, что он что-то позаимствовал у своего предшественника? Тимон, который «во многих местах отзывался о Ксенофане с похвалой вплоть до того, что посвятил ему свои „Силлы“» (Секст, А 35), знал его стихи лучше, чем мы. В любом случае, идея сферической божественной Вселенной едва ли необычна для VI или начала V в. Ничто не указывает на то, что Ксенофан предвосхитил постижимое только разумом Единое Парменида, хотя настойчивый акцент Ксенофана на единственности (который, к счастью, подтверждается длинными цитатами мыслителя) представляет собой шаг вперед, который дал толчок еще более утонченной мысли его преемника.

² *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναί φησι τὸν θεόν* (или: «...что Единое было богом»). Важно точное значение некоторых греческих слов. Верно, что здесь слово *οὐρανός* должно использоваться скорее в значении «Вселенная», чем просто «небо». Тем не менее с этим словом связаны ассоциации, которые

Когда мы читаем эти слова, перед нашим мысленным взором возникает величественный образ философа-поэта, стоящего в одиночестве посреди обширного безлюдного пространства в ясную ночь, простирающего руки в разные стороны, как бы желая обнять весь мир, и восклицающего: «Единое существует, и это Бог»; то есть глядящего вверх на небеса и провозглашающего, что мир один и божествен. Я считаю, что мы должны представлять себе нечто подобное, даже если признать, что слова Аристотеля не обязательно подразумевают это. Хотя использованный здесь приставочный глагол образован от «смотреть», он обычно использовался в метафорическом смысле для обозначения мыслительного процесса. Аристотель говорит, что, сосредоточив внимание на природе Вселенной, Ксенофан пришел к выводу, что Единое — это Бог. Если это не обязательно означает, что Ксенофан фактически отождествлял Вселенную с одним божеством, то, по крайней мере, дает все основания для подобного предположения*.

Вспомним, что Аристотель характеризовал Ксенофана как первого, кто постулировал единое в более строгом смысле, чем это делали милетцы, но тем не менее как более примитивного мыслителя, чем собственно элеаты Парменид и Мелисс. Ксенофан еще не осознал различие между материальным и логическим единым, и по этой причине его концепция не вполне ясная. Мы можем признать, что Ксенофан в определен-

отличны от, скажем, τὸ πᾶν или ὁ κόσμος. Ouranos был небом, и он же был богом, даже если это слово стало использоваться, когда небо мыслилось преимущественно как оболочка мироздания или даже как оболочка мироздания со всем его содержимым.

Основная идея ἀποβλέπειν εἰς заключается в том, чтобы отстраниться от всех прочих вещей и таким образом сосредоточиться только на каком-то определенном объекте. Его обычное употребление не ограничивается, как того желал бы Гейдель, отношением к чему-либо как к образцу.

ной степени продвинул вперед идею единого — об этом свидетельствуют и мнение Аристотеля, и слова Платона, который утверждал, что Ксенофан положил начало элейскому способу мышления. И Аристотель объясняет нам, в чем состоит этот шаг вперед: в предположении, что космос ничем не порожден. Ксенофан и его преемники «говорят о едином не так, как те размышляющие о природе философы, которые, хотя и принимают сущее за единое, тем не менее, выводя Вселенную из единого как из материи, присоединяют [к единому] движение, по крайней мере, когда говорят о происхождении Вселенной, а эти утверждают, что она неподвижна» (Метафизика, 986b14)¹.

VII. БОГ, ТОЖДЕСТВЕННЫЙ МИРУ

Они говорят, что Вселенная (τὸ πᾶν) неподвижна; а из слов самого Ксенофана мы узнаём, что Один Бог неподвижен (фр. 26). Мир ничем не порожден и, по словам самого Ксенофана, «боги не рождены» (фр. 14). Это еще раз подтверждает, если в таком подтверждении есть необходимость, вывод, который теперь неизбежен: Ксенофан отождествлял Бога с миром и в этом смысле может быть назван пантеистом. Но прежде чем мы

¹ Пер. А. Кубицкого. — Может показаться странным, что в трактате «О небе» (279b12) Аристотель решительно скажет о мире γενόμενον μὲν οὖν ἄπαντες εἶναι φασιν, но слова «Метафизики» Α (ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν) не оставляют сомнений, и Ксенофан включен в число οὗτοι. Вероятно, в трактате «О небе» Аристотель имел в виду только φυσιολόγοι, к которым Ксенофан и элеаты явно не относились вследствие новизны их концепций.

попытаемся резюмировать его взгляды, нам придется столкнуться с несколькими проблемами.

Некоторые ученые по различным причинам или вообще без таковых отрицали пантеизм Ксенофана. Чернис пишет (АСР, 201, п. 228): «Фрагменты Ксенофана не дают основания предполагать, что он отождествлял Бога с миром; и весьма вероятно, что идею шарообразного бога вывели из его сочинений логическим путем, исходя из его утверждения об одном Боге». Таким образом, если бы бог был шарообразным, это служило бы доводом в пользу его отождествления с миром. Однако Райнхардт (*Parm.* 116f.) принимает сферичность бога и именно на этом основании отрицает его отождествление с миром. Он цитирует фр. 28, который, по его словам, утверждает, что Земля (и тем более Вселенная) простирается вниз до бесконечности. Этот момент уже упоминался. Соотношение свидетельств явно говорит в пользу конечной Вселенной, а *apeiron* не обязательно означает «бесконечный»¹.

Более серьезная проблема возникает в связи с приписыванием богу неподвижности во фр. 26. Г. Френкель пишет (*Dicht. u. Phil.* 428): «Значение этого утверждения становится ясным, только когда мы осознаём, что в греческой философии слово „движение“ относится ко

¹ Ср.: Cornford. *Princ. Sap.* 147, п. 1: «Фр. 28, утверждающий, что низ Земли «в бесконечность (ἐς ἄλειρον) уходит», можно объяснить как отрицание того, что Земля плавает по воде (Фалес) или по воздуху (Анаксимен) или что существует некий пустой Тартар под ней. Земля простирается вниз, не ограничиваемая ничем более, достигая дна сферы (*Gilbert. Meteor. Theor.* 280, 671). Солнце, согласно Ксенофану, двигается по прямой линии εἰς ἄλειρον, «неограниченно», но не «до бесконечности»; оно выгорает за короткое время (*Zeller, I*⁷, 669). Дополнение к фр. 28 в «Строматах» (А 32), (τὴν γῆν ἄλειρον εἶναι) καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος вероятно, означает, что воздух не может окружать Землю со всех сторон, как в случае свободно парящей Земли Анаксимандра. Я считаю эти слова глоссой доксографа.

всем видам изменений. Поэтому в мире Бога вообще не происходит физических событий; только когда его действие „без усилия“ распространяется на наш мир, оно преобразуется в движение и события». Керк (KR, 172) считает, что утверждение Аристотеля о Ксенофане «определенно подразумевает, что бог тождествен с миром», но что Аристотель, вероятно, ошибался, потому что бог не может быть неподвижным, если он тождествен с миром, который сам предполагает движение (во фр. 25).

Я думаю, мы сможем должным образом разрешить эту проблему, если поставим под сомнение обобщение Френкеля, что «в греческой философии» слово «движение» (*kinesis*) относится ко всем видам изменений. Это справедливо в отношении Аристотеля (что, возможно, является одной из причин, по которым он находил Ксенофана неясным), и он методически подразделяет изменение на перемещение, или изменение места, качественное изменение, количественное изменение и зарождение-и-гибель, или изменение, связанное с переходом от бытия к небытию и наоборот. Но едва ли подобную точность можно было встретить до Аристотеля, и тем более до Парменида, чье сопоставление Бытия и Становления вместе с доказательствами — что то, что существует, не может ни становиться, ни исчезать, ни расти, ни уменьшаться, ни также изменять свои качества, ни двигаться в пространстве — знаменует поворотный пункт в греческой мысли. До этого слово *kinesis* не было специальным термином, но использовалось в зависимости от контекста, чаще всего в широко распространенных значениях перемены места или нарушения покоя.

Контекст показывает, что именно так Ксенофан использует это слово во фр. 26. «Не двигаясь вовсе» означает, что бог «пребывает на месте одном». «Переходить с места на место ему не пристало». Это согла-

суется с представлением о божестве как о самой Вселенной в ее аспекте живого и сознающего существа¹. Аристотель говорит, что, согласно Ксенофану, «неподвижна» сама Вселенная (или совокупность вещей, τὸ πᾶν), но Аристотель не обязательно не придает значения последним словам фр. 25, ибо использует слово «неподвижна» в смысле «не рождена». Это свойство Ксенофан также приписывает миру, но здесь не говорит о нем. Этот момент появляется, скорее, во фр. 14 («боги не рождены»).

Подведем итог: для Ксенофана космос был сферическим телом, живым, сознающим и божественным, причиной своих собственных внутренних движений и изменений². Это соответствует ионийской традиции. Анаксимандр уже учил о живой и божественной Вселенной. Но в то время как Анаксимандр рассуждал о неограниченной массе вещества, из которого и в которое возникает космос, Ксенофан настаивал на том, что космос сам является божеством и потому никогда не возник и никогда не исчезнет, но существует вечно. Это придавало ему единственность в новом и более полном смысле, который сам Ксенофан считал важным («один бог...») и который в глазах Платона и Аристотеля доказывал обоснованность представления о нем как о духовном отце элеатов, чей вклад в философию

¹ «Это не отрицание какого-либо изменения внутри мира. Это, возможно, означает, что в отличие от других животных, которым необходимо перемещаться в поисках пропитания, мир, не нуждающийся в пище, остается там, где он есть» (Cornford. Princ. Sap. 147).

² Фр. 25. Я вновь согласен с Корнфордом, когда он говорит (loc. cit.): «Слово „колеблется“ (κρᾶδᾱίνει) означает не больше чем „двигается“». Выбор этого слова был, без сомнения, мотивирован, как уже указывалось, враждебностью Ксенофана к Гомеру, а его общий смысл во многом тот же самый, что у κῶφεοντα Анаксимандра и позже Диогена Аполлонийского (см. выше, с. 199) и у οἰακίζει Гераклита (фр. 64).

состоял в полном отрицании любой множественности. Возможно, его «объединение» вещей в одно не заходило так далеко. Он не был только или даже в первую очередь натурфилософом (как полагал Феофраст, см. выше, с. 605) и определенно не был логиком, как Парменид. Он был поэтом, который воспринимал нравоучительную функцию поэзии всерьез. Он был впечатлен мыслью, что, если ионийский гилозоизм или нечто подобное ему истинны, то это доказывает ложность гомеровской теологии. А поскольку уроки, которые люди могли извлечь из этой теологии, были морально неприемлемы, эта мысль стала интеллектуальной основой урока, в котором человечество крайне нуждалось: нужно было показать людям, что их представления о божестве крайне низменны.

VIII. ВСЕ ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА РОЖДЕНЫ ИЗ ЗЕМЛИ

Жажда религиозной и нравственной реформы была сильнейшим побуждением, лежащим в основе поэзии Ксенофана. Я не принадлежу к числу тех, кто отвергает эту замечательную фигуру как всего лишь рапсода, недостойного имени философа: мы уже достаточно узнали, чтобы убедиться в несостоятельности этого взгляда. Тем не менее его цели были совершенно иными, чем у Анаксимандра, и вполне возможно, что именно этим объясняется определенный недостаток точности, даже последовательности в его описании физического мира. Мы не должны требовать от него слишком многого, и прилагая все усилия, чтобы понять его, мы не должны также заключать, что наши источники

неправы или наши собственные умозаключения ошибочны, если они не способны дать полностью связной картины.

В качестве примера можно взять строку (фр. 27): «Все из земли и в землю все умирает». Если мы признаем эту строку подлинной¹, у нас нет контекста, который помог бы нам ее истолковать. Эти слова довольно рано стали использоваться, чтобы поставить Ксенофана в один ряд с первыми монистами, как того, кто вместо воды или воздуха просто избрал в качестве *arche* землю. В Гиппократовском трактате «О природе человека» (VI, 32 Littré: возможно, начало IV в. до н. э.) мы уже читаем: «Один из них утверждает, что воздух есть единое и целое, другой — что огонь, третий — вода, а иной — земля»². Последним едва ли мог быть кто-то, кроме Ксенофана. Так, в позднюю эпоху у Олимпиодора читаем (DK A 36): «землю никто не считал началом, разве толь-

¹ Подлинность этой строки, которая впервые появилась только у Аэтия (если она и была известна Феофрасту, он не истолковал ее так, как Аэтий), часто отрицали — возможно, наиболее обоснованно Жигон (Heraklit, 45), хотя Дайхгребер в 1938 г. все еще писал: «Я не вижу убедительных аргументов против подлинности стиха 27» (Hermes, 1938, 16). Основания для сомнения есть, и я не хочу сказать, что эта строка не может быть поддельной; но у нас нет уверенности в этом, и есть, по крайней мере, некоторый смысл в том, чтобы следовать *via difficilior* и допустить, что она подлинна. Согласно Аэтию, она означает, что земля является *arche* в милетском смысле, и, учитывая то, что большинство доксографов в конечном счете основывалось на Аристотеле, было бы интересно понять, как, если строка поддельная, она стала приписываться Ксенофану на фоне категоричного заявления Аристотеля (Метафизика, 989a5): οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἐν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον (также «О душе», 405b8).

Единственный комментарий Йегера к этой строке, подлинность которой он не отрицает, состоит в том, что она «несомненно, не имеет никакого отношения к натурфилософии» (TEGP, 211). Было бы полезнее, если бы он объяснил, к чему она имеет отношение.

² Пер. В. Руднева.

ко Ксенофан Колофонский». Однако даже доксографическая традиция, как она представлена «Строматами» и Ипполитом (А 32 и 33), наводит на мысль, что здесь все не так просто. В собрании мнений, которые (почти без попытки придать им связность) они приписывают Ксенофану, слова «всё — из земли» идут бок о бок с утверждениями, что в отличие от Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена Ксенофан отрицал возникновение и уничтожение и утверждал, что «всё» было не только одним, но и «всегда тем же самым» и «неизменным». Феодорит, которого смущала эта непоследовательность, просто говорит (А 36), что тот забыл собственное утверждение, что «всё» непреходяще, когда писал строку «все из земли и в землю все умирает». Хотя Секст (Против математиков, X, 313) также цитирует эту строку, он лишь добавляет, что, «по мнению некоторых», это означало, что земля является «началом всего» в том же смысле, в каком для Фалеса началом была вода, а для Анаксимена — воздух.

Сабин, комментатор времен Адриана, писал (перефразируя «О природе человека»): «Я отнюдь не считаю человека ни воздухом, как Анаксимен, ни водой, как Фалес, ни землей, как в одном месте Ксенофан». Это цитирует Гален (см. А 36), который добавляет, что Сабин «подло оболгал» Ксенофана, ибо тот «нигде этого не утверждает... да и Феофраст в „Обзоре мнений физиков“ изложил бы это мнение Ксенофана, если бы оно было таким»¹.

Сам Аристотель, рассматривая взгляды ранних философов в «Метафизике» (989a5), говорит: «...никто из последующих философов, указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент», — а в книге «О душе» (405b8) он повторяет, что были выбраны все элементы, кроме земли. Конечно, Аристотель

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

имеет в виду прежде всего милетцев, и можно предположить, что по этой причине он исключил из рассмотрения Ксенофана, которого отделяет от них. Но основанием для такого различения для Аристотеля служило то, что Ксенофан считал космос вечным и потому не мог принимать вообще никакой *arche*, как ее понимали милетцы. Мы уже видели, что в этом Аристотель был прав, поэтому наша строка должна (и вполне может) означать нечто иное.

А теперь пришло время включить в обсуждение два других фрагмента:

Фр. 29: «Все есть земля и вода, что рождается и прорастает».

Фр. 33: «Ибо мы все родились из земли и воды...»¹

Считалось, что эти строки дают иное, нежели во фр. 27, описание начала, и потому перед исследователями встает задача примирить их. Например, Дайхгребер на с. 14 сл. своей статьи в «Hermes» предполагает, что «все» во фр. 27 означает космос в целом, а в других строках оно означает отдельные вещи и существа внутри космоса. Они родились из земли и воды, но вода сама происходит от земли, которая является первичной *arche* космоса. Это прямо противоположно объяснению, ранее предложенному Фрейденталем, который считал, что, возможно, другие вещи возникли только из земли, но сама земля — из воды, поэтому можно было сказать, что все вещи в каком-то смысле происходят из земли и воды.

Когда два серьезных ученых приходят к взаимоисключающим выводам, то может возникнуть подозрение, что сама постановка проблемы в некотором роде ошибочна. Действительно, представление, что все живые существа произошли из земли, было широко рас-

¹ Пер. А. Лебедева.

пространено среди греков. Это был способ разрешить проблему первоначального зарождения жизни, когда она не могла возникнуть от уже существующих животных и людей, как это происходит сейчас. Эту идею было тем легче принять, что греки, казалось, могли наблюдать, как некоторые маленькие создания, например личинки, все еще зарождаются сами собой. Чтобы произвести на свет первых животных и людей, земля должна была стать плодородной, а плодородие сообщала влага. Каждый мог непосредственно наблюдать, как сухая, бесплодная почва преобразуется под воздействием дождя или орошения, и рационалисты того времени могли обращаться к этой аналогии. Для тех, кто предпочитал религиозные или мифологические объяснения, земля была личностью, богиней Геей, Великой Матерью, а ее оплодотворение принимало форму брака с богом неба — Ураном, Эфиром или Зевсом. Посредством дождя небесный бог стал отцом людей и животных, а также растений, а земля была их матерью, которая дала им рождение, когда получила оплодотворяющие капли¹.

Для тех, кто разделял это верование, было естественным и оправданным говорить, что все вещи рождены из земли, общей матери, так что мы часто встречаем у древних греков подобные утверждения. Но столь же оправданным было говорить, что вещи рождены из земли и воды, поскольку очевидно, что земля не будет плодородной, если она лишена влаги. Ни мифологи, ни Анаксимандр, ни кто-либо другой из философов не считали, что земля может породить что-либо без живительной влаги. Лукреций писал (V, 805):

¹ *Eur.*, fr. 839 N. Этот предмет подробно рассмотрен, с привлечением источников; см.: *Guthrie. In the Beginning*, ch. 1 и 2, где обсуждаются свидетельства и мифологического, и научного типа.

Tum tibi terra dedit primum mortalia saecla.
multus enim calor atque *umor* superabat in arvis*.

Если бы поэма Лукреция, подобно произведениям Ксенофана, не сохранилась и древние авторы цитировали бы первую строчку без второй, какой-нибудь склонный к буквализму ученый мог бы на ее основе утверждать, что автор полагал, будто смертные существа рождаются только из сухой земли и поэтому любое упоминание рождения от земли и воды должно относиться к чему-то другому.

Итак, мы можем заключить, что все три строки описывают одно и то же, а именно возникновение органической жизни из земли, которая, чтобы породить ее, должна быть влажной. Здесь не обсуждается *arche* космоса, потому что, будучи вечным, он не имеет *arche*. Мы можем быть уверены, что в объяснении происхождения жизни Ксенофан следовал рационалистической, а не политеистической линии, и его подлинные мотивы, как представляется, оставались все теми же: дискредитировать Гомера как только возможно. Он едва ли мог написать слова, дошедшие до нас во фр. 33, если бы не помнил о проклятии, которое Менелай обрушил на ахейцев, не нашедших мужества принять вызов Гектора (Илиада, VII, 99): «Пусть превратитесь вы все, тут сидящие, в воду и в землю!» «Это и есть то, чем мы все являемся», — кажется, хочет сказать Ксенофан¹.

¹ За этим странным высказыванием у Гомера вполне могло стоять народное верование, иллюстрацией к которому служат миф о Прометее и другие мифы о том, что на самом деле люди состоят из этих двух субстанций. Но я сомневаюсь, насколько хорошо поэт сознавал это. «Сердца в груди у вас нет (вы безжизненные, ἀψήγιοι), — говорится дальше, — и бесславию в будущем ждет вас!» Эта фраза, по-видимому, прежде всего указывает на нечто неодушевленное, означая не более чем «вы можете быть даже бревнами и камнями».

IX. ЧЕРЕДОВАНИЕ ВЛАЖНЫХ И СУХИХ ЭПОХ

Согласно доксографам (в самих фрагментах этого нет), Ксенофан считал, что на земле поочередно происходит наступление суши на море и моря на сушу. Далее свидетельства¹:

(а) Строматы, IV (А 32): «Еще он утверждает, что со временем, непрерывно и постепенно опускаясь, земля погружается в море».

(б) *Ипполит*, Ref. I, 14, 4–6 (А 33): «Море, утверждал он, соленое, потому что в нем сливается много веществ, образуя смеси. Метродор же говорил, что море становится соленым оттого, что процеживается сквозь землю. Ксенофан думает, что земля смешивается с морем и со временем растворяется в воде, утверждая, что у него есть следующие доказательства: в глубине материка и в горах находят раковины². В Сиракузах, по его словам, был найден в каменоломнях отпечаток рыбы и водорослей³, на Паросе — отпечаток лавра⁴ в толще камня, а на Мальте —

¹ Пер. А. Лебедева.

² Ксенофан был не единственным, кто делал подобное наблюдение. Говоря о Египте, Геродот (II, 12) упоминает *κογχύλια τὰ φαινόμενα ἐπὶ τοῖς ὄρεσι*. Ксанф Лидийский (*Страбон*, I, 3, 4, р. 64 Meineke), писавший в середине V в. до н. э., наблюдал ископаемые и также вывел из этого заключение, что суша когда-то была морем. Эти писатели жили немного позже, чем Ксенофан, но возможно, что он основывался на общем знании, которое могло быть доступно даже Анаксимандру.

³ Или «тюленей»? *φοῖδων* рукописи, DK; *φοῖδων* Гомперц, Бёрнет, Хит, KR и др. Райнхардт отвергает предложение Гомперца с типичным для него приукрашиванием. «Где бы мы в конце концов оказались, если бы стали исправлять тексты по сообщениям специалистов?»

⁴ Наличие ископаемых растений на Паросе когда-то считалось невозможным, и Гроновиус желал заменить *δάφνης* на

плоские отпечатки всех морских существ. Эти отпечатки, по его словам, образовались в древности, когда все обратилось в жидкую грязь, а отпечаток на грязи засох. Все люди истребляются, всякий раз как земля, погрузившись в море, становится грязью, а потом снова начинают рождаться. И такое основание¹ бывает во всех мирах»².

Описание ископаемых остатков различных видов и из разных мест производит глубокое впечатление, поэтому их вполне обоснованно принимали как свидетельство того, что некогда море покрывало то, что сейчас является сушей, и что твердая порода когда-то была мягким илом, как это показывали сами ископаемые растения. Все это, если принимать его в расчет, должно указывать на то, что море *отступает*, но Ипполит ясно говорит, что мы имеем дело с циклическим процессом, и действительно, его слова и «Строматы» позволяют заключить, что мы находимся уже на следующей стадии и воды снова наступают на сушу. Когда они достигнут своей высшей точки, то затопят ее полностью и уничтожат жизнь³.

ἀφύης. Другие считали, что имелся в виду не остров Парос, а некие другие места (DK ad loc.). Теперь, однако, выясняется, что текст не противоречит данным палеонтологии (DK, аппарат к изданию 1956 г.; Casella F. Maia, 1957, 322–5; KR, 178; Marcovich M. CP, 1959, 121).

¹ καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβάλλειν MSS.; ταύτην... μεταβολήν DK; ταύτην... καταβολήν H. Lloyd-Jones (KR, 177). Ср.: Мф 13, 35. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, имея в виду, что Ипполит был епископом.

² Пер. А. Лебедева.

³ Фр. 37 состоит из простого утверждения: «Также в неких пещерах вода сочится по каплям...» Его толковали как иллюстрацию Ксенофана, которой он пояснял переход от земли к воде. Она могла относиться или к образованию сталактитов (воды в горной породе), или к проступанию влаги и сырости, что так часто можно встретить в пещерах (земля превращается в воду). Вполне возможно, что это так, но в отсутствие контекста мы никогда не сможем быть уверены.



Греческой мифологии были знакомы стихийные бедствия, которые губили все человечество или его большую часть. Вследствие ли потопа, как в истории Девкалиона, или испепеляющего зноя, как в истории Фазтона, или каких-либо других причин, «действие коих в прошлом, — по словам Полибия, — засвидетельствовано преданием, и которые по всем соображениям многократно повторятся еще в будущем»¹, люди гибнут. В платоновском «Тимее» египетский жрец говорит Солону (22В–С): «Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды, а другие, менее значительные, — из-за тысяч других бедствий»². Философы воспринимали эти рассказы всерьез. Аристотель считал, что «так называемый Девкалионов потоп» на самом деле имел место, и полагался на теорию, что «в предназначенную судьбой пору через некий большой срок, подобно зиме в смене времен года, наступает великая зима и приходят изобильные дожди»³ (Метеорологика, 352а30), — теорию, явно связанную с концепцией Великого года (см. выше, с. 480, и ниже, с. 745).

В космогонии Анаксимандра земля первоначально является влажной и постепенно высыхает, так что море убывает и в конце концов высохнет полностью (см. выше, с. 206). Очень возможно, что здесь Ксенофан кое-что позаимствовал у своего предшественника, хотя между ними имеются существенные различия. Анаксимандр говорил о начале мира, и насколько позволяют судить наши свидетельства, в них нет ни малейшего намека на то, что вода возвратит былую власть⁴. Ксенофан не говорит о начале и разрушении космоса. Цикли-

¹ Пер. Ф. Мищенко.

² Пер. С. Аверинцева.

³ Пер. Н. Брагинской.

⁴ KR отмечают (р. 178), что море отступало вокруг Милета, но на Сицилии оно, как предполагалось, затопило перешеек, который стал Мессинским проливом.

ческий процесс, который он описывает, ограничен землей, и даже она никогда не разрушается. Мы не знаем подробностей, но ясно, что когда море продвигается настолько, что способно уничтожить жизнь и превратить землю в грязь, то отходит, позволяя суше и жизни вновь получить свое. Причины этому не даны, но процесс был, возможно, повторением в более крупном масштабе ежегодной смены влажности и сухости летом и зимой.

Мы уже видели, Ксенофан считал, что космос как целое не рожден и неразрушим. Альтернативой во времена Ксенофана и до него служило представление, что космос образуется в определенное время из бесформенного хаоса, как это описано у Гесиода и в более рациональной форме — у милетцев. Однажды возникнув, Вселенная могла вновь подвергаться разрушению (так, по всей вероятности, полагали милетцы, а несколько позже определенно считали атомисты) или существовать вечно, как в пифагореизме (см. выше, с. 479). Представлению о вечной Вселенной, как имеющей начало, так и не имеющей его, обычно сопутствовала идея циклического повторения истории, прерываемого катастрофами. Таково было учение пифагорейцев, самого Аристотеля и, очевидно, также Ксенофана. Первая циклическая схема, включающая в себя повторяющееся разрушение и возрождение *всего* космоса, засвидетельствована в конце V в. у Эмпедокла. Анаксимандр, возможно, считал, что космос вновь растворится в *apeiron*, из которого появится другой космос; но об этом имеется мало позитивных свидетельств, и цикл миров не занимал центрального места в его мысли, какое он занимал в тщательно разработанной религиозно-философской системе Эмпедокла.

Мы вкратце изложили здесь распространенные в VI–V вв. альтернативные точки зрения¹, согласно ко-

¹ Дальнейшую информацию о них читатель найдет в книге: Guthrie. In the Beginning, ch. 4.

торым космос подвержен разрушению. Мы сделали это для того, чтобы показать, как легко их можно было спутать в последующие века, когда широкую известность приобрела идея «бесчисленных миров». Последнее предложение из приведенного выше пассажа Ипполита говорит обо «всех *kosmoi*». Конечно, это могло означать, по крайней мере в раннем греческом, всего лишь «„мироустройства“, то есть относиться к поверхности Земли» (KR, 179), но я почти не сомневаюсь, что епископ имел в виду образование новых миров. Если это так, то равно очевидно, что он ошибался¹.

Аристотель подчеркивал, что все натурфилософы считали, что мир имел начало во времени (О небе, 279b12), а Ксенофан первым предвосхитил его собственную точку зрения, что мир существовал всегда, сочетая это, подобно Аристотелю, с теорией цикла земных катастроф и периодического обновления человеческой жизни и культуры. Если это так, Аристотель был несправедлив, столь решительно отвергая Ксенофана. Тем не менее его стихи, содержащие эти идеи, вполне могли быть в высшей степени фантастичны и не содержать ничего, что Аристотель признал бы серьезной философской аргументацией.

Х. АСТРОНОМИЯ И МЕТЕОРОЛОГИЯ

Доксографы предлагают нашему вниманию сведения об астрономических и метеорологических теориях Ксенофана, которые, однако, по ряду причин,

¹ Иной точки зрения придерживается Кан (Anaximander, 51f.).

менее достойны внимания, чем уже рассматривавшиеся темы. Прежде всего, практически ни одна из них не подкрепляется подлинными стихами поэта, так что трудно проверить, насколько надежны эти сообщения, причем их язык не всегда внушает доверие. Там, где Аэтий цитирует несколько слов (А 46), они, как утверждают, противоречат его же их толкованию¹. Более того, некоторые из описанных мнений просто позаимствованы у милетцев, а другие вообще бессмысленны. Если эти сообщения правильны, возникает мысль, что Ксенофан относился к этим темам не очень серьезно. Возможно, его главной целью было выставить в смешном свете религиозные идеи, связанные с небесными телами.

В целом, приписываемая Ксенофану точка зрения состоит в том, что все небесные тела, а также метеоры и радуги — это, на самом деле, светящиеся (или «горящие») облака, что облака образуются испарениями из моря и что, поэтому, все небесные явления берут начало на уровне Земли, а не где-то далеко от нее. «Облака, — говорит Диоген (IX, 19, А 1), — образуются, когда пар под воздействием Солнца² поднимается вверх и вздымается в окружающее [пространство]»³. Можно сравнить это с Аэтием, III, 4, 4 (А 46):

Первоначальной причиной, вызывающей метеоявления, Ксенофан полагает солнечное тепло: [Солнце] вытягивает из моря влагу, причем благодаря тонкости своих частиц выделяется пресная вода, которая превращается в туман и сгущивает облака, а сгущаясь, проливает ливни

¹ Так полагает Френкель (Hermes, 1925, 181), хотя Дайхгребер (Rh. Mus. 1938, 6) считает иначе.

² Sic (τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος). Трудно сказать, почему Диоген писал об испарениях из Солнца, а не из Земли *под воздействием* солнца. Гейдель хотел изменить текст; см.: ZN, 665, Anm. 7.

³ Пер. А. Лебедева.



и испаряет из себя ветры¹. Так, он пишет дословно следующее: „Море — источник воды...“»²

Самая примечательная черта приведенного отрывка — скудость непосредственной цитаты, на которой, по-видимому, основано все объяснение.

Сохранились некоторые подлинные стихи Ксенофана о важности моря, хотя они, к сожалению, частично искажены (фр. 30). Их приводит схоласт к строкам Илиады (XXI, 196), которые описывают Океан как источник всех вод — рек, моря, ручьев и колодцев, — и в них утверждается, что море есть источник не только рек, но также дождя, ветра и облаков. Это не более чем повторение идей Анаксимандра и Анаксимена (см. выше, с. 225, 248), а следующий шаг, состоящий в признании Солнца, Луны и других небесных тел огнями, возникшими из облака, по-видимому, особенно соответствует Анаксимену. По его мнению, сообщает Ипполит (DK 13 A 7), «растекшись [~ рассеявшись] до более разреженного состояния, он [воздух] становится огнем; в нейтральном [букв. „среднем, промежуточном“] состоянии возвращается к [природе] воздуха; по мере сгущения из воздуха путем „валяния“ образуется облако, сгустившись еще больше, [он становится] водой...»³ У Ксенофана этим же самым процессом разряднения объясняется возникновение ветра, облака и огня от воды. Анаксимен также учил, что небесные тела произошли от Земли, когда влага, поднимавшаяся от нее, разредилась и стала огнем (А 6 и 7, цит. выше, на с. 265).

¹ Ср. διατμίζειν τὰ πνεύματα с Аристотелем (Метеорологика, 353b7ff.), описывающим взгляды безымянных ранних философов: τὸ πρῶτον ὑγρὸν... ὑπὸ τοῦ ἡλίου ξηραίνόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα... ποιεῖν, τὸ δὲ λειψθὲν θάλατταν εἶναι.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. А. Лебедева.



Утверждается, что Ксенофан считал, что Солнце состоит из скопления множества маленьких «огоньков» (πυρίδια: возможно, наилучшим переводом будет «искорки») и в то же самое время из облака. Эти два описания не считались противоречащими друг другу, потому что они происходят из одного и того же источника. Вот эти свидетельства¹:

(а) Строматы, IV (А 32): «Также Ксенофан говорит, что Солнце скупивается из множества маленьких огоньков... Солнце и звезды, по его словам, рождаются из облаков».

(б) *Ипполит*. Ref. I, 14, 3 (А 33): «Солнце ежедневно рождается из скопления маленьких огоньков...»

(в) *Аэтий*, II, 20, 3 (А 40): «Ксенофан: из воспламененных облаков. Феофраст в „Физике“ пишет, что [по Ксенофану, Солнце] — из огоньков, скупивающихся из влажного испарения, и при скоплении образующих Солнце».

Все еще следуя Анаксимену, Ксенофан, видимо, считал, что, в продолжение того же самого процесса, посредством которого вода испаряется в облака, облака, в свою очередь могут воспламеняться и превращаться в огонь. Почему эти особые облака распадались на множество огоньков, которые должны «скопиться», чтобы образовать Солнце, не объясняется². Из этого описания, по-видимому, следует, что Солнце и облака зависят друг от друга, что, учитывая, что мир не имеет начала, не лишено основания. Состав звезд — тот же самый, что и Солнца (А 32). Звезды состоят из воспламененных облаков и, подобно Солнцу, ежедневно обновляются: «Ежедневно угасая, они снова вспыхивают ночью, словно угли: восход и заход есть воспламенение и угасание»³ (*Аэтий*, II, 13, 14, А 38). Луна — также

¹ Пер. А. Лебедева.

² Возможно, причиной этому служило то, что звезды кажутся крошечными, подобными искоркам.

³ Пер. А. Лебедева.

«свалявшееся» облако; она обладает собственным светом, и, как и в случае звезд, этот свет гаснет каждый месяц, когда Луна убывает¹. То же самое строение, как утверждается, имеют кометы и падающие звезды: они представляют собой скопления или движения воспламененных облаков, а явление, известное как «огни святого Эльма», «суть маленькие облака, поблескивающие вследствие определенного движения». Молнии возникают, когда «облака вследствие движения начинают сиять»². Радуга — единственное из небесных явлений, о котором у нас есть две строки самого поэта. Эти строки подтверждают то, что другие писатели говорили об облачной природе всех подобных явлений у Ксенофана (фр. 32):

Та, что Иридой зовут, тоже облако по природе,
Пурпурное, красное и желто-зеленое с виду³.

Поскольку Ирида, помимо того, что была радугой, являлась полностью антропоморфной богиней, посланницей богов, здесь, возможно, присутствуют знакомые нам мотивы опровержения традиционной религии⁴.

¹ *Аэтий*, II, 25, 4 и т. д. (А 43). Слово *πεπλήμενον* вновь ведет нас к Анаксимену.

² А 44, 39, 45 (*Аэтий*, III, 2, 11, II, 18, 1, III, 3, 6).

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Возможно. Но у Гомера *ἶρις* не один раз означает радугу без какого бы то ни было намека на антропоморфизм, а цитата из Ксенофана появляется в схолиях к «Илиаде» (XI, 27), где это слово на самом деле используется во множественном числе: «иссиня-черные змеи» на нагрудных латах Агамемнона — это *ἶρισιν ἑοικότες*. См. также: *Илиада*, XVII, 547 и 551, где говорится, что Афина сошла с небес подобно пурпурной радуге, которую Зевс «простирает» (здесь нет персонификации). Одновременно говорится, что богиня покрыла себя пурпурным облаком. Как и в случае Океана как источника всех остальных вод, в вопросах, которые не представляли для Ксенофана первостепенной важности, он мог что-то заимствовать у того самого Гомера, которого он ругает за теологические безобразия.

Ксенофану приписывали и другие представления о небесных телах, которые поистине странны и едва ли понятны. В отсутствие подлинных текстов оценить их практически невозможно. Поскольку Солнце представляет собой своего рода облачное образование, которое создается каждое утро из водяных испарений, а затем возгорается и на следующую же ночь исчезает, естественно (как нам неоднократно говорят) должно существовать бесконечное число солнц. Можно предположить, что они сменяют друг друга во времени, но что заставляет их делать это (*Аэтий*, II, 24, 9, А 41а)?

Ксенофан полагает, что имеется много солнц и лун по разным широтам, районам и поясам Земли¹. В какой-

Создается стойкое впечатление, что Ксенофан не очень ломал себе голову физическими вопросами. Он определенно мог бы научиться у Анаксимена более изощренному объяснению радуги. Подобное объяснение мы узнаем из целого ряда источников, наиболее полный из них — схолии к Арату (DK 13 A 18, восходящие через Посидония к Феофрасту — см.: *Diels. Dox.* 231): «Анаксимен говорит, что радуга образуется всякий раз, как лучи Солнца наткнутся на тучный и плотный воздух [*aer*, мглу или облако; *Аэтий* называет это *νέφος* и добавляет эпитет «черный»] (пер. А. Лебедева). От этого передняя часть его, прожигаемая лучами, кажется красной, а другая — темной, поскольку в ней преобладает влага». Это вполне можно резюмировать, назвав радугу «окрашенным облаком», но, насколько известно, Ксенофан не упоминал причину этого.

¹ Помимо общей путаницы, эта анахроничная ссылка на *κλίματα* и *ζώναι* Земли вновь заставляет нас усомниться в том, что это свидетельство на самом деле передает точку зрения Ксенофана. Это деление стало возможным, только когда была установлена сферичность Земли, вероятно, не раньше Евдокса (IV в.). См.: *Thomson J. O. Hist. of Anc. Geog.* 116 (*κλίματα* «выражает то обстоятельство, что данное место согревается Солнцем в соответствии с „наклоном“ его горизонта по отношению к земной оси»).

Френкель объясняет этот фрагмент близостью Солнца и Луны к Земле (*Dicht. u. Phil.* 431f.): «Он располагал солнечную и лунную орбиты так близко к нашей Земле, что должен был принять отдельные солнца и луны для различных зон Земли».

то момент диск¹, сбившись с пути, попадает в необитаемый район Земли и тем самым, как бы заблудившись, ненадолго являет затмение. Он же полагает, что Солнце идет по прямой неограниченно², а из-за расстояния кажется, что оно кружит³.

В другом отрывке (II, 24, 4, A 41) Аэтий относит к затмениям утверждение Ксенофана, которое явно относится к ежедневному заходу Солнца. Здесь может быть подобная же путаница, но у нас мало надежды устранить ее⁴.

Вместе с тем, последнее предложение интересно как свидетельство наблюдательности и способности делать выводы из внешних явлений, а не просто принимать их так, как они видны: когда объекты и живые существа проплывают в воздухе по прямой, кажется, что по мере удаления от наблюдателя они снижаются. Здесь уже присутствует намек на то недоверие к чувствам, которое появляется у Гераклита и достигает выс-

¹ Вероятно, солнц, но, учитывая все доступные сведения, это вполне могли быть и луны.

² εἰς ἄλπειρον. Но не «до бесконечности», так как гаснет каждую ночь.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ «Представляется возможным, что множественность солнц и лун объясняется просто тем, что они каждый день возникают заново; что Ксенофан объяснял затмения удалением Солнца в другую область Земли; и что эти две идеи оказались перепутаны» (KR, 174f.). См. оставшуюся часть этого параграфа в KR, чтобы оценить дальнейшие предположения по поводу этого темного пассажа и возможных «фантазии и юмора», проявленных Ксенофаном.

Слова о том, что, когда Солнце приходит в необитаемую область Земли, оно (καὶ οὐτός) попадает в дыру (букв. «ступает на пустоту») и гаснет, звучат бессмысленно. Таннери, которому следует Хит (Aristarchus, 56), высказался кратко: «своеобразное применение принципа финальности» (Pour l'hist. de la sc. hell. 137). Возможно, Таннери (хотя он этого не говорит) связывал это с Аэтием, II, 30, 8 (A 42): «Солнце полезно для возникновения космоса и находящихся в нем живых существ, а Луна излишня».



шей точки у Парменида, когда тот полностью отрицает, что чувства когда-либо могут привести человека в соприкосновение с реальностью.

Относительно Земли у нас есть следующие строки Ксенофана:

Этот верхний конец Земли мы зрим под ногами,
Воздуху он сопределен, а низ в бесконечность уходит.

Поэтому нет необходимости рассматривать переказы Аристотеля и тех, кто следовал ему. Совместимость этого утверждения со сферичностью Вселенной уже отмечалась¹, а другой интересный момент в этих строках только один — они явно описывают Землю плоской, а не сферической.

XI. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Остается еще одна сторона мысли Ксенофана, к счастью, засвидетельствованная подлинными цитатами, которая представляет больший интерес для истории философии, чем его космологические aberrации. В античности были широко известны следующие строки (фр. 34)²:

¹ См. выше, с. 627. На этот фрагмент ссылается Аристотель (О небе, 294a21). Это и доксографию см.: ДКА 47, 32, 33. Симпликий, честно признавая, что не видел соответствующих строк, выражает сомнение по поводу того, хотел ли Ксенофан сказать, что (а) Земля на самом деле неподвижна, потому что ее собственные нижние части простираются до бесконечности, или что (б) пространство под Землей простирается до бесконечности, и потому, хотя Земля кажется неподвижной, она непрерывно движется вниз. Коль это странное сомнение закралось в ум Симпликия, слова Ксенофана (εἰς ἄλειρον ἵκνεῖται) едва ли могли рассеять его.

² Эти строки известны благодаря тому, что их, то целиком, то частично, четыре раза цитирует Секст Эмпирик (Против мате-

Точной истины никто не видел и никто не узнает¹
 Из людей о богах и о всем, что я только толкую²:
 Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось³,
 Сам все равно не *знает*⁴, во всем лишь догадка бывает⁵.

Скептики IV в. до н. э. и более позднего времени с воодушевлением хватались за эти строки, поскольку считали, что они предвосхищают их собственную точку

матиков, VII, 49 и 110, VIII, 326; Пирроновы положения, II, 18). Их также приводят Плутарх (Aud. Poet., 17E), Гален, Прокл, Диоген Лаэртский, Епифаний, Ориген (все ссылки см.: *Karsten. Hesp. Reliq.* 1830, 51). Г. Френкель подробно разбирает их (*Hermes*, 1925, 184–92). Ниже греческий текст, как его приводят DK:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
 εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
 εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
 αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε, δόμος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

¹ Т. е. из непосредственного опыта. О значении οἶδε см.: *Fränkel. Loc. cit.* 186f., *Dicht. u. Phil.* 433, Anm. 14.

² Поскольку за εἰδὼς непосредственно следует ἀμφὶ θεῶν, продолжение, возможно, καὶ περὶ πάντων ἄσσα λέγω. Грамматически, конечно, εἰδὼς может быть прямым дополнением при ἄσσα: «зная... все, что я говорю обо всем».

³ τετελεσμένον — типично гомеровское слово.

⁴ Здесь противопоставляются οἶδε и δόμος: не *знание*, а только *представление*, или мнение. Это «представление» может быть близко к истине, а может и не иметь с ней ничего общего. Едва ли эти слова несут тот смысл, который в них позже вкладывали скептики (т. е. «он не знает, когда говорит истину, а когда нет»). Скорее, они просто означают, что, хотя он может случайно соприкоснуться с истиной, но не может быть абсолютно уверен в этом, несмотря на то, что у него могут быть основания полагать, что его мнение близко к истине. По версии скептиков, Ксенофан предвосхитил софистическую дилемму, сформулированную в платоновском «Меноне» (80D): «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или, если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?» (Пер. С. Ошерова).

⁵ Пер. А. Лебедева.

зрения, что знание недостижимо. Секст упоминает два толкования, бытовавшие в его время. Во-первых (Против математиков, VII, 49 сл.), считалось, что Ксенофан имел в виду, что *все* недостижимо (πάντα ἀματάληπτα)¹: никто не знает истины, ибо, даже если бы человек случайно соприкоснулся с ней, он все равно не знал бы, что встретился с ней. Мы подобны людям, которые ищут золото в темной комнате, полной других видов сокровищ. Кто-то наткнется на золото, но у них не будет способов подтвердить свое открытие. Так и с философами, ищущими истину: тот, кто неожиданно наткнется на нее, вполне может и не поверить в свою удачу. Во-вторых (гл. 110), Секст говорит о «тех, кто толкует его иначе». Последние утверждают, что Ксенофан не отрицал всякую постижимость (κατάληψιν) и всякий критерий, но говорил, что критерием наших оценок может служить не знание, но лишь мнение. Нельзя отрицать возможность ошибки, но правомерно принимать то, что вероятно.

Трудно сомневаться в том, что верно второе, не столь радикально скептическое толкование; в самом деле, первое толкование в некоторой степени связано с неправильным пониманием определенных слов, которые ко времени, когда писал Секст, приобрели несколько иной оттенок значения². И все же различие между ними — это лишь различие в постановке акцента. Наблюдая, насколько сильно различаются религиозные

¹ Согласно Диогену Лаэртскому (IX, 20), таково было в особенности толкование Сотиона.

² См. *Fränkel H.* *Loc. cit.*, и параллели того же и более раннего времени, которые он цитирует: напр. εἰδῶς в строке 2 тесно связано с ἴδεν в строке 1, а его значение все же ближе к «видеть для себя», чем к «знать». Это значит быть знакомым с чем-то по личному опыту или благодаря собственным изысканиям, из чего Френкель делает вывод, что οἶδε в строке 4 не может означать οἶδεν ὅτι τετελεσμένον εἶπεν. Кроме того, под τύχοι... εἰπὼν Ксенофан, возможно, имел в виду «ему удастся сказать», без всякого намерения внести какую-либо идею вероятности.

представления разных народов, Ксенофан пришел к выводу, что ни одни из них не могут быть истиной. Вместо них он предлагает то, что считает истиной сам, однако со всей скромностью и честностью вынужден признать, что, так как все люди подвержены ошибкам, он тоже может ошибаться. Он твердо верит в своего одного бога, целого, вечного, неизменного, неантропоморфного; но не может заявить, что обрел полную и неоспоримую истину. Эту позицию он высказывает в отдельной строке, которую цитирует Плутарх: «Примем это на веру как то, что похоже на правду...»¹

Поздние писатели добавляют, что четыре строки фр. 34 представляют собой первую половину антитезы: люди могут лишь строить догадки, но Бог знает истину². Алкмеон проводил подобное же различие между человеческими предположениями и божественной определенностью (фр. 1, см. выше, с. 573), и его слова иногда истолковываются как разграничение между предметами их познания. Действительно, в этом, возможно, испорченном тексте явно есть ссылка на две категории вещей: «смертные» и «неочевидные», и Френкель предполагает, что Алкмеон следует в этом Ксенофану. Однако фр. 34 не содержит указания на то, что существует два класса вещей: одни очевидны для человека, а дру-

¹ Фр. 35. Наклонение $\delta\epsilon\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\sigma\theta\omega$ предложено Виламовицем: $\delta\epsilon\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ у Плутарха, $\delta\epsilon\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota$ у Карстена. Возможно, эта строка специально отсылает к Гесиоду, чьи $\epsilon\tau\acute{\upsilon}\mu\omicron\iota\sigma\iota\nu$ $\omicron\mu\omicron\iota\alpha$ суть, фактически, $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\alpha$ (Теогония, 27). Плутарх использует эту строку, чтобы приободрить застенчивого оратора.

² (а) Арий Дидим у Стобея (Эклоги, II, 1, 17; DK A 24): $\Xi\ldots$ $\tau\eta\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\alpha\nu$, $\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\iota\delta\epsilon$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\nu$, $\delta\omicron\mu\omicron\varsigma$ δ' $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\tau\upsilon\mu\tau\alpha\iota$ (видимо, он принимает $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ за мужской род: более вероятно, что это средний род); (б) Варрон у Августина (О граде Божием, VII, 17): $\text{scribam... ut Xenophanes Colophonius scripsit... hominis est enim haec opinari, Dei scire}$.

Дихотомия, которую вносит в эти пассажи Френкель («но Бог обладает истинным знанием и о трансцендентных вещах» — *Loc. cit.* 190), отсутствует в оригинальных текстах.

гие он может только предполагать; Ксенофан явно распространяет область предполагаемого на «богов и все, о чем я говорю». Секст, в самом деле, вносит это различие в свой пересказ фрагмента¹, но оно было хорошо знакомо скептикам, которые приспособили Ксенофана к собственным взглядам, и в этом вопросе свидетельство Секста лишено ценности. Возможно, наиболее убедительным свидетельством в пользу различения между объектами божественного и человеческого познания является следующая строка (фр. 36): «Сколько ни явлено смертному взору, все они...»² Хотя контекст здесь утерян, кажется естественным, что эти слова указывают на контраст с другими вещами, которые не познаются людьми из опыта. Эти слова считают свидетельством того, что Ксенофан проводил различие между непосредственным чувственным опытом, который дает определенность, и другими объектами познания, о которых не может быть точного знания ни у кого, кроме Бога. Сюда должна входить теология и, возможно, также (ввиду «всего, о чем я говорю» во фр. 34) всякая теория, спекуляция или умозаключение; например, можно предположить, что видимое присутствие ископаемых в определенных местах — это нечто «известное», но теория влажных и сухих эпох, которую вывел из этого сам Ксенофан, может быть (с точки зрения человека) не более чем мнением.

Мы не можем, однако, с уверенностью сказать, как это делает Френкель, что Ксенофан «ясно и по существу отделяет друг от друга» области абсолютного и

¹ Хотя Френкель не упоминает его в связи с этим (см.: Против математиков, VII, 51): τὸ μὲν οὖν ἀληθές τὸ γε ἐν τοῖς ἀδήλοισι πράγμασιν. Подобным же образом в VIII, 325 сл. Секст противопоставляет τὸ πρόδηλον и τὸ ἄδηλον. Дайхгребер (Rh. Mus. 1938, 20) придерживается точки зрения, противоположной принятой нами.

² О слове εἰσοράασθαι как охватывающем всю область личного опыта и исследования см.: Fränkel. Loc. cit. 186.

земного, или тем более, что он считал эмпирические данные, и только их, определенными, заслуживающими доверия и исчерпывающими¹. Если слова Ксенофана о движении Солнца переданы правильно, то он был одним из первых, кто предположил, что чувство зрения может нас обманывать. Оптический обман, о котором он говорит, составляет параллель пресловутой прямой палке (или веслу), кажущейся изогнутой в воде. Эта последняя стала излюбленным примером у поздних писателей в их нападках на достоверность чувственного восприятия.

Если собрать вместе все свидетельства, но опираться прежде всего на подлинные фрагменты, мы не сможем утверждать, что Ксенофан постулировал две сферы существования, об одной из которых у человека может быть надежное знание, а о другой — только мнение. Он говорил, что у людей вообще нет надежного знания: последнее принадлежит исключительно Богу. Люди могут открыть истину, но их возможности настолько ограничены, что они могут лишь говорить: «Я считаю это истиной». Это не значит, что все представления равно правдоподобны. Такое полное отрицание любых критериев не подходило человеку, который говорил своим

¹ Френкель приводит в пользу этого (Loc. cit. 191) то, что Ксенофан пришел к собственному теологическому выводу — Бог ничем не похож на человека — на чисто эмпирической основе, т. е. из личного наблюдения, что разные группы людей создают себе богов по своему собственному образу. Это, однако, придает мысли Ксенофана неправдоподобное направление. Напротив, то, что африканцы верили в черных богов, а фракийцы — в рыжеволосых, должно было привести его к выводу, что непосредственное восприятие отдельного человека или ограниченной группы людей с большой долей вероятности приведет к ошибке. Едва ли можно сказать, что собственное представление о божестве Ксенофан сформировал на эмпирической основе. Тем не менее он считал свою концепцию, по крайней мере, более вероятной, чем другие.

современникам: «Все ваши представления о божестве ошибочны; бог не таков, а вот таков». Мы не должны принимать внешние проявления вещей за их подлинную сущность; нам следует проникнуть в реальность, лежащую за ними, настолько, насколько позволит наш разум. Когда мы чувствуем, что обрели то, что, по крайней мере, напоминает истину, то должны твердо держаться убеждений, к которым пришли (фр. 35).

Во времена Ксенофана общим местом поэзии, как мы видим по обращениям к музам и другим пассажирам, уже стала убежденность, что люди не обладают надежным знанием, если только боги не решат открыть его им¹. Но Ксенофан был больше чем поэт, и можно с полным правом сказать, что он ввел это противопоставление в философию. Слишком человеческие боги поэтов остались в прошлом. Бог не похож на человека ни обликом, ни умом: он думает, видит и слышит «весь целиком», без помощи отдельных органов тела. Эти идеи — плод не поэтического воображения, но рациональной мысли, и влияние взглядов Ксенофана на позднейших философов очевидно. «Человеческая природа не обладает разумом, а божественная обладает», — сказал Гераклит (фр. 78). Парменид говорит о «смертных, не знающих ничего» (б, 4); а когда он желает узнать не только

¹ Среди обращений к музам см. особ.: Гомер. Илиада, II, 485–486. Возможно, самое поразительное выражение этого убеждения, и самое близкое к Ксенофану, мы находим в «Теогонии» (141–142):

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Более подробное рассмотрение этой темы см.: Snell. *Discovery of the Mind*, ch. 7: «Человеческое и божественное знание у ранних греков». Среди авторов, писавших прозой, мы встречаем эту мысль у Геродота, который вкладывает ее в уста Ксеркса (VII, 50, 2): εἰδέναι δὲ ἄνθρωπον εἶντα ἄλλως ἢ τὸ βέλαιον; δοξῶ μὲν οὐδαμῶς.

«мнения смертных, которым нет истинной веры», но и «непоколебимое сердце легко убеждающей Истины», то обращается как к источнику сведений к богине. Эмпедокл, размышляя об ограниченности чувств и краткости человеческой жизни, заключает (2, 7): «...не постичь это [Целое] людям ни зрением, ни слухом, ни умом не объять». «На самом же деле мы не знаем ничего, — говорил Демокрит позднее в V в., — ибо истина скрыта в глубине», а пифагореец Экфант, который, возможно, находился под его влиянием (см. выше, с. 545), вторит этому, утверждая (по словам наших источников), что «невозможно достичь истинного знания о сущем, но лишь определить, каково оно по нашему представлению»¹.

Слова Ксенофана о человеческом познании, особенно из последней строки фр. 34, оказавшей громадное влияние на развитие греческой мысли, положили начало четкому противопоставлению, как двух разных вещей, знания и видимости. Это различие, несомненно, в неявном виде присутствовало в философии с самого начала. Ранние философы в Милете определили направленность последующей мысли, когда впервые попытались оставить в стороне кажущееся разнообразие мира и достичь истинной и единой природы (*physis*), которая лежит в основе этого разнообразия; это и обусловило характер поисков, которые европейские философия и наука предпринимают до сих пор. Но именно это проявление неявного, сознательным осуществлением чего философия пытается заниматься вплоть до настоящего времени, и делает возможным следующий шаг вперед. В какой-то степени этому обязан Гераклит, хотя он и принижает своего предшественника (фр. 40), но в первую очередь это проложило путь для Парменида, вся доктрина которого основана на утверждении антитезы знания и мнения, истины и кажимости; и через

¹ Демокрит, фр. 117. Ср. также фр. 7–9. Экфант, DK 51, 1.

Парменида это косвенно повлияло на формирование мысли самого Платона. Платон был не лишен исторического чутья, когда увидел в Ксенофоне родоначальника элейской традиции, как бы ни преувеличивали позже случайно брошенное им замечание по этому поводу его менее проницательные читатели.

Две цитаты из поэм Ксенофана завершают обзор свидетельств, касающихся его взглядов на человеческое знание. Фр. 18 говорит: «Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально. Но постепенно, ища, лучшее изобретают». Упор на личный поиск и на необходимость времени делает эти слова первым в дошедшей до нас греческой литературе провозглашением идеи прогресса в искусствах и науках, прогресса, зависящего от усилий самого человека, а не от божественного откровения — по крайней мере, не от него в первую очередь. Это предвосхищает прославление человеческих изобретательности и настойчивости в «Антигоне» Софокла (332 сл.). В «Антигоне», как и в «Прикованном Прометее» Эсхила, достижения прогресса перечислены в деталях. У Эсхила человечество учил Прометей (чье имя означает «думающий прежде, предвидящий»), который провозгласил, что первое, чему он научил людей, — это думать собственным умом¹. Становится ясным, что божественное вмешательство — это выдумка, и можно считать, что Эсхил сознательно полагался на источники, которые объясняли научный и технический прогресс одной лишь человеческой находчивостью². Софоклу и Эсхилу устами Протагора вторит в своем описании зарождения и развития человеческой жизни Платон. Относительно самого существования богов Протагор

¹ ἔννοις ἔθηκα καὶ φρονῶν ἐπιβόλους, строка 444.

² Например, описание, воспроизводимое у Диодора (1, 8), в котором единственным учителем людей называется «целесообразность» (τὸ συμφέρον). Это описание, возможно, восходит к доатомистической мысли V в. (см. выше, с. 170, прим. 2).

объявлял себя агностиком, и это описание, по всей видимости, отражает сущность его подлинных взглядов¹.

В классической Греции были распространены два противоположных взгляда на развитие человечества. Первый, согласно которому человечество деградирует от первоначального «золотого века», обрел свою классическую форму у Гесиода (Труды и дни, 109 сл.). По мнению сторонников этого взгляда, люди золотого века были и хороши сами по себе, и счастливы в данных им обстоятельствах, так как природа в изобилии производила свои плоды, не требуя от людей тяжелого труда. Согласно другой, более реалистичной, точке зрения, древнейшие люди были невежественны и жестоки по характеру и беспомощны перед дикими зверями и всеми силами враждебной природы. Постепенно участь на горьком опыте, люди улучшали свое моральное состояние, равно как условия жизни, по мере того как открывали и осваивали искусства строительства, ткачества, одомашнивания животных, земледелия, а самое главное — объединения в сообщества для взаимной защиты. В течение V в. эта менее мифичная теория быстро приобретала влияние за счет первой. Помимо уже упомянутых авторов, мы находим теорию прогресса у Еврипида, Крития и Мосхиона. Несмотря на отсутствие подробностей, фр. 18 Ксенофана, по-видимому, сжато выражает ту же идею и служит хорошим основанием для того, чтобы отнести к нему ее первое свидетельство².

¹ Платон. Протагор, 320С сл. — По поводу подлинности этого описания см.: *Guthrie. In the Beginning*, 140, п. 8, а анализ самого описания см. в главе 5 указанной книги. Протагор предпочел выразить эту идею в форме $\mu\delta\theta\omicron\varsigma$ как более приятного для слуха, но говорит, что это можно было бы равно успешно объяснить и с помощью $\lambda\omicron\theta\omicron\varsigma$, т. е. без привлечения божественного вмешательства.

² Еврипид. Умоляющие, 201 сл.; Критий, фр. 25 DK; Мосхион, фр. 6 Nauck. — Об идее прогресса в классической Греции см. далее: *Guthrie. Op. cit. ch. 5 и 6.*

Наконец, во фр. 38 мы читаем: «Если бы бог не создал желтого меда, то фиги считались бы много слаще». Это также, возможно, призвано подчеркнуть ограниченность человеческого суждения, но между делом утверждает также его *относительный* характер: оценка людьми конкретного ощущения зависит от ощущений, которые они уже испытывали. Здесь мы снова видим первый намек на идею, которую подхватили и философски развили позднейшие писатели. Гераклит, у которого главную роль играли отношения противоположностей, отмечал (фр. 111, см. ниже, с. 725), что мы ценим то, что считаем приятным — здоровье, сытость, покой — только по отношению к противоположным им болезни, голоду и усталости. Протагор обобщил эту идею в своем знаменитом изречении, что человек есть мера всех вещей, их существования и несуществования, имея этим в виду, что ощущения каждого человека истинны только для него, и ни для кого больше¹. Поскольку у двух человек не может быть совершенно одинаковых ощущений и опыта, эту доктрину можно считать выводом, логически следующим из утверждения Ксенофана, однако маловероятно, что его сделал сам Ксенофан.

ХII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итог. Ксенофан не был рапсодом, которого по ошибке называли философом, каковым его не-

¹ Платон. 1) Теэтет, 152А; 2) Кратил, 386А. — Я знаю, что эти пассажи вызывают непрекращающиеся споры, но не вижу причины сомневаться, что Платон понял Протагора правильно. Как сказал Льюис Кемпбелл в своем издании «Теэтета» (с. 37), одинаковый язык в обоих пассажах позволяет предположить, что это объяснение, так же как и оригинальное высказывание, принадлежат самому Протагору.

которые считали в прошлом. За исключением подробностей космологии, которая интересовала его, возможно, лишь как палка для битья гомеровской теологии, мысль Ксенофана это, определенно, шаг вперед, а не назад. Ошибка некоторых его античных критиков состояла в том, что они принимали за сложившиеся доктрины то, что было не более чем наметками, зародышами, давшими плоды в других руках, и их явные преувеличения привели к преуменьшению подлинной оригинальности Ксенофана. Его идеи были плодотворны, его значение как философа велико, и он непосредственно повлиял на своих мыслящих соотечественников. Он выдвинул убедительные доводы против антропоморфизма в теологии. Хотя Ксенофан и не был «элеатом», он отказался от милетской традиции ради более четкой идеи единства, исключавшей возможность сотворенного космоса, учил о едином боге, который действовал исключительно силой мысли, и постулировал неотъемлемую связь между божественностью, вечностью, реальностью и шарообразной формой. За все это перед ним в большом долгу элеаты, а также Гераклит, равно как и за различие между знанием и видимым, или мнением, и за идею, что все ощущения относительны. Намек на некоторые из этих идей уже мог содержаться в народных представлениях, но Ксенофан придал им более философское оформление и сделал возможным, чтобы их воспринимали всерьез. Влияние его концепции знания как постоянного и постепенного прогресса от скромных истоков благодаря творческим способностям и изобретательности самого человека можно наблюдать у многих авторов V в. — и философов, и поэтов. Иначе говоря, благодаря Ксенофану философия открыла новое поле деятельности в разных направлениях и обогатилась ростками новых идей, которые позже принесли богатый интеллектуальный урожай.

☐ ГЕРАКЛИТ

І. ПРОБЛЕМЫ И ПОДХОД

Обсуждение мысли Гераклита наталкивается на особые трудности. Принято считать, что сам он излагал свое учение крайне неясно, и сохранившиеся фрагменты его книги полностью подтверждают это мнение. И в древности, и в современную эпоху Гераклит бросал вызов изобретательности толкователей, перед которым мало кто был способен устоять. Возможно, не следует особо печалиться из-за того, что большинство древних комментариев утеряно, но и количество написанного о нем с начала XIX в. таково, что на его освоение потребовалось бы очень много времени. Некоторые из писавших о нем были добросовестными учеными, другие — философами и религиозными учителями, которые находили в многозначительных и образных высказываниях Гераклита поразительное предвосхищение своих идей¹. Если толкования последних грешат

¹ Иустин Мученик включал Гераклита, вместе с Сократом, Авраамом и другими, в число тех, кто жил с Логосом и должен



предвзятостью, то для первых их темперамент также мог оказаться серьезным препятствием в понимании мыслей человека, который был пророком и поэтом, по меньшей мере в той же степени, что и философом.

Таким образом, существует армия комментаторов, среди которых не найти даже двух полностью согласных друг с другом. Кроме того, сомнения не ограничены лишь толкованием доступного нам корпуса текстов. Дильс-Кранц представили 131 пассаж в качестве фрагментов Гераклита, но насколько они передают его подлинные слова, а насколько представляют собой пересказ или добавление древнего писателя, в чьих работах они находятся, или еще более раннего автора, у которого они были найдены, является предметом оживленной дискуссии. Даже сняв сомнения этого рода, мы не можем перейти к более общим вопросам интерпретации, не разрешив проблемы синтаксического характера. Это неизбежное следствие намеренно двусмысленного стиля Гераклита, на что обратил внимание еще Аристотель (Риторика, 1407b11, цит. ниже, на с. 666). Нет нужды особо подчеркивать трудности толкования фрагментов Гераклита в переводе — иногда перевести что-то означает уже принять одну из сторон в незаконченном споре об интерпретации.

В этой книге было бы неуместно принимать во внимание все предыдущие научные работы, даже если бы это было возможно. Мы попытаемся представить здесь новое изложение взглядов Гераклита, вынося, насколько возможно, в примечания любые необходимые ссылки на другие мнения. Поскольку любое истолко-

считаться христианами. Я лично знаю человека, который утверждал, что обратился в христианство благодаря чтению фрагментов Гераклита. С другой стороны, Ленин написал об одном из гераклитовских фрагментов: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» (см.: *Thomson G. The First Philosophers*, 280). Восхищение Ницше Гераклитом хорошо известно.

вание этого парадоксального мыслителя неизбежно носит в какой-то мере личный характер, примечания в этом разделе будут более развернутыми, чем обычно, и мы можем посоветовать читателю читать текст без них, чтобы следить за запутанной в силу необходимости ситуацией и улавливать общую картину, которая разворачивается перед ним.

Я постараюсь как можно убедительнее представить взгляды мыслителя, основываясь как на фрагментах, так и на свидетельствах, то есть пересказах, кратких изложениях и критике Гераклита у позднейших писателей. Я без колебаний буду цитировать предваряющее фрагмент свидетельство, которое касается того же самого вопроса, если это будет способствовать более ясному и гармоничному порядку изложения, хотя если свидетельства явно противоречат фрагментам, чья подлинность не вызывает сомнения или весьма вероятна, их, естественно, следует отвергнуть в пользу слов самого Гераклита.

Современные ученые в целом исходят из того, что когда у нас возникают сомнения, насколько ясно философы и другие авторы начиная с Платона излагают взгляды своих предшественников, их следует считать виновными в искажении, если они не смогут доказать обратное. Эта предпосылка, по крайней мере, в том, что касается Аристотеля и его преемников, основывается на обширных исследованиях их собственных взглядов и волновавших их проблем, которые, естественно, отличались от таковых более ранних и менее изощренных мыслителей. Мировоззрение Аристотеля навязывало себя само, и определенные допущения становились едва ли не второй натурой у тех, кто жил после него¹. В случае Гераклита дополнительная трудность состоит в том, что

¹ Чтобы лучше понять подход перипатетиков к Гераклиту и его последствия, особенно рекомендую статью Ю. Кершенштайнер в «Hermes» (1955).

некоторые его идеи были восприняты и переформулированы стоиками. Поэтому всегда существует вероятность того, что в текст, претендующий на изложение подлинных взглядов Гераклита, вкралось стоическое влияние.

В то время как эти соображения необходимо постоянно иметь в виду, следует кое-что сказать и в пользу того, чтобы следовать господствующему юридическому принципу и требовать доказательства вины. Учитывая компенсирующие их недостатки преимущества, которые имелись у древних писателей, — особенно то, что они обладали бóльшим числом свидетельств из первых рук, — такая позиция представляется более скромной и методологически более правильной. Их философские пристрастия могли проявляться, а могли и не проявляться в каждом конкретном случае.

Взятый нами на вооружение подход и, разумеется, результаты, полученные с его помощью, вряд ли понравятся всем. Это не должно нас особо беспокоить, если принять во внимание, что ни одно из предложенных прочтений Гераклита до сих пор не получило всеобщего признания как верно отражающее его собственную мысль*.

II. ИСТОЧНИКИ

Источники наших сведений о Гераклите перечислены и оценены Дж. С. Керком в его работе «Heraclitus: the Cosmic Fragments»¹, и это может освободить

¹ Cambridge, 1954. Introd. § III: «The Ancient Evidence on Heraclitus's Thought». Хотя основная часть этой книги рассматривает в полноте только фрагменты, «описывающие скорее мир как целое, чем конкретно людей», по ходу изложения упоминаются многие другие, а введение, где идет речь о датах жизни, биографии и источниках, является образцовым введением в гераклитовскую проблематику. Книга Керка, в рамках избранной ее

нас от отдельного предварительного очерка, который в значительной степени повторял бы тщательный анализ Керка. Кое-что, однако, можно добавить, об одном конкретном источнике — христианском апологете Ипполите, римском епископе III в., которого Керк не упоминает в своем введении. Изложение учения Гераклита составляет часть работы Ипполита «Опровержение всех ересей», в которой он пытается показать, что основные христианские ереси на самом деле представляют собой искусственно возрожденные языческие системы мысли. В начале книги IX Ипполит рассматривает взгляды Ноэта, который учил, что, поскольку Отец и Сын тождественны, Отец страдал и умер в личности Сына («патрипассианизм»). Корни этой ереси, заявляет Ипполит, следует искать в философии Гераклита, так что ее изложение Ипполитом явно было тенденциозным, преследуя вполне определенную цель. Тем не менее работа Ипполита является богатейшим отдельным источником подлинных цитат, а его подход отличался систематичностью. «Моя следующая цель, — пишет Ипполит (IX, 8, I. p. 241 Wendland), — показать ложное учение в представлениях ноэтиан, *вначале* объясняющее мнение Гераклита Темного, а *затем* демонстрирующее, что детали их системы взяты у Гераклита». Ипполит следует этой своей двойственной схеме и, излагая первую часть, приводит столько подлинных цитат, что даже такой осторожный критик, как Керк, считает, что у Ипполита «был доступ к хорошему компендиуму, если не к подлинной книге Гераклита» (с. 185, ср. 211). Керк не мог пойти в своих рассуждениях дальше, поскольку не верит, что Гераклит сам написал свою книгу, но итальянец Маккиоро утверждал (более правдоподобно, чем он делал это в отношении многих других предме-

автором темы, является наиболее подробным, основанным на фактах и трезвым исследованием, на которое мы будем часто ссылаться в нашем изложении.

тов), что в распоряжении Ипполита была подлинная работа Гераклита и что все его цитаты взяты из одной-единственной главы или части этой работы. Маккиоро в значительной степени доверял утверждению Ипполита в IX, 10, 8 (р. 244 Wendland): «В этом разделе он сразу проявил весь свой подлинный дух», и заявлял, что цитаты являются достаточно полными, чтобы восстановить важнейшую главу, о которой идет речь¹. В любом случае, Ипполит приводит целый ряд утверждений Гераклита, подлинность которых не вызывает сомнения, в отличие от полученной лишь из вторых или третьих рук сокращенной версии Феофраста, пропущенной через стоический дуршлаг. Даже если на толкование Ипполитом этих фрагментов повлияли стоицизм и христианство, оно все равно основано на подлинных текстах, которые Ипполит добросовестно цитировал, позволяя нам делать выводы самостоятельно.

III. ПРОИЗВЕДЕНИЯ

С тем, что Гераклит вообще написал книгу, согласны отнюдь не все, хотя упоминания о ней встречаются в античности, начиная с Аристотеля². Некоторые

¹ Macchiario V. Eraclito, гл. I (см., однако: Kirk, 349–351, 184f.). В. Кранц также подчеркивает точность Ипполита при цитировании и соглашается, что «он несомненно использует здесь... полное издание Гераклита» (Philologus, 1958, 252f.).

² При этом используются слова *σύγγραμμα* (впервые у Аристотеля в «Риторике», 1407b16) и *βιβλίον*. Например, Диоген Лаэртский пишет (IX, 1): «Он был высокоумным, как никто, и всех презирал, как это явствует из его сочинения...»; (IX, 5): «Книга, известная под его именем (τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον: возможно, просто «книга, ходящая под его именем») по своей основной теме — „О природе“, а разделена на три части». Затем даются названия частей, соответствующие стоической классификации,

предполагают, что это было не более чем собранием его изречений, составленное, возможно, после смерти Гераклита. Наиболее скептически настроен Керк, который пишет (р. 7):

Осмелюсь высказать гипотезу, что Гераклит не писал никакой книги в нашем понимании слова. Фрагменты, по крайней мере многие из них, выглядят как разрозненные утверждения (*gnomai*): многие соединительные частицы, которые они содержат, принадлежат к более поздним источникам. При жизни или, возможно, вскоре после смерти Гераклита было составлено собрание этих изречений, вероятно, его учеником. Это и была «книга»: первоначально высказывания Гераклита передавались в устной форме, и потому им была придана легко запоминающаяся форма.

Это, конечно, как говорит сам Керк, чистая догадка. Жигон (*Untersuchungen zu Heraklit*, 8) утверждал, что тщательно составленный фр. 1 должен был по своему стилю быть предисловием к отредактированной (*redigierten*) книге, на что Керк замечает (р. 45): «Это самый длинный цельный фрагмент гераклитовской прозы, которым мы располагаем, и Жигон мог быть прав, возражая против точки зрения Дильса и других, что „книга“ была всего лишь сборником *gnomai*, или афоризмов. Несмотря на это я склоняюсь к точке зрения Дильса». То, что многие древние авторы писали комментарии к работе Гераклита, не убеждает Керка, поскольку, как он справедливо отмечает, отсутствие чего-либо, помимо случайного собрания изречений, приписываемых Гераклиту, никоим образом не помешало современным ученым делать то же самое.

Многие придерживаются противоположной точки зрения. К. Дайхгребер писал (*Philologus*, 1938/9, 20):

после чего следует история о том, как Гераклит отдал книгу на хранение в храм Артемиды; (IX, 15): «Толкованием его сочинения занимаются многие» (Пер. М. Гаспарова).

Мы ничего не знаем об антологии, как не существует и никакого указания на нее как на источник существующих фрагментов. Работа Гераклита едва ли была столь обширной, чтобы вызвать острую необходимость в отдельной антологии, как например в случае Эпикура, где, учитывая объем его «Физики», вполне можно понять, зачем он написал ее краткое изложение.

Регенбоген (Gnomon, 1955, 310) говорит, что и Платон, и Аристотель имели в своем распоряжении всю книгу Гераклита. Мондольфо (Phronesis, 1958, 75), процитировав Черниса, чрезвычайно критичного ученого, который тем не менее утверждал, что «у Аристотеля были книги [досократиков], вероятно, в их полной форме», говорит, что «в том, что касается Гераклита, сам Аристотель заявляет о своем полном и непосредственном знании текста». Соответствующий пассаж Аристотеля из «Риторики» (1407b11), гласит:

Текст вообще должен быть удобочитаемым и внятным, что одно и то же. Это как раз то свойство, которым большое число союзов обладает, а малое не обладает. Не обладают им и те [тексты], которые нелегко интерпретировать, как например Гераклитов. Текст Гераклита трудно интерпретировать, так как неясно, к чему относится [то или иное слово] — к последующему или к предыдущему. Так, в начале своего сочинения¹ он говорит... (За этим следует фр. 1; см. ниже, с. 692)²

Это неоспоримое свидетельство, и даже если Керк считает возможным писать (р. 7): «Разумеется, нельзя доказать, ни что Гераклит написал книгу, ни что он не написал ее», перед лицом таких пассажей, как этот, бремя доказательства должно лежать на тех, кто утверждает, что Гераклит книгу не писал.

¹ ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος.

² Пер. А. Лебедева.

IV. ВРЕМЯ ЖИЗНИ И БИОГРАФИЯ

Даты жизни Гераклита трудно установить со всей определенностью, но Аполлодор, несмотря на свои сомнительные методы, возможно, более или менее прав, утверждая, что Гераклит «был в расцвете» (то есть достиг сорокалетнего возраста) около 500 г. (69 Олимпиада = 503–500; Аполлодор послужит источником для Диогена Лаэртского, IX, 1). Керк, чье введение можно рекомендовать заинтересованному читателю для обсуждения этого свидетельства и предыдущих мнений, приходит к выводу, что философский труд Гераклита был завершен, возможно, к 480 г., когда, согласно этому расчету, Гераклиту должно было быть около шестидесяти. Это согласуется с его упоминаниями Пифагора, Гекатея и Ксенофана и с возможностью, что его труд был уже известен Пармениду, который был младше его примерно на двадцать пять лет. Некоторые особенности языка Парменида, по-видимому, объяснимы, только если предположить, что последний сознательно подражает стилю Гераклита в критическом духе¹.

¹ Самые поразительные пассажи — это фр. 6, 8–10, фр. 8, 57–58, фр. 4, 3–4. Дильс приводил ряд других фрагментов (см. ZN, 685 Anm.), но некоторые его сравнения натянуты и ослабляют его аргументацию. Хотя многие приводили доводы в пользу противоположного (см.: Zeller. ZN, 926 Anm.; Reinhardt. Parm. 155ff.; Gigon, 33; Raven. P. and E. 25f.), я нахожу невозможным отрицать, что, по крайней мере, в одном из этих пассажей имеется сознательный намек на Гераклита. См. особенно: Vlastos G. AJP, 1955, 341, п. 11 и Kranz. Hermes, 1934, 117f. Взгляды Керка изложены на с. 2, 211. Среди комментаторов XIX в. Бернайс, Шустер, Штайнхарт и Патен считали, что фр. 6 имеет в виду Гераклита. Так же полагал и Бёрнет (EGP, 130). Спор на эту тему подытожил Нестле (ZN, 684, Anm. 1, 688, Anm.). См. далее: Booth N. B. Phronesis, 1957, 93f. и в недавнее время: Owen G. E. L. CQ, 1960, 84, п. 1. Этот вопрос будет рассмотрен более подробно в следующем

За исключением того, что Гераклит, возможно, принадлежал к эфесскому царскому роду, о внешних обстоятельствах его жизни ничего не известно. Все остальное следует считать небывлицами, сложившимися, по большей части, на основе его высказываний¹. Некоторые считают, что известный ярлык «плачущего философа» появился вследствие ложного понимания *меланхолии*, приписываемой Гераклиту Феофрастом, которая на медицинском языке того времени означала, скорее, «импульсивность». Однако это кажется слишком слабым основанием для истории, столь известной в поздней античности, которая связывала имена Гераклита и Демокрита, утверждая, что, в то время как первый плакал, второй смеялся над человеческой глупостью².

Страбон (XIV, 632) рассказывает легенду, что Эфес был основан Андроклом, сыном царя Афин Кодра. Поэтому Эфес стал центром Ионийского царства, и в эпоху самого Страбона представители семьи, происходившей, как считалось, от этого царского рода, все еще назывались царями и пользовались определенными привилегиями, частично религиозного характера. Гераклит принадлежал к этой семье и, возможно, был ее главой, поэтому ему был пожалован «царский» титул, но он уступил его своему брату из гордости³. Соответствует этот рассказ истине или нет (а в отличие от других исто-

томе в связи с Парменидом, но в любом случае сейчас никто не принимает точку зрения Райнхардта, что Парменид жил раньше Гераклита.

¹ D. L., IX, 3–5. — Эти истории обсуждает Керк (3ff.).

² *μελαγχολία* Гераклита, Феофраст, *ар. D. L.*, IX, 6. По поводу значения *μελαγχολία* см. также: Kirk (8), цитирующий Аристотеля (Никомахова этика, 1150b25). Упоминания плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита встречаются, например, в л. ὄρωις Сотиона (учителя Сенеки, цитируется у Стобея — Эклоги, III, 20, 53), у Сенеки (О душевном спокойствии, XV, 2), Ювенала (X, 28 сл.). См. также: Лукиан. Продажа жизней, 14.

³ Антисфен Родосский (II в. до н. э.). Преемства (цитируется Диогеном Лаэртским — IX, 6).

рий о Геродоте, мы не находим здесь явного мотива для выдумки), он задает тон всему, что мы знаем о характере философа, в том числе на основе свидетельств из его собственных сочинений: аристократ, принадлежавший к самому знатному и древнему роду, чья гордость была настолько велика, что он не находил ничего ценного в привилегиях, пожалованных ему его собственным народом, к которому он испытывал глубокое презрение, как, собственно, и к большинству людей вообще. Еще одна история в том же духе гласит, что, когда люди увидели, как Гераклит играет в кости с детьми, и спросили, зачем он это делает, тот ответил: «Что дивитесь, негодяи? Разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве?»¹ (Диоген Лаэртский, IX, 3). Такие истории были призваны не более чем подтверждать его славу чрезвычайно гордого и заносчивого человека, но он и сам провозглашал (фр. 49): «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший» и (фр. 33): «Закон и в том, чтобы повиноваться совету одного». Идеи равенства вызывали у него ярость. «Эфесцы заслуживают того, — говорил он, — чтобы их казнили всех поголовно, а город оставили на беззубых юнцов за то, что они изгнали Гермодора, [мужа] из них наилучшего, со словами: „Среди нас никто да не будет наилучшим, а коли есть такой, быть ему на чужбине и с другими!“²». И еще: «Дерзость нужно гасить скорее, чем пожар» (фр. 43). Его представление о *hybris*, вероятно, было таким же, как у Феогнида: а именно неспособностью низших сословий знать подобающее им место. Благонамеренные люди будут защищать закон, как они защищали бы стены своего родного города (фр. 44), — закон, который в том, чтобы слушать одного человека. Это неизбежно

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Пер. М. Гаспарова. — Фр. 121, который приводят ряд древних писателей: Страбон, Цицерон, Диоген. Утверждается, что этот Гермодор уехал в Рим и участвовал в составлении законов Двенадцати таблиц (Burnet. EGP, 131, п. 1).

следует из высшего принципа, ибо все человеческие законы происходят от божественного закона (фр. 114), и немногие люди оказываются способны это понять. Политические взгляды Гераклита, очевидно, были прямо противоположны демократическим, и хотя его характер был чрезвычайно сложен, будет уместным начать рассказ о нем, подчеркнув его глубокую отчужденность от своих соотечественников.

V. НЕЯСНОСТЬ И ПРЕЗРЕНИЕ К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ

Практически все античные авторы, писавшие о нем, упоминают подчеркнутую неясность его стиля. Ему доставляли радость парадоксы и изолированные афоризмы, выраженные в метафорических или символических понятиях. Эту любовь к парадоксам и головоломкам унаследовали ученики Гераклита, не наделенные его гением, и у Платона есть забавное описание того, как они доводили до крайности особенности своего учителя. Сократ отметил, что доктрина всеобщего непрерывного движения привела к серьезным разногласиям. Феодор соглашается и добавляет:

В Ионии он [этот спор] разгорелся повсюду, и друзья (ἑταῖροι) Гераклита решительно возглавили хор сторонников этого рассуждения... Так вот, Сократ, что касается этих гераклитовцев и, как ты говоришь, гомеровцев, а также более древних¹, то с самими эфесцами, кичащи-

¹ Сократ шутливо заметил, что у доктрины всеобщего течения был ранний поборник в лице Гомера, потому что тот называл источником всех вещей водных богов Океана и Тетиду. Это не уменьшает серьезность, с которой эта философская доктрина приписывается здесь Гераклиту и его последователям.

мися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. Прямо как стоит в их писании, они вечно несутся, а задержаться на предмете исследования или вопросе, спокойно и чинно отвечать или спрашивать менее всего им присуще. Скорее, можно сказать, что это им и вовсе не свойственно — покоя для них не существует. А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь. Да и между собою им это не удастся, благо они всю остререгаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоєм. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют. ...У них никто не становится учеником другого — они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой¹.

Это, конечно, карикатура, но во многих отношениях (например, в индивидуалистических заявлениях, что они ни у кого не обучались, но получили вдохновение сами по себе) гераклитовцы лишь подражали своему вождю. На неясность его стиля указывал уже Аристотель (см. выше, с. 667), а Диоген, упомянув некоторые взгляды Гераклита, говорит (определенно следуя Тео-

¹ Тезтет, 179D сл. (пер. Т. Васильевой). Целлер отмечает (ZN, 936 сл.): «Школа Гераклита продолжала существовать долгое время после смерти своего основателя. У Платона мы находим свидетельство, что в начале IV в. она пользовалась значительной популярностью в Ионии, особенно в Эфесе». Вельман соглашается с этим (RE, VIII, 507), но делает, пожалуй, мудрое уточнение: «... мы ничего не слышим ни о каком ученике, который бы достойно представлял или развивал систему своего учителя». В самом деле, сатирические замечания Платона указывают на то, что все эти гераклитовцы были в высшей степени *недостойными* последователями, но нет ничего, что указывало бы, что его ссылки на гераклитовскую секту в Эфесе вовсе не следует понимать совершенно буквально, как предлагает Керк (р. 14).



фрасту): «Впрочем, ясно он не излагает ничего»¹. В поздней античности эта неясность вошла в поговорку. Еще в III в. до н. э. Тимон из Флиунта присвоил Гераклиту прозвище «говорящий загадками», а другим его обычным эпитетом был «Темный»². Для Лукреция (I, 639) он был «*clarus ob obscuram linguam*», а Плотин жаловался (Эннеады, IV, 8, р. 468): «Гераклит предпочитал выражаться метафорично, не слишком заботясь о том, чтобы его учения были для нас просты и понятны; возможно, он полагал, что нам следует постигать истину через самих же себя, как делал это и он, обретая ее таким путем»³ (ср. фр. 101). Несомненно, при чтении гераклитовских фрагментов иногда возникает искушение согласиться с Коттой из диалога Цицерона, что Гераклит намеренно скрывал значение своих слов, и даже последовать его совету и сдать: «*qui quoniam quid diceret intelligi noluit, omittamus*»* (О природе богов, I, 26, 74; III, 14, 35). Но на эту проблему можно взглянуть и с другой стороны, причем подобный взгляд не будет противоречить первому. Этот иной подход демонстрирует, по крайней мере, один из античных авторов. У Диогена (IX, 7) мы находим: «В своем сочинении он выражается⁴ иной раз с таким блеском и ясностью, что даже послед-

¹ Поскольку это соответствует и единодушному суждению древних авторов, и впечатлению, которое производят сохранившиеся фрагменты, совершенно непонятно, почему Керк считает, что это «означает прежде всего, что источники Феофраста были недостоверны» (р. 27).

² αἰνίχτης Тимон *ар. D. L.*, IX, 6; σχοτεινός напр.: Страбон, XIV, 25, р. 642 Ἡ ὁ σκ. καλούμενος [Аристотель] О мире, 396b20 παρὰ τῷ σκ. λεγόμενῳ Ἡ., Цицерон. О пределах добра и зла, II, 5, 15 *H. cognomento qui σκ. perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit.*

³ Пер. С. Еремеева.

⁴ ἐκβάλλει. Ср. ἐκβάλλουσι у Платона: Теэтет, 180В. В современную эпоху этому восхвалению вторит, что весьма показатель-но, Ницше: «Вероятно, ни один человек никогда не писал яснее и ярче» (цит. Г. Буркхардтом: Heraklit, 15).

ний тупица может с легкостью все понять и испытать душевный восторг; краткость и весомость его стиля несравненны»¹. Сам Гераклит говорил (фр. 22): «Ищущие золото много земли перекапывают, а находят мало». Золото достается тому, кто упорно ищет, даже несмотря на то, что иногда мы можем солидаризироваться с отношением, которое приписывается Сократу в следующей явно недостоверной истории (Диоген Лаэртский, II, 22). Когда Еврипид спросил Сократа, что он думает о книге Гераклита, тот ответил: «Что я понял прекрасно, чего не понял, наверное, тоже; только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком»².

В соответствии с этим считалось, что Гераклит презирал огромное большинство человечества. Это подтверждается его собственными словами, как будет видно из следующих цитат³:

Фр. 1: «Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие».

Фр. 17: «Большинство людей не мыслят вещи такими, какими встречают их, и, узнав, не понимают, но воображают...»⁴

Фр. 19: Упрекая других в их неверии, Гераклит говорит: «Они не умеют ни выслушать, ни сказать».

Фр. 29: «Лучшие люди одно предпочитают всему... толпа же насыщается подобно скоту».

Фр. 34: «Те, кто, слушая, не понимает, уподобляются глухим, о них свидетельствует изречение: „присутствуя, они отсутствуют“».

Фр. 70: Гераклит презрительно характеризует взгляды людей как «детские игры». (Возможно, отражение

¹ Пер. М. Гаспарова.

² Пер. М. Гаспарова.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Каков бы ни был дошедший до нас текст (о котором см.: Wilamowitz. Glaube, II, 114, Anm. 1 и Gigon. Unters. zu H., 17), этот фрагмент, как представляется, определенно направлен против Архилоха (фр. 68 Diehl). Ср. фр. 42 ниже.



истории, приведенной выше, на с. 670, или, возможно, ее источник.)

Фр. 104: «Каков у них ум, или разумение? Народным певцам они верят, и учитель для них — толпа, ибо не знают они, что „многие — плохи¹, немногие же — хороши“».

К приведенному выше можно смело добавить фр. 9 и 97 как примеры того, что Гераклит «выражался метафорично» (Плотин).

Фр. 9: «Ослы золоту предпочли бы солому».

Фр. 97: «Собаки лают на тех, кого они не знают».

Можно также сравнить с этим фр. 2, 56, 72 и 87.

Гераклит не жалеет резких слов в адрес основной массы человечества. Не лучшего мнения он и о философам и поэтах.

Фр. 40: «Многознание (*polymathie*) уму не научает, иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея».

Фр. 42: Гераклит сказал, что Гомер заслуживает того, чтобы быть изгнанным из состязаний и высеченным розгами, так же как и Архилох.

Фр. 57: «Учитель весьма многих людей — Гесиод; его считают знающим весьма много, его, который не разумел, что день и ночь — одно»².

Еще один или два фрагмента кажутся похожими по смыслу, но в свете других отрывков они, по-видимому, скорее, могут служить иллюстрацией иной стороны Гераклита: его религиозного чувства бесполезности человеческого знания по сравнению с божественным. Таков

¹ Здесь Гераклит использует выражение, приписываемое Бианту из Приены, одному из Семи мудрецов (см.: *Стобей. Эклоги*, III, 1, 172, р. 121 Hense; DK, I, 65). Во фр. 39 он говорит о Бианте в хвалебных выражениях.

² Фр. 40, 42, 57 в пер. А. Лебедева с незначительными изменениями. — Гесиод сделал Гемеру (день) дочерью Нюкты (ночи) (Теогония, 124). Критика Гесиода во фр. 106 может быть искаженной версией этого (*Kirk*, 157–9).

фр. 28 (текст приводится согласно исправлениям Дильса): «Знание самых знаменитых из людей есть только мнение». Это нужно понимать в свете фрагментов, подобных следующим:

Фр. 78: «Человеческая природа не обладает разумом, божественная же обладает».

Фр. 79: «Младенцем слывет муж для божества, как мальчик — для мужа».

Фр. 83: «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной в отношении мудрости, красоты и всего прочего».

Фр. 102: «У бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым»¹.

Неясный и символический стиль его высказываний, несомненно, можно отчасти объяснить презрением, которое Гераклит испытывал к большинству тех, кто мог, в принципе, увидеть его работу. Истина есть нечто, что могут постичь все люди (на его языке это называется «всеобщее»), однако большинство людей слишком тупы, чтобы познать ее, и живут так, как если бы обладали своей «частной» мудростью (фр. 2). Гераклит не из тех, кто станет унижаться, используя язык, понятный дуракам и, значит, не способный выразить истину. Имеющий уши да услышит его².

Другая причина неясности стиля Гераклита, которая станет видна по ходу изложения, состоит в том, что само содержание его мысли по своей тонкости превосходило таковое у его современников, так что возможности языка того времени оказывались недостаточны. Иногда символ и парадокс оказывались его единственными средствами.

¹ Фр. 78, 79, 83, 102 в пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² В самом деле, Климент (Строматы, V, 14, р. 718) сравнивает фр. 34 с этим высказыванием Иисуса.

VI. ПРОРОЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ

Кроме того, нельзя сомневаться, что Гераклит считал себя обладателем абсолютной истины, что, естественно, вело скорее к пророческому, чем к диалектическому способу выражения. Он говорил как вдохновенный свыше, и не будет метафорой назвать его стиль пророческим. Один из немногих людей, о ком Гераклит говорит без презрения, — это сивилла, несмотря на «неистовые уста» и «угрюмые, неприкрашенные и неумащенные» слова (фр. 92)¹. Еще интереснее, что Гераклит говорит об Аполлоне Дельфийском (фр. 93), — «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки»². Иными словами, особенность пророческого стиля — скорее указывать на вещь посредством образа, чем прямо называть ее. Можно вспомнить ответ, данный спартамцам о месте, где «веют... ветры (их два), гонимые силой могучей. Слышен удар, отраженный ударом, и беда возлежит над бедою...»³, — имелась в виду кузница (Геродот, I, 67). Равно характерной чертой дельфийского стиля являются сознательно двусмысленные заявления, самым известным примером которых можно считать ответ, данный Крезу, что он разрушит великое царство. Именно эта совокупность приемов и двойные значения были отличительным свойством стиля самого Гераклита, и он явно следовал примеру оракула⁴. Многие во фраг-

¹ Трудно с уверенностью сказать, в какой мере фраза Плу-тарха здесь представляет слова Гераклита; но см.: Климент. Строматы, I, 15, стр. 358 (цит. Байуотером — ad loc., фр. 12) οὐκ ἀνθρώπινως ἀλλὰ σὺν θεῶι и т. д.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. Г. Стратановского.

⁴ Параллель между стилями Гераклита и оракулов разработа-на У. Хельшером (Festschrift Reinhardt, 72f.). Б. Снелль (Hermes, 1926, S. 372) приводит в связи с этим историю, которую Гераклит

ментах указывает скорее на религиозного учителя, чем на философа, например сочетание его гордости и смирения. Гераклит познал истину, как она не открывалась ни одному человеку до него, но он сам лишь ее носитель: «не мне, но логосу внимая...» (фр. 50)¹.

Несмотря на осуждение поэтов, чьи притязания на вдохновение свыше он считал явно несостоятельными, Гераклит был убежден, что у него самого есть внутренний источник вдохновения. «Я исследовал самого себя», — хвалится он (фр. 101), а Пиндар предпочитал знание, приходящее изнутри человека, знанию, приобретаемому через изучение («многознанию», которое презирает Гераклит). Пиндар также стремился к подчеркнуто таинственной манере выражения, которую без специального толкования могут понять только мудрые люди². Также не существует никакого противоречия между идеей знания, полученного самостоятельно, и идеей божественного вдохновения. Фемий, гомеровский бард, описывал себя словом *autodidaktos* именно потому, что песни вложил ему в сердце бог (Одиссея, XXII, 347). Этими параллелями

рассказывал о Гомере (фр. 56 — см. ниже, сссылка 3 на с. 722). Ее религиозное значение показал Ф. Мерлан (Proc. 11th Int. Congress of Philosophy, vol. XII, 56–60).

¹ В этом отношении нам следует изменить толкование фр. 28 Жигоном. Жигон склонен объяснять его (с. 128) в духе фр. 1 Алкмеона (см. выше, с. 573) и фр. 34 Ксенофана как «мудрое самоограничение знания». Когда Гераклит умалляет человеческое знание по сравнению с божественным, мы не можем, в свете других фрагментов, полагать, что он всегда имеет в виду и собственное знание. Для того, кто считает себя пророком, в этом нет непоследовательности. Иисус, который мог сказать: «видевший Меня видел Отца», в другой раз скажет: «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя...»

² Пиндар. Олимпийские оды, II, 83–86. — У Пиндара мы находим ту же самую метафору со стрелами в колчане, что использовал Платон при описании стиля последователей Гераклита (см. выше, с. 672).

не следует пренебрегать. Это не просто вопрос способа выражения. Язык Гераклита определенно ставит его в один ряд с вдохновенными: поэтами, пророками и учителями мистериальных религий, которые, подобно ему, говорили символами, недоступными пониманию профанов. Мы не можем и не должны ожидать от такого человека рационалистического мировоззрения милетцев.

Суть претензий Гераклита ко всем людям одна и та же. Люди неспособны разглядеть внутренний смысл и своего собственного естества, и окружающей действительности. «Многие» сознают все это посредством чувств, но не могут истолковать. К уже процитированным отрывкам можно добавить фр. 107: «Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские»¹. Философы и поэты хуже, ибо они накопили много знания, но все равно лишены понимания вещей. Эти нападки несли в себе новый смысл, но были выражены в знакомых терминах, ибо противопоставление многознания и истинной мудрости было, видимо, популярно. У Архилоха есть строка, которая звучит как поговорка, и в самом деле цитировалась как поговорка, и приписывалась также другим авторам: «Лиса знает много уловок, а еж — одну, но самую большую». В подобном же духе Эсхил писал: «Мудр знающий не многое, но нужное»².

¹ Пер. А. Лебедева. βαρβάρους ψυχὰς ἔχουσιν. *Barbaros* — это тот, кто слышит звуки, произносимые цивилизованным человеком (т. е. греком), но, поскольку не знает греческого, не может понять их значения.

² Архилох, фр. 103 D. πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ ἀλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα. Эсхил, фр. 390 N. ὁ χρησίμ' εἰδὼς οὐχ ὁ πόλλ' εἰδὼς σοφός.

VII. ОТНОШЕНИЕ К БОЛЕЕ РАННИМ МЫСЛИТЕЛЯМ

Многие пытались поместить мысль Гераклита в рамки философской преемственности, стремясь найти в его учении влияние того или иного из досократиков. Райнхардт считал учение Гераклита попыткой разрешить дилемму, поставленную Парменидом, а О. Жигон находил ключ к гераклитовской системе в прямом влиянии Ксенофана¹. Ни одна из этих попыток не получила значительной поддержки. Гераклит писал до Парменида, чья поэма почти определенно содержит презрительную ссылку на него (см. выше, с. 668). Утверждение Сотиона, приводимое Диогеном (IX, 5), что, «по сообщениям некоторых, он был учеником Ксенофана», лишено ценности², и когда Гераклит упоминает Ксенофана, то делает это в крайне критическом тоне (фр. 40); нельзя также сказать, что общий тезис Жигона основан на солидных внутренних свидетельствах. Относительно недавно Г. Властос (AJP, 1955, 354ff.) выдвинул тезис, что для того чтобы понимать Гераклита, мы должны рассматривать его мысль в связи с учениями милетцев Анаксимандра и Анаксимена. Но ни одна попытка прямо, непосредственно связать Гераклита с кем-то из его предшественников не увенчалась сколько-нибудь значительным успехом. По всей видимости, Гераклит был намного более изолированным мыслителем, чем допускают такие попытки. Во всяком случае, он к этому

¹ Reinhardt. Parmenides, 155ff.; Gigon. Unters. zu H., 1935. См. рецензию на Жигона: Broecker W. Gnomon, 1937, 530ff. Райнхардта критиковали многие, в том числе сам Жигон.

² «Очевидно неверно» (ZN, 787, Anm.); «невозможно» (Burnet, EGP, 131. См. также: Kirk, p. 6).

стремился, и суждение о том, что он не учился ни у кого из людей, подкрепляется его собственными утверждениями¹, его презрением почти ко всем его современникам — и к философам, и к обычным людям — и в высшей степени индивидуальным характером его мысли.

VIII. ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД: ИССЛЕДОВАНИЕ САМОГО СЕБЯ

Итак, Гераклит проповедовал свое послание, которое считал вечной истиной, с вершины башни добровольной изоляции. «Он не был ничьим слушателем, — пишет Диоген (IX, 5), — а заявлял, что сам себя исследовал и сам от себя научился»². Мы уже имеем некоторое представление о двух великих школах мысли, которые зародились в VI в., — ионийской и италийской, — и о противоположных источниках вдохновения и тенденциях, которые эти школы представляют. Часто более поздние системы можно лучше всего понять в связи с этими двумя — либо как эволюцию одной из них, либо как попытку объединить их, либо, напротив, как протест против них. Именно как протест обычно и объясняют мысль Гераклита, если она вообще поддается

¹ К фр. 101 можно добавить совет во фр. 74 не действовать «как дети своих родителей». Это соответствует гераклитовскому дельфийскому стилю «не говорить прямо, но указывать знаками», и Марк Аврелий, который цитирует эти слова (IV, 46, примечание к фр. 5 у Байуотера), был, несомненно, прав, полагая, что речь идет о «следовании традиции». Снелль (Hermes, 1926, 358) также считает это советом полагаться на свой собственный опыт, а не на традицию или то, что мы получили от других.

² Пер. М. Гаспарова.

объяснению в свете его предшественников. Знакомый с доктринами обеих упомянутых выше школ, Гераклит не желал следовать ни той, ни другой (так как, по сути, не желал следовать никому) и особенно резко протестовал против Пифагора. Мы уже видели, что Гераклит упоминает Пифагора в связи со своим осуждением «многознания» без понимания (фр. 40). Во фр. 129 мы читаем: «Пифагор, сын Мнесарха, занимался разузнаванием (или исследованием: *historie*) более всех людей и, выбрав из этих сочинений (?), создал свою собственную мудрость, многознание, обман»¹. Кроме того, фр. 81 предполагает, что Гераклит называл Пифагора «предводителем мошенников», а другой фрагмент (35) гласит: «Мужи-философы должны быть исследователями (*historas*) многих вещей». Учитывая его отношение к *historie* и презрение к «многознанию» вместо знания единой истины, которая только и имеет значение, эти слова должны быть весьма ироничными. Если принять во внимание, что он особо выделял Пифагора как знатока *historie* и что слово «философ», возможно, применялось в то время именно по отношению к Пифагору и его последователям (см. выше, с. 311), то кажется вполне ясным, кого Гераклит имел в виду. (Об этом фрагменте ср. также выше, с. 368.)

Из всех этих пренебрежительных отзывов о других мы можем, двигаясь «от противного», понять, в чем состоял метод самого Гераклита. Это была не *historie*, как ее практиковали Гекатей, а несколько позже Геродот; то есть не путешествие по всему известному миру, расспрашивание всевозможных людей и сбор фактического материала, и не исследование внешней природы — небесных тел, метеорологических явлений, зем-

¹ Я согласен, например, с Бёрнетом (EGP, 134) и Керком (390) в том, что у нас нет причин сомневаться в подлинности этого фрагмента. Его точный перевод затруднителен, но ясно, что он нелестный в том же смысле, как и фр. 40, хотя с дополнительными обвинениями в плагиате и жульничестве. Некоторые попытки полного истолкования см.: *Delatte A. Vie de Pyth.* 159, 161–163.

летрясений и т. д., — которым занимались милетцы. Но это была и не *polymathie* — ученость, которую можно было приобрести из изучения поэтов (в Греции они считались наставниками людей в теологии, морали и других предметах, включая даже искусства и ремесла). Суть метода Гераклита выражена в его коротком высказывании, которое мы уже цитировали (фр. 101): «Я исследовал самого себя». Это утверждение цитировали несколько древних авторов. Плутарх (Против Колота, 1118С) добавляет к этому, что дельфийским изречением, которое Гераклит почитал больше всего, было «Познай самого себя»¹.

Употребленный здесь глагол (διζῆσαι) имеет два основных значения: (1) «искать», как в «Илиаде» (IV, 88): «Пандара, равного богу, повсюду ища, — не найдет ли», или у Феогида (415); (2) «спрашивать», «расспрашивать кого-то», «узнавать». Пример такого употребления дает Геродот (IV, 151): «...послали на Крит вестников разузнать (или выяснить, διζημένους), не бывал ли в Ливии какой-нибудь критянин или чужеземец, живший на Крите». Но, возможно, особенно интересен с точки зрения сравнения с Гераклитом другой пассаж Геродота, а именно VII, 142. Когда персидское вторжение стало неминуемым, афиняне обратились за советом в Дельфы и получили знаменитый ответ полагаться на деревянную стену. Когда посланцы возвратились с этим ответом, «афиняне старались разгадать смысл (διζημένων) изречения»². Гераклит несомненно «искал самого себя»

¹ Если фр. 116 Дильса не может принадлежать Гераклиту, более вероятно, что источником этих слов послужил фр. 101, а не фр. 2, как думает Керк (с. 56).

² Хельшер (Festschrift Reinhardt, 76) говорит: «διζῆσαι используется в ионийском прежде всего о вопрошении оракула». Но примеры, которые он приводит (Одиссея, XV, 90, XI, 100) вовсе не обязательно подтверждают это, и он не цитирует пассаж Геродота, где это слово, хотя и используется в связи с оракулом, не означает советоваться с ним.

в том смысле, что пытался раскрыть свою собственную истинную природу. Но полное смысла употребление этого слова в седьмой книге Геродота, возможно, раскрывает его значение лучше всего. Афиняне не искали оракула; равным образом они не расспрашивали его: они задали свой вопрос и получили ответ. Но у него, как и у всех ответов оракула, был свой внешний и свой скрытый смысл, и они исследовали его, чтобы проникнуть под поверхность и раскрыть лежащую под ней истину. Сократ поступил точно так же, когда, получив ответ дельфийского оракула с внешне намного более ясным смыслом, тут же спросил сам себя: «Что такое бог хотел сказать и что он подразумевает?»¹ Вполне ожидаемо, что в ответе пифии содержится некая тайна, некий скрытый смысл, ибо такова была обычная практика оракула. Найти объяснение мира, истинную природу реальности было для Гераклита аналогичным процессом, ибо «действительность любит скрываться»². Кроме того, это объяснение содержалось в *логосе* (к которому мы вскоре обратимся), то есть единой истине, которую можно исследовать мыслью и постигать интуицией. Ее определенно можно увидеть в природе вокруг нас, если только обладать способностью постичь ее, а не просто

¹ τί ποτε αἰνίττεται; Апология Сократа, 21В. Ученые, которые считали, что целью миссии Сократа было «доказать, что бог лжец», естественно заходили в тупик и раздражались, когда он говорил, что действует «в послушании богу» и занимается «служением» ему. Но они не понимали его. Сократ всего лишь делал то, что делал с ответом дельфийского оракула любой здравомыслящий человек: не обращал внимания на внешнее значение, стараясь понять, что скрыто за ним.

² Фр. 123. φύσις καὶ ἦ. κρύπτεσθαι φιλεῖ. О значении слова φύσις в этом пассаже написано вполне достаточно. Керк (227–231) дает исчерпывающий обзор предшествующих точек зрения, а сам приходит к выводу, что оно означает «подлинное устройство» вещей. С этим я полностью согласен, но не могу с той же убежденностью, что и он, полагать, что английское слово *nature* — это перевод, всецело вводящий в заблуждение.

нагромождать знания; но эта истина столь же полно представлена внутри нас.

Таким образом, я предполагаю, что несколько слов фр. 101 у Гераклита означают, во-первых, «я обратил свои мысли внутрь и искал свое истинное „я“»; во-вторых, «я задавал вопросы самому себе»; в-третьих, «я считал, что ответы, подобные ответам дельфийского оракула, содержат, в форме загадки, указание на единую истину, лежащую за ними, и пытался раскрыть истинный смысл моего „я“, ибо знал, что, если я познаю свое „я“, то постигну *логос*, который представляет собой подлинное устройство и всего остального». Не удивительно, что человек с подобным мировоззрением не внес большого вклада в то, что мы назвали бы наукой, и что его выводы больше основаны на интуиции, чем на наблюдении и анализе данных. Позднейшие философы научного направления — такие как Анаксагор, Диоген из Аполлонии и атомисты — игнорировали Гераклита, и воздействие его мысли начинает ощущаться только у более глубокого мыслителя с сильной религиозной составляющей — Платона.

IX. ЛОГОС

Прежде всего, Гераклит верил в Логос. Самое начало его книги представляет собой торжественное утверждение истинности, или подлинного существования Логоса, который, по его словам, определяет ход и направленность всего, чему надлежит быть. Разумно предположить (вместе с Жигонем), что другие фрагменты, говорящие о Логосе в этом же самом смысле, также относились к вводной части труда Гераклита. Нашей первой задачей является попытаться понять, чем был этот Логос, но сначала следует отметить один мо-

мент. Когда Гераклит говорит, что «все совершается по этому Логосу» (фр. 1), или ведет речь о «Логосе, который управляет всем» (фр. 72), то, по-видимому, употребляет это слово в специализированном смысле. Вместе с тем, *logos* был обычным словом, которое в повседневном словоупотреблении имело широкий спектр значений, и в других контекстах Гераклит использует его так же, как это делал бы любой другой. Равно трудно поверить, что даже тогда, когда Гераклит присваивает его некоему понятию, свойственному лишь его философии, то полностью отрывает его от обычного употребления. В следующих предложениях это слово переводится без труда: оно встречается здесь в признанных значениях, как и у других писателей V в.: действительно, все эти значения можно найти у другого ионийца — Геродота.

Фр. 108. «Из тех, чьи *logoi* я слышал, никто не дошел до...» («высказывания», значение 1, ниже).

Фр. 87: «Глупца способен увлечь любой *logos*» («слух», «молва», значение 1, ниже).

Фр. 39: «Биант... чей *logos* был лучше, чем у других» («значение», «ценность», значение 2, ниже).

Фр. 31: «Земля измеряется в том же *logos*, какой был и до того, как она стала землей» («пропорция», значение б, ниже).

По этим причинам стоит начать с краткого очерка значений этого слова, которые были в ходу при жизни Гераклита и около того времени. В V в. *logos* означал¹:

(1) Нечто сказанное (или написанное). Рассказ или описание (Геродот, I, 141)², будь то фантастическое или правдивое (Фукидид, I, 97 о своей истории Пелопонес-

¹ Мы не будем здесь вдаваться в обстоятельные филологические дискуссии. Более подробный анализ см.: Boeder H. Arch. f. Begriffsgesch. 1958, 82ff.

² Я привожу, по крайней мере, по одному примеру каждого употребления, хотя некоторые, конечно, столь распространены, что примеров может быть десятки и сотни.

ской войны). Описание чего-либо, объяснение ситуации, или обстоятельств (*Пиндар*: 1) Олимпийские оды, VII, 21, 2) Пифийские оды, II, 66, IV, 132; *Стесихор*, II, 1, Diehl). Новости, вести (*Еврипид*. Вакханки, 663). Речь (*Фукидид*, I, 22, 1, описывая свою методику составления речей; возможно, это значение не было обычным до конца V в., хотя Геродот (VIII, 100, 1) очень близко подходит к нему). Разговор, беседа вообще (*Илиада*, XV, 393, *Одиссея*, I, 56; *Пиндар*. Пифийские оды, IV, 101; *Аристофан*. Осы, 472; *Геродот*, III, 148, 1). Ответ оракула (*Пиндар*. Пифийские оды, IV, 59). Слух, молва (*Батрахомиамахия*, 8; *Фукидид*, VI, 46, 5; *Геродот*, I, 75, 3), нечто расхожее или вошедшее в поговорку (часто в трагедиях — например: *Эсхил*. Агамемнон, 750; *Софокл*. Трахинянки, I). Упоминание, сообщение. Так, раб Ксанфий, стоя с кладью на спине, в то время как его хозяин болтает с Гераклом, жалуется: «А про меня ни слова, хоть я натер себе плечо до боли!» (*Аристофан*. Лягушки, 87). В том же смысле говорится, что то или иное явление достойно упоминания. (Во время скифской зимы «нет дождей, достойных упоминания» — *Геродот*, IV, 28, 2. «Превышающая любой логос» у Фукидида (II, 50) значит «не поддающаяся описанию». Легко увидеть, что здесь мы незаметно переходим к значению «достоинство», «уважение», которые я выделил в качестве раздела (2) ниже.) Очень часто просто о словах в противоположность действиям и фактам. Так, у Софокла (*Электра*, 59) читаем: «К чему боязнь? Хоть на словах умру я, на деле жизнь и славу обрету». У Геродота (IV, 8, 2): «Океан, по утверждению эллинов, течет, начиная от восхода Солнца, вокруг всей Земли, но доказать этого они не могут»; также среди философов можно отметить Демокрита (фр. 82), Анаксагора (фр. 7). Это может быть связано с тем, что в наиболее ранней греческой литературе обсуждаемое слово, по-видимому, чаще всего использовалось для обозначения обманных речей (*Одиссея*, I, 56; *Гесиод*: 1) Теогония, 229, 890, 2) Труды и дни, 78, 789; Гимн Гермесу, 317; *Гесиод*. Теогония, 254).

Все еще в рамках раздела «сказанное или написанное» мы встречаем это слово в значении договора, или соглашения (*Геродот*, VII, 158, 5); приказа (*Эсхил*: Прикованный Прометей, 40; *Персы*, 363); раздела литературного труда (*Геродот*, V, 36, 4, VII, 93, и ср. различение

между одним и другим логосом у Гесиода (Труды и дни, 106), Ксенофана (фр. 7, 1 DK), Пиндара (Пифийские оды, X, 54); счета в финансовом смысле (Геродот, III, 142, 5: «Ну-ка, лучше придумай, как дашь отчет в деньгах, которые присвоил») и в более общем, или метафорическом, смысле (Геродот, VIII, 100, 3: «их постигнет кара за нынешние и прежние деяния» (их ожидает расплата, им придется понести наказание)).

(2) Уже указанная идея «упоминания» естественным образом ведет к идее достоинства, уважения, доброго имени, а также славы (Пиндар: 1) Истмийские оды, V, 13 и 26; 2) Пифийские оды, VIII, 38). У Софокла (Эдип в Колоне, 1163) говорится, что покровительство бога будет нести в себе немалый *logos*. Это можно часто встретить у Геродота — например, иметь *logos* в чьих-то глазах (I, 120, 5), в глазах царя (IV, 138, 1), представлять большой или меньший *logos* (III, 146, 3; I, 143, 2 и т. д.). Держать, или ставить человека «в логосе» значит почитать его (Тиртей, 9, 1 Diehl).

У Эсхила (Прикованный Прометей, 231) сказано, что Зевс не видит *logos* в смертных. То же самое значение могло выражаться словами, что смертные не имеют *logos* в его глазах, но здесь это слово, возможно, употребляется в значении, которое будет рассмотрено в следующем разделе, а именно «мысль»: Зевс не помышляет, не заботится о смертных, не обращает на них внимания. (Так и у Пиндара (Олимпийские оды, VIII, 4), Геродота (I, 117 и т. д.). В I, 62, 2 афиняне в начале «вовсе не думали о Писистрате», то есть не волновались о нем.)

(3) Размышление, взвешивание «за» и «против» обычно представлялось грекам в форме беседы с самим собой. И в этом значении мы также встречаем слово *logos*¹. Еврипид (Медея, 872) показывает это смещение значения, ибо, когда Медея говорит «додумалась до горького упрека», это буквально означает «побеседовала сама с собой» (ср.: Троянки, 916). Уже у Парменида *logos* в этом значении мог противопоставляться, как мысль, или рассуждение, простому ощущению. Тем не менее в других местах у того же автора *logos* означает истинное описание

¹ Подобным образом $\mu\theta\theta\omicron\iota$ у Гомера (Илиада, I, 545) также означают невысказанные мысли.

вещей (8, 50) или, во множественном числе, просто «слова» (1, 15).

Близко к этому по значению выражение «в их *логосе*» (Геродот, VIII, 6, 2), которое, как показывает контекст, означает «по их мнению». *Logos* (в данном случае, что греческий флот должен быть уничтожен) — это то, что они сказали бы, если бы их спросили, и что они сказали сами себе.

(4) Другое раннее развитие произнесенного или написанного слова — это понятие причины, основания или довода. «С чего бы вдруг трусливый, запоздалый дар послала мать?» (Эсхил. Хозфоры, 515). «Без *причины* замолк ты вдруг и головой поник?» (Софокл. Филоктет, 730). Итак, обладать *логосом* (с подлежащим среднего рода) означает быть доказуемым, или обоснованным (Софокл. Электра, 466): по крайней мере, с IV в. мы находим его с личным подлежащим в смысле французского *avoir raison* (Платон. Апология Сократа, 34B). В «Облаках» Аристофана есть спор между Лучшим и Худшим *Логосами* (доводами, доказательствами). Возможно, поскольку *логос* — это, в основном, *высказанная* причина, это слово также употребляли в смысле мнимой причины, предлога (Софокл. Филоктет, 352), а иногда трудно с уверенностью сказать, имеется в виду подлинная или ложная причина (яркий пример такого рода неопределенности — Эсхил. Хозфоры, 515).

(5) В противоположность значению «пустые слова» или «предлог» мы встречаем выражение «подлинный *logos*» (Геродот, I, 95, 1; 116, 5), означающее «подлинную истину», примерно как в I, 120, 2, где истинные цари суть «цари в истинном *логосе*».

Значения, которые рассматривались до сих пор, легко переходили друг в друга. Теперь мы обратимся к несколько более специальным значениям.

(6) Мера, полная или должная мера. Геродот, III, 99, 2: «до *логоса* преклонного возраста доживает у них немного людей»¹. Ср.: Фукидид, VII, 56, 4 («общая масса»).

(7) Соответствие, отношение, пропорция. Эсхил, «Семеро против Фив», 517f.: на щите Гипербия изображен

¹ В этом случае *logos* является точным эквивалентом слова μέτρον. Ср.: Гомер. Илиада, XI, 225 ἦβης... ἦμετο μέτρον.

Зевс, щит его противника украшен изображением Тифона. Поскольку Зевс победил Тифона, он также дарует победу Гипербию «сообразно знаку на щите его» (в соответствии, согласно). Феогнид, 417: «Я как золото, — потри меня о свинец, и увидишь во мне *logos* превосходства». Геродот, II, 109, 2: если участок земли египтянина был уменьшен Нилом, владелец платил подать «соразмерно величине оставшегося надела». В VII, 36, 3 Геродот говорит о двух канатах из льняного волокна и четырех из папируса. «Толщина и прекрасная работа канатов [обоих сортов] была одинакова, но „льняные канаты“ были *относительно* тяжелее...» (Относительно: в абсолютном смысле два льняных каната будут весить меньше, чем четыре папирусных.) Позже, у Платона, это значение становится обычным, а также расширяется. Поэтому адвербиальные обороты с *логосом* могут означать не более чем «подобным образом».

В смысле чисто математического отношения *logos* часто встречается у Платона и Аристотеля, но из бесспорных примеров подобного употребления в V в. самый близкий — это, возможно, уже приведенный пассаж Геродота, VII, 36. Впрочем, судя по описаниям пифагорейцев V в. у Аристотеля, невозможно представить, что они не употребляли *logos* в этом смысле.

Два других значения этого слова в особенности относятся к предстоящему нам разбору его употребления у Гераклита: «общий принцип, закон, правило» и «разум». Эти значения ни в коей мере не кажутся одинаковыми, тем не менее *logos* встречается в таком контексте, что трудно определить, какой из этих переводов будет лучшим. Стоит также отметить, что в V в. редки такие случаи, когда один из этих переводов безусловно правильный.

(8) Общий принцип, или правило. *Logos* означает это в некоторых контекстах IV в., как например у Аристотеля, когда он говорит в «Этике» о «правильном *logos*». Некоторые примеры из V в., по-видимому, переведены подобным образом ошибочно. Например, LSJ приводит в этом разделе фрагмент из Пиндара (Олимпийские оды, II, 22), где *logos*, видимо, означает «это высказывание», и другое место из «Немейских од» (IV, 31). Здесь Пиндар говорит: «Кому невероятны такие слова, тот не искушен в боях, —



ибо кто действует, тот и претерпевает»¹. Последние слова представляют собой один из вариантов известного греческого афоризма, и можно не сомневаться, что греческому уму страдания представлялись общим принципом, одним из аспектов обычного функционирования мира; но смысл данного отрывка не предполагает, что *logos* должен означать что-то большее, чем просто «высказывание». Этот фрагмент, однако, хорошо иллюстрирует важную истину: одно и то же слово для тех, кто его использует, может одновременно передавать то, что другим представляется двумя разными идеями, потому что они выражают их при помощи разных слов. Так, у Эпихарма, фр. 2, 12 DK (если этот фрагмент подлинный) *lóyos* вполне можно перевести и как «закон» (так переводит Дильс), и как «довод» (как у Хикса). Более вероятно, однако, что здесь *κατὰ λόγον* употреблено в ином смысле, более близком к платоновскому в (7) выше: «Ты и я теперь отличны от того, чем мы были вчера, и подобным же образом в будущем мы снова будем отличны» (значение, развившееся из «в том же самом отношении»).

Ближайший подобный пример V в. — это, несомненно, утверждение философа Левкиппа, что «ничто не происходит как попало, но все — из *логоса* и в силу необходимости». Бёрнет переводит *logos* как «основание», и возможно, что Левкипп имеет в виду лишь то, что у всего есть причина; но, поскольку его утверждение имеет всеобщее, космологическое значение, оно граничит с утверждением, что все управляется всеобщими законами.

Возможно, близко к такому значению подошел Демокрит (фр. 53): «Многие живут сообразно *логосу*, хотя не знают *логоса*», но здесь, возможно, более удачным переводом будет «должное основание», как в (4) выше. Подобным же образом в «Государстве» Платона (500C), философ, изучая Вселенную, созерцает то, что упорядочено и согласно *логосу*, и у нас снова возникает искушение предположить, что это слово означает естественный закон; но Джоветт и Корнфорд, несомненно, правы, переводя это, соответственно, как «согласно разуму» и «где управляет разум».

¹ Пер. М. Гаспарова.

(9) Разум. Это значение тесно связано со значениями (3) и (4) и регулярно встречается у писателей IV в., с точки зрения которых человек отличается от других животных наличием *логоса*. Мы находим это также в упомянутом выше пассаже из «Государства». Однако найти в V в. похожий пример нелегко, если только некоторые приписываемые Эпихарму стихи не написаны в этом веке¹. Возможно также, что к этому значению вплотную подошел Демокрит во фр. 53, цитированном в предыдущем параграфе. (Сам Гераклит, конечно, исключен из этого обзора.)

(10) Другое значение, распространенное в IV в., но которое трудно точно указать в V в., — это определение, или формула, выражающая сущность чего-либо. Это значение регулярно встречается у Аристотеля и, конечно, является лишь уточнением более раннего употребления: изложить или описать что-либо — близко к тому, чтобы дать ему определение. Здесь как всегда важно отметить, что, какое бы значение ни было самым главным, когда употребляется слово, отголоски других значений будут сохраняться и влиять на сознание автора. Например, *logos*, как мы уже видели, может означать «основание, причину», и для Платона и Аристотеля *logos* (определение) чего-либо не полон, если не включает в себя причину своего собственного существования.

(11) *Logos* — одно из самых распространенных слов в греческом языке, поэтому не удивительно, что иногда мы встречаем его в таких контекстах, где невозможно подыскать точное соответствие. Так, у Геродота мы читаем (I, 141, 4): «Остальные ионяне *единодушно* (по общему *логосу*) решили послать вестников...» (согласились послать); (III, 119, 1): «Дарий же, опасаясь, не совершен ли этот поступок с общего *согласия* всех шестерых...» (совместно или по сговору); (VIII, 68): «...они... *считаются* твоими союзниками...»

¹ Эпихарм, фр. 57 DK. — Афиней приписывает их некому Хрисогону-флейтисту, как утверждает, современнику Алкивиада (см. DK, I, S. 194). Дильс описывает эти стихи как «слабую поэзию, в которой ощущается влияние гераклитовских и пифагорейских идей». В лучшем случае, они написаны в конце V в.

Этим обзором мы попытались показать то, что неизбежно затемняют словарные статьи, а именно что слово и мысль неразделимы, и понятия, которые древние греки выражали с помощью одного и того же слова, были связаны в их умах сильнее, чем у людей, не обладающих словом столь же широкой применимости. Читая греческий текст, трудно, а иногда и ошибочно жестко разграничивать эти понятия. Равно не всегда легко точно понять, что именно имел в виду писатель.

Книга Гераклита начинается следующим образом¹:

Хотя этот вот Логос [то есть тот, который я буду описывать] существует (или является подлинным) вечно,² люди неспособны понять его ни прежде, чем услышат его, ни услышав однажды. Ибо, хотя все совершается по этому Логосу, люди оказываются как будто незнающими всякий раз, когда они сталкиваются с такими словами и вещами, какие я излагаю, разделяя каждую вещь согласно ее природе и говоря, какова она. Остальные же люди (сами) не

¹ ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συυγράμματος (Аристотель. Риторика, 1407b16). Секст Эмпирик (Против математиков, VII, 132) говорит ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως... Это слова Гераклита, которые представляют собой введение в его предмет.

² С тех пор как Аристотель (loc. cit., 1407 сл.) отметил двусмысленность αἰεὶ, но не разрешил ее, ученые спорили, относится оно к ἐόντος (как считал Ипполит) или к ἀξύνετοι. Главных участников спора перечисляет Керк (HCF, 34). К тем, кто предпочитает ἐόντος, следует добавить Риттера и Преллера (Hist. Gr. Phil. 32a) и Корнфорда (Princ. Sap. 113). Сам Керк склоняется в пользу ἀξύνετοι. Этот спор неразрешим с помощью аргументов. От себя же могу лишь сказать, что нахожу неестественным и невозможным отделять αἰεὶ от ἐόντος. Это различие не столь существенно, поскольку Керк пишет, что ἐόντος αἰεὶ «определенно выражает нечто, что Гераклит считал истинным; это следует отвергнуть только на том основании, что αἰεὶ относится к ἀξύνετοι» (p. 35). Также возможно истолковать τοῦδε и ἐόντος как сказуемое, а всю фразу как *genitivus absolutus*: «Логос, будучи таким, каким я его описываю».

знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне¹.

Фр. 50 добавляет: «Не мне, но Логосу внимая, мудро признать², что все — едино»³. Эти два фрагмента говорят нам, что Логос — это (а) нечто, что мы слышим (в самом обыденном смысле), (б) то, что направляет все события, своего рода всеобщий закон становления⁴, (в) нечто, существующее независимо от того, кто выражает его с помощью слов.

Фр. 2 ведет нас немного дальше. «Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но, хотя Логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание»⁵. Во фр. 114 развивается идея «всеобщего»⁶: «Тем, кто желает говорить умно⁷, должно

¹ Корнфорд (Princ. Sap. 113), безусловно, прав, когда находит здесь и в других местах у Гераклита аллюзии на язык мистерий. Ср. с ἀζύνετοι следующее место у Теона Смирнского (р. 14 Hiller): лишены права на мистическое откровение те, чьи руки нечисты и кто τὴν φωνὴν ἀζύνετοι. Это подробно раскрывается у Исократ в «Панегирике», 157: в Элевсине Евмолпиды и Керики исключают убийц и βάρβαροι (отражено у Гераклита, фр. 107: βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων). ἀλειρος (особенно в связи с λόγος) вызывает в памяти вариант ритуального запрета в «Лягушках» Аристофана (355): ὅστις ἀλειρος τοῦτωνδε λόγων. Ср. также ссылку на кикеон во фр. 125 (см. ниже, с. 731).

² ὁμολογεῖν, привести свой собственный λόγος в соответствие.

³ Пер. М. Дынника.

⁴ Здесь я пропускаю фр. 72, который говорит о λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοιοῦντι, потому что Бёрнет отвергает эти слова как добавленные Марком Аврелием, который цитирует данный фрагмент. Керк (HCF, 44) также описывает этот фрагмент как «подлинную цитату, дополненную комментариями самого Марка». Сам я, однако, принимая во внимание фр. 1 и 64, не вижу причин считать его стоической парафразой.

⁵ Пер. М. Дынника.

⁶ Который мог располагаться в гераклитовском тексте между фр. 1 и 2 (Kirk. HCF, 48f.).

⁷ Игра слов ξὺν νόῳ... ξυνῶ указывает на то, в чем именно следует искать общие черты со здравым мышлением (т. е. Ло-

укрепить себя этим для всех общим, как город, законом и много крепче. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх»¹.

Поскольку Логос «общий», добродетель состоит в том, чтобы уловить «общее», а недостаток — в том, чтобы претендовать на мудрость, присущую лишь самому себе. Парадоксально, но Гераклит претендует на то, что является единственным, или практически единственным, кто постиг этот общий Логос. Но вина в этом других, ибо истина открыта для всех, но, как утверждает Гераклит во фр. 72: «С тем, с чем они имеют наиболее постоянное общение, — они расходятся» (ср. также фр. 34, выше, на с. 674).

Логос общ для всех, и общим здесь является разум, или способность проникать в суть вещей. Это явствует из фр. 114 (с его игрой слов ξὺν νόφ... ζυνῶ)². Таким

госом). Без сомнения, эта связь присутствовала в уме Гераклита и тогда, когда он употреблял глагол ζυιέναι, как во фр. 51. Во многих местах мы замечаем, что Гераклит все еще находился на той стадии мышления, когда словесному сходству, по видимому, придавалось большее значение, чем сейчас. Ср.: Kirk. HCF, 198. Снелль (Hermes, 1926, 368, Anm. 2) приводит параллель из Эхила: Агамемнон, 1081 (Аполлон-Разрушитель), 689 (Елена-ἑλέναυς); Семеро против Фив, 405 и 829 (δρθόν или ἐτήτυμον имени).

Клеанф вспоминает этот фрагмент в своем гимне Зевсу, 20 сл.:

οὐτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

Керк (HCF, 49f.) цитирует и другие стоические подражания. (Принимая во внимание методы некоторых современных ученых, им можно быть признательным за то, что они не пытаются развернуть эту зависимость в обратную сторону.)

¹ Пер. М. Дынника.

² Νοῦς и νοεῖν (хотя νοεῖν часто встречается у Гомера, его едва ли можно перевести как-то иначе, чем «видеть»: Илиада,



образом, Логос дополнительно включает в себя такой аспект, как мышление, или рефлексия¹.

III, 21, 30; V, 590, 669, 711 и т. д.) подразумевает способность не только восприятия при помощи чувств, но и осознания личности или значения воспринимаемого. О раннем употреблении этих слов см.: *Von Fritz K.* CP, 38 (1943), 40 и 41 (1945–46). Рассмотрим один пример. В «Илиаде» (III) Афродита явилась Елене под видом старухи из ее свиты. Вскоре, однако, Елена осознала, что за обманчивой внешностью скрывается богиня. Это передается с помощью глагола ἐνόησε (ст. 396). Так же и Эпихарм писал (фр. 12 DK): «Разум (*nous*) видит, разум слышит, прочее глухо и слепо», т. е. чувства сами по себе, без сверхчувственной способности толковать их послание, не говорят нам ничего. Как правильно замечает сам Гераклит (фр. 40), можно нахвататься множества фактов, но не обладать умом (*nous*), чтобы осознать их смысл. Фр. 34 даже ближе к Эпихарму.

«Общее» вновь уравнивается с правильным мышлением во фр. 113: ξυνόν ἐστὶ πάντι τὸ φρονέειν. Однако Керк полагает (HCF, 56), что эти слова всего лишь в сокращенной форме и неточно передают общий смысл фр. 2. Я не нахожу его возражения убедительными.

¹ Керк пишет (с. 63), что «всеобщий Разум, частью которого являются и люди», — это стоическое истолкование Логоса, и что «в нем нет ничего, что соответствовало бы пониманию Гераклитом своего λόγος». Керк считает, что у Гераклита он обозначает реальное состояние вещей, общее для всех вещей и всех людей, но без эпистемологического подтекста. Несомненно, стоики развили концепцию Логоса как Разума и ставили на нее особое ударение, но Керк, как представляется, заходит слишком далеко. Невозможно, чтобы Гераклит, при всей его оригинальности, так жестко отделял значение слова λόγος, принятое в его собственной системе, от значений того же слова, широко распространенных в его время, тем более, что он не был логиком, но, снова процитируем Керка (с. 396): «следовал, как показывает его язык, традиции поэтического мышления». Я сомневаюсь, можно ли вообще примирить это утверждение со словами самого Керка на с. 396, что «для Гераклита не существовало четкого видового различия между Логосом, содержащимся в уме человека, и Логосом, действующим в природе». В любом случае, я бы сказал: мы находим свидетельства, что для Гераклита Логос не только «содержался в уме человека», но и включал в себя активную способность ума к постижению.



Мы уже отмечали намеренно неясный стиль Гераклита и бессвязную и причудливую манеру, в которой он выражал свои идеи. Чтобы вывести из его утверждений последовательное мировоззрение, или систему мысли, мы не можем обойтись без связующих звеньев, которые отсутствуют во фрагментах, и в этом смысле неизбежно носят предположительный характер. Более того, любое связное изложение настолько чуждо стилю самого Гераклита, что не может не менять качество его основной идеи. Тем не менее мне, как и многим другим, представляется, что многие его фрагменты сочетаются друг с другом таким образом, который трудно ожидать в первую очередь, так что то, что кажется разрозненными метафорическими изречениями, на самом деле суть интегральные части единой концепции вселенной и человека как ее части. То обстоятельство, что об этом мировоззрении было высказано и продолжает высказываться столько различных мнений, безусловно, обескураживает, но все, что мы можем сделать, — это представить свое собственное.

Некоторые досократические системы настолько кажутся продуктом одной-единственной центральной идеи, что бывает трудно описывать их в рамках непрерывного изложения. Они подобны кругам, о которых Гераклит говорит, что у них «общие начало и конец» (фр. 103), а Порфирий перефразирует это так: «Любая мыслимая точка есть и начало и конец»¹. Можно разорвать их в какой-то одной точке и, двигаясь от нее, надеяться в конце концов увидеть завершение системы. Найти наилучшую отправную точку, наиболее четкую последовательность, чтобы в ее рамках представить эти части как единое целое, нелегко, но мы должны рискнуть и попытаться.

¹ Эта особенность была даже отмечена, по крайней мере, одним из самих досократиков. Парменид писал (фр. 5): «Для меня равнозначно то, откуда начать, ибо я приду туда снова» (пер. А. Лебедева).

Во фр. 1 Гераклит осуждает людей за то, что они во время бодрствования ведут себя так, будто спят. Если мы признаем подлинность¹ фр. 73, то он говорил еще: «Не следует действовать и говорить подобно спящим...» На первый взгляд мы не замечаем четкой логической связи между этой критикой и предписанием во фр. 2 «следовать всеобщему». Призыв *пробудиться* и быть внимательными вполне обычен и, как правило, не дает информации о доктрине, к которой требуется наше внимание. Однако здесь он составляет часть самой доктрины. На связь между ними указывает пассаж из Плутарха: «Гераклит говорит: „Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный“»². Теперь мы должны проследить цепочку мыслей Гераклита, которая объяснит его концепцию сна и бодрствования и их связь с принципами, посредством которых управляется мир. Это также позволит выявить нечто важное для понимания его места в истории греческой мысли. До Гераклита греческие мыслители объединяли материальный и духовный миры без особого беспокойства на этот счет. Позже они стали ясно отделяться один от другого. Неясность Гераклита во многом вызвана тем, что более утонченное мышление, по сути, вывело его на ступень, когда материя и дух, или в равной степени, конкретное и абстрактное, должны были мыслиться как нечто раздельное, но он был еще слишком стеснен предшествующей мыслью, чтобы сознательно разделить их. Прежде чем философия смогла достичь этого, она должна была пережить интеллектуальную встряску, полученную ею

¹ Керк считает более вероятным, что это только пересказ Марком Аврелием окончания фр. 1.

² «О суеверии», 166С (Гераклит, фр. 89), пер. А. Лебедева. Керк отвергает этот фрагмент как соединение фрагментов 1 и 2, но Властос (AJP, 1955, 344–347) энергично отстаивает его подлинность.

от Парменида. Как отмечает Керк (HCF, 53), Гераклит был бы неспособен дать определение какому-либо иному виду «бытия», кроме телесного. Не стоит забывать, насколько его концепции оставались близки к конкретному, материальному миру, и истолковывать их в слишком абстрактном духе.

Мы уже знакомы со свидетельством, что Логос представляет собой и мысль человека, и управляющее начало Вселенной¹. Фактически здесь Гераклит ближе всего подошел к *arche* своих предшественников², которая обычно объединяла в себе оба эти свойства. Это справедливо по отношению к пифагорейской мысли и проявилось еще более простым, наглядным образом в Воздухе Анаксимена, который был в одно и то же время божественной и живой субстанцией Вселенной и элементом души и ума в нас. У Логоса Гераклита также было материальное воплощение.

Будучи универсальным и всепроникающим, этот Логос — закон, посредством которого управляется мир и который может быть постигнут в умах людей, — несомненно, является общим для всех. Когда Гераклит подчеркивает, что мы должны твердо держаться общего,

¹ Керк не соглашается по первому пункту. Его описание второго аспекта Логоса заслуживает того, чтобы его процитировать (HCF, 39): «„Упорядоченный способ, которым (как открыл Гераклит) действует все сущее“; „план“ (в нетелеологическом смысле); „правило“ даже „закон“ (как в „законах силы“ — вот возможные резюме. „Принцип“ — это слишком расплывчато; я предлагаю переводить *λόγος* во фр. 1, 2, 50 менее туманной, хотя и более громоздкой фразой „формула вещей“. Эта формула подразумевает идею меры».

² Ср.: *Gigon*. *Unters. zu H.*, 3f. — Жигон указывает на контраст во фр. 1 между Логосом как *бытием* (*εἶναι*) и миром *становления* (*γυνομένων*), который следует его образцу. Керк (с. 41) сомневается, что Гераклит сознательно противопоставлял *εἶναι* и *γίνεσθαι*, но в его эпоху это было возможно. Ср.: *Симонид*, 4, стр. 1 и 6 *Diehl*, с комментариями Г. Д. Вердама (*Mnemos.* 1928, 299–310) и Л. Вудбери (*TAPA*, 1953, 153–163).

то имеет в виду эту частично материальную, частично духовную силу, которая отвечает за разумный порядок. На языке досократовской мысли она «управляет» всеми вещами, или «ведет» их (как ведут корабль). Этот образ из навигации используется во фр. 64: «Всем управляет перун» (то есть огненное оружие Зевса, высшего бога, естественно, обозначающее силу, которая управляет Вселенной), а также во фр. 41. К сожалению, текст и значение последнего фрагмента служит предметом горячих дискуссий, но Властос убедительно возражает Керку и другим, защищая следующий перевод: «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего»¹. Перевод, который предпочитает Керк, выглядит так: «...быть искусным в правильном суждении, как все управляется при помощи всего». «Управление» не подвергается сомнению, как говорит Керк (с. 390), оно напоминает нам фр. 64 и «должно быть чем-то, подобным огню, который „всем управляет“... *Весь ход каждой отдельной вещи — это результат „управления“, то есть действия, либо зависящего от ума, либо, по меньшей мере, похожего на то, которое бы помыслил ум*»².

Божественная сила, которая вносит во Вселенную разумный порядок и является в то же самое время фи-

¹ Пер. М. Дынника. Во фр. 64 употреблен глагол *οἰαμίξειν*, во фр. 41 — *κυβεῖν*. По поводу последнего см. выше, с. 199. Платон (Филеб, 28D) говорит о *οἱ πρόσθεν ἡμῶν*, которые утверждали, что *τὰ σύμπαντα... νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν διακυβεῖν*.

Чтения и перевод фр. 41 см.: Kirk. HCF, 386–390 и Vlastos. AJP, 1955, 352f. Толкование Керком *γνώμην* как внутреннего аккузатива после *ἐπίστασθαι* вместо прямого дополнения (в чем он следует Гейделю, Райнхардту и Жигону) основано на убеждении, которое он разделяет с Гейделем, что уравнивать *γνώμην* с Логосом и делать его независимым руководящим началом — это стоическая идея.

² Это, похоже, возвращает многое из того, что отбрасывает Керк, отказываясь уравнивать *γνώμην* с Логосом и признать его божественным началом.

зической, материальной сущностью, — это именно то, что следует ожидать от общего интеллектуального климата начала V в. Следовательно, мы оказываемся сопричастны ей через физическое посредство, которое включает дыхание и каналы (λόγοι) органов чувств. У Гераклита нет полного отвержения чувственного восприятия, как у Парменида, с точки зрения которого уму лучше вообще пренебрегать чувствами. Для Гераклита чувства лишь «плохие свидетели» для тех, чьим душам не хватает пронизательности, чтобы понять послание, которое чувства несут (фр. 107), — хотя к таким людям Гераклит, несомненно, относил подавляющее большинство человечества. Он заходит так далеко, что утверждает (фр. 55): «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить», и судит об относительной ценности непосредственного опыта и слухов, утверждая (фр. 101a): «Глаза — более точные свидетели, чем уши». Хотя к тем, кто лишь собирает сведения, не обладая разумом (*nous*), чтобы сделать на их основе правильные выводы, Гераклит не испытывает ничего, кроме презрения, он понимает, что точное восприятие явлений — необходимое предварительное условие для того, чтобы раскрыть Логос, который лежит в их основе и объясняет их (ср.: Керк. HCF, 61).

Чувства, таким образом, служат людям основными каналами общения с Логосом вовне. Здесь мы должны дополнить подлинные фрагменты Гераклита описанием его доктрины у Секста Эмпирика, общий смысл которого не вызывает подозрения, хотя он и выражен с помощью поздней, в частности, стоической терминологии¹.

¹ Секст Эмпирик. Против математиков, VII, 126 сл., DK 22 A 16. — Керк соглашается, что эти идеи действительно гераклитовские, по крайней мере настолько, насколько «для Гераклита действительность души зависела от ее контакта с внешним миром и с материальным Логосом, возможно, посредством дыхания, как говорит нам Секст» (HCF, 341).

Секст описывает «общий и божественный разум (Логос), благодаря причастности которому мы становимся разумными». Этот Логос и служит для Гераклита критерием истины, «поэтому», добавляет Секст, перефразируя фр. 1 и 2, которые он цитирует немного позже, «то, что является всем сообща, достоверно, поскольку оно постигается общим и божественным разумом, а то, что воспринимается кем-то одним, недостоверно...»¹

Чувства — это каналы, через которые мы, как и посредством дыхания, впитываем в себя Логос в буквальном, физическом смысле. Чувства сравниваются с окнами, через которые «заключенный в нас ум (*пous*)», когда мы бодрствуем, высовывается наружу и, вступая в контакт с тем, что окружает его, «приобретает рациональную способность». Однако во сне эти чувственные каналы (*αισθητικοί πόροι*) закрыты, и потому ум «обосабливается и лишается сращенности с объемлющим» (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύιας*). Поскольку мы все еще живы, это обособление не полно. Остается дыхание как единственное средство сообщения с внешним источником жизни, «как бы в виде некоего корня», говорит Секст. Мы все еще принимаем некоторое участие в деятельности космоса. Вот почему, возможно, «Гераклит называет» (как сообщает Марк Аврелий²) «действующими и содействующими участниками происходящего в космосе» даже спящих. Дыхания, по видимому, достаточно, чтобы поддерживать жизнь, но не здравый рассудок, и когда ум таким образом оказывается оторван от внешнего мира, то теряет свою способность запоминать. Затем Секст, чтобы подкрепить свое изложение, цитирует фр. 2 и последнее предложение фр. 1.

¹ Пер. А. Лебедева.

² VI, 42, цитируется ДК как фр. 75, но едва ли это дословная выдержка из Гераклита. (ДК затемняют смысл, опуская *καί* перед *τοῦς καθεύδοντας*.)



Во сне каждый из нас удаляется в свой частный мир. Наши сны не являются общими, в отличие от общего опыта в бодрствующем состоянии. И сны не реальны. Таким образом, для Гераклита оказываются сущностно связаны три идеи: (а) жизни, в которой мы обладали бы своей собственной, личной мудростью; (б) обмана; (в) сна и сновидений. Удалиться в свой собственный мир означает лишить разумное начало пищи, изолировав его от всеобщего и истинного Логоса, которым оно должно питаться¹. Большинство, которое поступает так, так же соотносится с человеком, способным постичь общий Логос, как спящие с бодрствующим. Отсюда призыв следовать Общему, держаться его изо всех сил.

Если это истолкование верно, то, по-видимому, означает, что Гераклит уже смутно осознавал² истину, которую позже ясно сформулировал Протагор: каждый человек — судья собственным ощущениям, ибо они принадлежат исключительно ему и не одинаковы у любых двух людей. Общий мир истины существует (в этом Гераклит отличается от Протагора), но он достижим, только когда мы выходим за пределы индивиду-

¹ Слово *τρέφονται* во фр. 114 (*τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώποι νόμο ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ*), возможно, не было для Гераклита чистой метафорой. См.: Kirk. HCF, 53f. и 69: «„Божественный закон“, который подобен Логосу, описывается в материальных терминах, которые, возможно, объясняются не только персонификацией».

Корнфорд отмечал, что точка зрения на сон Гераклита противоречит другому расхожему представлению, а именно что во сне душа более открыта божественным влияниям, и потому во снах ей могут быть явлены пророческие откровения (Princ. Sap. 150, ссылка на Пиндара, фр. 131 и Аристотеля, фр. 10 Rose, p. 84 Ross).

² Я не хочу отрицать следующие слова Керка (с. 74 его книги): «Во фрагментах нет ни малейшего указания, что Гераклит делал какие-либо эпистемологические выводы из этой точки зрения — ибо для него такие факты представляли интерес только потому, что они показывали, что противоположности, по существу, не различны, как они кажутся».

альных и несвязанных ощущений и делаем из них выводы путем размышления или, скорее, даже интуиции. Поэтому понятно, что в одном настроении Гераклит может прославлять чувства (поскольку в нашем телесном состоянии они суть каналы, через которые мы в первую очередь и самым простым способом входим в контакт с Логосом), а в другом, будто противореча сам себе, подчеркивает их ограниченность или даже ругает их. В таком контексте размышлений он вполне мог сказать, что «зрение лжет» (фр. 46; Керк на с. 281 подвергает его сомнению как невероятное для Гераклита утверждение). В конце концов, зрение и слух *сами по себе* явно доступны «многим, которых он столь безжалостно бичует за их нежелание понять истину (см. примеры выше, на с. 674).

Физический аспект этих — как мы можем назвать их — психических процессов рассматривается даже более подробно, и для ясности, возможно, стоит продолжить эту тему, рискуя затронуть на этом этапе проблемы, подробное обсуждение которых будет уместно позже. Доксографы называют первоначалом Гераклита огонь. Они говорят об этом так, как если бы он был *arche* и *physis* вещей в милетском смысле. Например, Феофраст (*Simpl. In Phys.*, 23. 33, DK A 5) утверждает: «Гиппас из Метапонта и Гераклит Эфесский полагали... началом огонь, и из огня порождают все вещи сгущением и разрежением, и снова разлагают в огонь, признавая его единым материальным субстратом (*physis*). „Все вещи — возмещение огня“, говорит Гераклит»¹ (ср. фр. 90). Сам Аристотель (Метафизика, 984a7) ставит огонь Гераклита как его «первопричину» в один ряд с водой Фалеса, воздухом Анаксимена и Диогена Аполлонийского и четырьмя первичными элементами Эмпедокла. Платон (Кратил, 413В–С) также, по-видимому, ясно говорит о первичности огня у Гераклита. Мы еще

¹ Пер. А. Лебедева.

обсудим, насколько правильно эти писатели истолковывали роль огня у Гераклита, но по поводу первичности огня сомнения не может быть, и Гераклит сам говорил, что весь миропорядок представляет собой вечно живой огонь (фр. 30; см. ниже, с. 739). В таком случае не будет ошибкой отождествить его с Логосом и согласиться со стойками и Ипполитом, когда они утверждали, что огонь Гераклита «разумен и является причиной управления всем»¹. Это, несомненно, есть то, что, согласно Сексту, «охватывает нас и является разумным и мыслящим» (Против математиков, VII, 127).

Материальный аспект Логоса — это огонь. Из этого следует, что божественный разум в своем самом чистом состоянии горяч и сух. Однако «огонь» — не просто символ чего-то абстрактного; он представляет для Гераклита высочайшую и чистейшую форму материи, носителя души и ума или, скорее, сами душу и ум, которые у более современных мыслителей будут отделяться от какой бы то ни было материи. Поэтому его следует представлять не как видимое пламя или сияние, а, скорее, как своего рода невидимое испарение, которое упоминает Филопон, комментируя Аристотеля (О душе, 405a25): «Под „огнем“ он понимает не пламя: огонь — это название, которое он дает сухому испарению, из которого также состоит душа»². Таким

¹ λέγει δὲ καὶ φρόνιμον εἶναι τοῦτο τὸ πῦρ, καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον (Ипполит, IX, 10; см. также фр. 64 DK). Здесь используется стоический язык, но смысл — гераклитовский. Это признает и Керк (HCF, 351ff., и на с. 396: «Неизменный огонь — это самый активный вид материи, и в своей чистейшей форме, как эфир (насколько мы можем предполагать), он обладает способностью управлять, он является воплощением Логоса... и он мудр»).

² «Recte hunc locum explicat Philoponus» (Ritter et Preller. Hist. Ph. Gr. 38b). Противоположную точку зрения см.: Kirk. HCF, 275, п. 1. Я не могу согласиться с Жигоном, что неправильно отождествлять Логос с огнем. Он пишет (Unters. zu H., 59f.): «Хотя Гераклит учил, что душа состоит из самой сухой субстанции, отсюда вовсе не следует, что она огненная, да и вообще, чувственно-банальное

образом, если Гераклит последователен, глупость и смерть должны быть связаны с холодом и влажностью. Так оно и есть. «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (фр. 118). Это объясняет, среди прочего, эффекты опьянения: «Невозмужалый отрок ведет опьяневшего мужа, который шатается и не замечает, куда идет, ибо душа его влажна» (фр. 117)¹. Сама смерть — это превращение души в воду (фр. 36). Не будет слишком поспешным предположить, хотя ни один фрагмент прямо не говорит это, что сон, подобно опьянению, является промежуточным состоянием, в котором влажные испарения временно получают власть над душой, а пробуждаясь, душа возвращается в более сухое и теплое состояние². Поскольку телесные наслаждения ведут к увеличению влаги, то есть к ослаблению души, можно понять, почему Гераклит говорит (фр. 110): «Не к добру людям исполнение их желаний»; ибо, к несчастью, «душам удовольствие стать влагою» (фр. 77)³. Та же самая мысль, несомненно, стоит за одним из самых поразительных изречений Гераклита (фр. 85; это изречение известно Аристотелю, см.: Евдемова этика, 1223b22):

существо ψυχή не могла приравняться к праогню». Это совсем не-гераклитовский язык. Жигон также считает, что отождествлять Логос с огнем — неправильно (с. 60): «Это следует предпочтениям Стои». Разве не очевидно, что в этом, как и в некоторых других отношениях Стоя следовала Гераклиту? Дальнейшее утверждение Жигона (с. 110), что «сухость свойство не огня, а воздуха», просто ошибочно.

¹ Пер. М. Дынника. — Задавал ли себе Гераклит вопрос, почему человек не может опьянеть от воды, мы никогда не узнаем.

² «Сон обычно объясняли уменьшением органического тепла», — пишет Властос (AJP, 1955, 365 со ссылками в примечании). Неясный фр. 26, по-видимому, говорит о тесной связи между сном и смертью.

³ Многое в этом фрагменте крайне неясно, но это утверждение, по крайней мере, кажется определенным. Как говорит Жигон (Unters. zu H., 109), маловероятно, чтобы столь нестандартная фраза была подделкой.

«Трудно бороться с сердцем: всякое желание оно покупает ценою души».

Все подвержено непрерывному и циклическому изменению, и душа, вполне естественно, играет свою роль во взаимном преобразовании элементов. «Душам смерть — воды рождение, воде смерть — земли рождение, из земли вода рождается, из воды — душа»¹ (фр. 36). Заменяя «душами» ожидавшийся «огонь», Гераклит подчеркивал сущностное единство обоих. Поскольку каждый элемент живет за счет смерти другого, или, как можно выразиться, пожирает другого, совершенно естественно, что души, хотя их собственная природа горяча и суха, живут за счет влаги. Прочитывая то, что все считают подлинным фрагментом Гераклита, Клеанф² сразу же утверждает: Гераклит считал, что «души испаряются из влаги» (фр. 12). Множественное число, вероятно, можно вслед за Жигоном объяснить тем, что Гераклит, подобно Фалесу, имел в виду различные жидкости — не только воду, но и кровь и другие «жидкости» организма. Точно так же некоторые «гераклитовцы», как утверждается, учили, что Солнце (которое в космологической системе самого Гераклита играло весьма специфическую роль) «выпаривается из моря» ([Аристотель] Проблемы, 934b35). Солнце вытягивает влагу и питается ей, но, будучи горячим телом, преобразует ее в жар. Эта теория основана на элементарном наблюдении за феноменом испарения. Живое, бодрствующее животное делает то же самое. Эти поздние утверждения о взглядах Гераклита (за полную точность которых, возможно, нельзя поручиться) суть только частичные приложения общего закона, изложенного во фр. 36, а также во фр. 31 (см. ниже, с. 753); и благодаря равнозначности душ и огня анало-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Скорее Клеанф, чем Зенон, как предполагал Керк (НСФ, 367).

гичный образ действий Солнца и животных естествен и неизбежен.

Позже нам придется еще многое сказать о душе, но настоящий экскурс в психологию предназначен для того, чтобы способствовать пониманию сложности концепции Логоса у Гераклита. Если суммировать его, то Логос — первая из непреходящих истин, которым Гераклит дает словесное выражение, но которые независимы от него (фр. 1, 50). Далее, Логос — это субъект этой истины, Единое, которое есть все (фр. 50). Это Единое одновременно представляет собой божественное, разумное начало, которое окружает нас и придает космосу его упорядоченность, и пребывает внутри нас — именно ему мы обязаны тем разумом, которым обладаем*. В нас оно смешано с низшими элементами и потому с глупостью. В то же время это начало есть огонь, горячий и сухой, а внутри нас его портит столкновение с сыростью и холодом. Остаются следующие вопросы (тесно связанные между собой), которые должны быть рассмотрены в должный черед: (а) каково содержание Логоса, рассматриваемого как истинное объяснение меняющегося мира? что есть принцип, в согласии с которым, как утверждает Гераклит, происходит становление всего? (б) в каком смысле для Гераклита «все вещи едины»? что связывает их воедино — не то ли, что все они, как у милетцев, созданы из одной и той же материальной субстанции, которая остается постоянной основой их существования? (в) какова в точности роль огня в жизни космоса?

Х. ТРИ ОСНОВОПОЛАГАЮЩИХ УТВЕРЖДЕНИЯ

Помимо Логоса, и в тесной связи с ним, основы Гераклитовой концепции мироздания, как мы увидим, содержатся в трех общих утверждениях. Для удобства изложения мы должны рассмотреть их по одному, но ни одно из них нельзя полностью понять без других — в самом деле, они лишь разные способы объяснения одной и той же истины. Вот эти утверждения: (а) гармония — всегда плод противоположностей, поэтому основным фактом природного мира является вражда; (б) все находится в непрерывном движении и изменении; (в) мир есть живой и бессмертный огонь. Рассмотрев эти утверждения, мы сможем с большим пониманием вернуться к Логосу как закону становления и осознать ограничения, которые он накладывает на непрерывные войну и изменение во Вселенной.

1. ГАРМОНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Значение слова *harmonia* уже обсуждалось в связи с пифагорейцами (см. выше, с. 391). Мы можем предположить, что и использование этого слова в музыке, и его более широкое значение как прилаживания и создания сложного целого согласно рациональным принципам и в должном соотношении (которое является одним из значений слова *logos*), были знакомы Гераклиту. Мы сами используем слово «гармония» в немзыкальном смысле, например, когда говорим о жизни в гармонии или о гармоническом воздействии в архитектуре, живописи и других сферах. Однако может

оказаться неразумным обозначать этим словом *harmonia* в гераклитовском контексте, даже после объяснения греческого слова, потому что наша «гармония» несет в себе психологические оттенки, смещенные в сторону пифагореизма¹. Поскольку *harmonia* Гераклита прямо противоположна пифагорейской, это неизбежно поведет нас в неверном направлении.

Ряд высказываний Гераклита иллюстрируют его новое истолкование «гармонии противоположностей», но, возможно, лучшей отправной точкой послужит сравнение двух пассажей у Платона. В «Пире» врач Эриксимах, когда приходит его очередь воспеть хвалу Эроту, высказывает распространенный в то время взгляд на свое искусство как на примирение противоположностей в теле. Хороший практикующий врач, говорит он, должен уметь «установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь. Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и тому подобное. Благодаря своему уменью внушать этим враждебным началам любовь и согласие наш предок Асклепий, как утверждают присутствующие здесь поэты — а я им верю, — и положил начало нашему искусству» (186D)².

Эта идея здоровья как гармонии физических противоположностей была свойственна западной медицинской школе, ей учили Алкмеон, согражданин Пифагора, и, по меньшей мере, некоторые из пифагорейцев (см. выше, с. 526–529). То, что Эриксимах усвоил эти взгляды от пифагорейцев, подтверждается разверну-

¹ Пифагореизм оказал большее влияние на нашу мысль, чем мы обычно осознаем. Использование музыкального понятия в психологической сфере видно, например, в следующей строке из «Венецианского купца»: «Гармония подобная живет. В бессмертных душах...», которая находится определенно в пифагорейском контексте.

² Пер. С. Апта.

тым примером из сферы музыки, который он приводит в следующих нескольких предложениях. Он продолжает:

Что касается музыки, то каждому мало-мальски наблюдательному человеку ясно, что с нею дело обстоит точно так же, и именно это, вероятно, хочет сказать Гераклит, хотя мысль его выражена не лучшим образом. Он говорит, что единое, «расходясь, само с собою сходится», примером чего служит гармония лука и лиры. Однако очень нелепо утверждать, что гармония — это раздвоение или что она возникает из различных начал. Вероятно, мудрец просто хочет сказать, что гармония возникает из звуков, которые сначала различались по высоте, а потом благодаря музыкальному искусству друг к другу приладились¹.

Было бы странно, если бы Гераклит после всех оскорблений, высказанных им в адрес Пифагора, из всех сил пытался доказать, что согласен с ним, только не может это должным образом выразить. На самом деле, его взгляд полностью противоречил пифагорейскому, и здесь мы встречаем особенно поучительный пример того, что постоянно происходит с Гераклитом: острое его учения удалено, и оно притуплено до сходства с чьим-то другим. Платон высмеивает здесь врача, изображенного напыщенным и не очень умным человеком, и вкладывает в его уста неправильное изложение чужих идей. В другом месте Платон показывает, что прекрасно знает, что имел в виду Гераклит, собственно говоря, он был, возможно, первым, кто оценил смелость Гераклитовой мысли. Сказать, что гармония произошла из дисгармонии в хронологической последовательности и представляет собой примирение ранее враждебных элементов, означало утверждать ровно то, что Гераклит отрицал. Платон ясно показывает это в «Софисте» (242D). Главный рассказчик говорит о спо-

¹ Пер. С. Апта.

ре между теми, кто считает, что мир есть многое, и теми, кто полагает, что мир один. Он продолжает:

Позднее некоторые ионийские и сицилийские музы сообразили, что всего безопаснее объединить то и другое и заявить, что бытие и множественно и едино и что оно держится враждою и дружбою. «Расходящееся всегда сходится», — говорят более строгие из муз [то есть ионийцы, под которыми Платон имеет в виду Гераклита]; более же уступчивые [то есть сицилийцы, которых представляет Эмпедокл] всегда допускали, что все бывает поочередно то единым и любимым Афродитою, то множественным и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора¹.

Эмпедокл, который следовал италийской традиции, находившейся под влиянием Пифагора, учил о сменяющих друг друга состояниях гармонии и вражды, единства и множественности. (Это полностью подтверждается дошедшими до нас фрагментами его поэм.) Гераклит с его «более строгой музой» утверждал, что любая гармония между противоположными элементами всегда неизбежно подразумевает напряженность, или раздор между противоположностями, из которых она составлена. Эта напряженность неустраима. Мир и война не сменяют друг друга по порядку: в мире всегда существуют и мир, и война. Прекращение борьбы означало бы распад космоса. То, что Платон сумел ухватить этот ключевой момент, ускользавший от столь многих будущих толкователей Гераклита, служит блестящим доказательством его проницательности и позволяет доверять всему, что он говорит об этом сложном мыслителе².

Смелость Гераклита оказалась чрезмерной даже для Аристотеля, необычайная способность которого

¹ Пер. С. Ананьина.

² Своим глубоким почтением к свидетельству Платона настоящее изложение отличается от такового Керка.

к ясному логическому мышлению сама по себе оказалась препятствием для понимания им истины, выраженной столь пророческим и поэтическим языком. Казалось, что Гераклит нарушал закон противоречия, поэтому не мог иметь в виду то, что, по-видимому, подразумевали его слова. И потому в трактате «О небе» (279b14) Аристотель ставит Гераклита в один ряд с Эмпедоклом, пренебрегая различием, которое с таким трудом стремился показать Платон. Некоторые, говорит Аристотель, считают, что мир вечен, другие полагают, что он исчезнет; «а третьи — что оно попеременно находится то в одном, то в другом состоянии, [периодически] уничтожаясь... как утверждают Эмпедокл из Акраганта и Гераклит из Эфеса»¹. Однако иногда Аристотель передает слова Гераклита точнее, хотя и не понятно, полностью ли он сознает их содержание. Например, в «Никомаховой этике» (1155b4, фр. 8 DK) Аристотель пишет: «(Гераклит говорит): Расходящееся полезно, и из различных (тонов) образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу». Это предложение является парафразой более чем одного фрагмента Гераклита².

Гераклит свободно использует язык образов, и не удивительно, что его высказывания получают почти

¹ Пер. А. Лебедева.

² Напр., фр. 51, 80, 10. Относительно первой фразы (τὸ ἀντίξουν συμφέρον) Керк отмечает (HCF, 220), что ионийское слово ἀντίξουν должно принадлежать самому Гераклиту. «Полезный» — это общепринятое значение слова συμφέρον, и контекст наводит нас на мысль, что именно это значение имел в виду Аристотель. В гиппократовском трактате «De Victu» (I, 18 — τὰ πλείστα διάφορα μάλιστα συμφέρει) оно включает в себя значение «использующийся, чтобы вызвать удовольствие». Но это слово также вызывает в памяти διαφερόμενον ἅει συμφέρεται из платоновского «Пира» (187A). Игра словами очень свойственна Гераклиту, и, несмотря на изменение на активную форму (которая могла быть мотивирована игрой слов), вся эта короткая фраза вполне может быть Гераклитовой.

столько же толкований, сколько отдельные тексты Библии в проповедях, посвященных им. Действительно, нельзя не поразиться сходству между использованием парадоксов и иносказаний Гераклитом и Иисусом. Разумеется, речь не идет о каком-либо сравнении доктрин, но, несмотря на разницу в значении, выражения типа «Сберегший душу свою потеряет ее» (Мф 10, 39) удивительно гераклитовские по стилю (напр., фр. 21), и помимо фактического совпадения (ср. Мк 8, 18: «Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» с Гераклитом, фр. 19, 34, 1) Иисус, чтобы выразить суть своего послания — ответ на вопрос «что есть Царство Божие?», — должен был свободно использовать символы и сравнения. Царство Божие уподобляется горчичному зерну, зерну, брошенному на разные виды почвы, закваске в хлебе, спрятанному сокровищу или свече; или вспомните о господине с плохим слугой, о злых виноградарях, о человеке, нанимающем работников, о деньгах, данных в долг, о брачном пире, о девах со светильниками. Подобным же образом Гераклит, чтобы разъяснить свою новую идею о действии природы и устройстве вещей, оказывается вынужден говорить: подумайте об огне, об устройстве лука или лиры, о войне, о реке, о дороге (которая остается той же самой, ведет ли она вас с севера на юг или с юга на север), о морской воде (благоприятной для рыб, смертельной для людей), о пути палочки для письма¹, прямом и кривом одновременно, о хирурге, который причиняет острую боль, чтобы вылечить боль².

Учение Гераклита не было чем-то, по своей сути не поддающимся описанию в буквальных выражениях, как религиозные идеи Иисуса; но оно было чем-то, что не легко было выразить в любую эпоху, а во времена Гераклита оно было столь непривычным, что выходило за

¹ В русском переводе соответствующего фрагмента идет речь о ваяльном винте. — *Прим. пер.*

² Фр. 30, 51, 53, 60, 61, 59, 58.



рамки выразительных средств современного ему языка. Из-за этого без помощи разнообразных символов было не обойтись. Теперь нам следует понять, есть ли у нас «уши, чтобы услышать», то есть способность уловить единую истину, лежащую за тем или иным иносказанием.

Доктрина «гармонии противоположностей» имеет три аспекта: все состоит из противоположностей, и потому подвержено внутреннему напряжению¹; противоположности тождественны; и (главным образом как следствие первого) война является господствующей и творческой силой, нормальным и должным состоянием дел.

*1.1. Все состоит из противоположностей,
и потому подвержено внутреннему
напряжению*

Прочитывая фрагмент 50, Ипполит продолжает: «В том же, что они не знают этого и не признают, Гераклит укоряет их так (фрагмент 51): „Они не понимают, как, расходясь, оно находится в согласии с собой²»:

¹ Я использую слово «напряжение» в его наиболее широком значении. Властос (AJP, 1955, 349) сетует на то, что «в интерпретациях Гераклита, которые предлагают Керк и другие, много говорится о „напряжении“, но все эти разговоры текстуально не основаны ни на чем, кроме спорного *παλίνοσος* во фр. 51». Но как можно заявлять, что идея всеобщей напряженности отсутствует в таких фразах, как *διαφερόμενον συμφέρεται* или *δίχην ἕξι*?

² Или, более буквально (если мы примем чтение *συμφέρεται* вместо *ὁμολογέει*, см. критическое замечание в Kirk, 203): «будучи разводимым в стороны, оно собирается вместе». В нашем переводе глагол не имеет выраженного подлежащего, но это кажется более вероятным, чем то, что Гераклит подразумевал такой смысл, как если бы перед *διαφερόμενον* стоял определенный артикль. (Так, Бёрнет переводит: «То, что расходится, согласно с собой».)

перевернутое соединение (*harmonia*)¹, как лука и лиры²».

¹ Иначе, «гармония противоположных напряжений». «Соединение» (*Vlastos. AJP, 1955, 350*) — хороший перевод слова ἁρμονίη в контексте, подобном этому. Варианты *παλίτροπος* и *παλίτρονος* как эпитета к ἁρμονίη восходят к античности, и в современной науке существует внушительное число сторонников обоих чтений. Краткое изложение этого спора см.: *Kirk, 210ff.* После того как Керк встал на сторону варианта *παλίτρονος*, Властос (*AJP, 1955, 348–351*) и Кранц (*Rh. Mus. 1958, 250–254*) высказались в пользу *παλίτροπος*. Этот вопрос не может быть окончательно разрешен. То, что Гомер использует в качестве эпитета лука *παλίτρονος*, определенно делает его, как замечает Властос, *lectio facilior*, но это тоже служит доводом в пользу того, что Гераклит его использовал так же, как он заимствовал гомеровский язык, называя войну ξυμός во фр. 80. (Ср.: Илиада, XVIII, 309.) Эпитет без труда можно отнести к ἁρμονίη лука, нежели к самому луку.

Но аргументы обеих сторон бесчисленны. Что касается меня, то я полагаю, что, какой бы эпитет ни использовал Гераклит, он имел в виду лук с натянутой на него тетивой, но еще не готовый к стрельбе, и настроенную лиру, на которой еще не начали играть. В конце концов, именно это (пригонку или устройство чего-либо) и означает слово ἁρμονίη. Если Гераклит употребил *παλίτρονος*, то имел в виду ἁρμονίη лука или лиры, состоящую из противоположных натяжений тетивы или струн и деревянной основы; если же *παλίτροπος*, что означает «поворот в противоположных направлениях» (*Vlastos. Loc. cit. 350*), то подразумевал, главным образом (в той мере, в какой речь идет о луке), стремление упругой основы «отвернуться» от тетивы. Применительно к лире это слово, по-видимому, блестяще описывает взаимоотношения между струнами и колками, которые использовались, чтобы натягивать их. Колки поворачивались в направлении, противоположном тому, в котором струны стремятся их повернуть. Это станет ясно, если колок будет затянут нетуго: струна будет поворачивать его обратно, пока не ослабнет сама. Это нарушит ἁρμονίη, которая зависит от равновесия тянущих в противоположные стороны сил и потому может быть описана как *παλίτροπος ἁρμονίη*.

Попытки объяснить этот образ в терминах «противоположных напряжений», создающихся, когда мы натягиваем лук или перебираем струны лиры, неизменно ведут к противоречиям. Властос определенно не прав, когда говорит (*loc. cit. 351*), что лук и лира порождают образ динамики, только если мы полагаем, что ἁρμονίη относится к их *modus operandi*. (См. текст.)

² Пер. А. Лебедева, с изменениями.

Эта ссылка носит, очевидно, общий характер, как и в сокращенной версии, приводимой Платоном в «Софисте» (242E). Везде существуют силы, одновременно тянущие в обоих направлениях. *Видимая* гармония, покой или мир на самом деле представляют собой состояние шаткого равновесия между этими силами. Взглянем на лук с натянутой на него тетивой, лежащий на земле или прислоненный к стене. Никакого движения не видно. Глазам предстает неподвижный предмет, находящийся в полном покое. Но на самом деле в нем происходит ожесточенная борьба, как становится ясно, если тетива натянута недостаточно крепко или ей позволили ослабнуть. Лук тут же воспользуется этим, повет ее и резко выпрямится сам, показывая таким образом, что и лук, и тетива все время напрягали силы. *Harmonia* была динамичной, она представляла собой энергичные противоположные движения, нейтрализованные равновесием и потому невидимые. Таково же состояние настроенной лиры (или, если на то пошло, скрипки), как — к своему огорчению — знает любой музыкант, у которого порвалась струна. Суть же состоит в том, что функционирование обоих устройств, сама их природа как действующих лука и лиры, зависит от равновесия сил, которое, поэтому, *хорошо*, как будет явствовать из фрагментов, рассматриваемых под рубрикой (в). Лук и лира символизируют для Гераклита весь космос, который без постоянной «войны» распался бы и перестал существовать¹. В самом деле, Гераклит мо-

¹ Фраза *συμφερόμενον διαφερόμενον* еще раз встречается в чрезвычайно сложном фр. 10 и, вместе с другими парами противоположностей, в конце концов обобщена в предложении *ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*. Я не могу добавить ничего значимого к взвешенным и глубоким работам Снелля и Керка об этом фрагменте, и я согласен с ними, что последнее предложение не обязательно указывает на последовательные временные стадии при образовании космоса, что противоречило бы отрицанию космогонии во фр. 30 (см. ниже, с. 739). Один момент в толковании

жет сказать (фр. 54): «Скрытая гармония лучше явной». Что касается видимой связи, то лук может быть согнут естественным образом, а тетива просто привязана к нему с любого конца; невидимая же связь между ними — это элемент борьбы, динамичного противостояния. Именно так и следует понимать слова «Природа любит скрываться» (фр. 123)¹.

Существует постоянное искушение толковать утверждения Гераклита как описание чередующихся изменений то в одном, то в другом направлении. Не удивительно поэтому, что большинство античных авторов представляло дело так, будто Гераклит считал, что весь космос возник из особого начального состояния, существует какое-то время, а затем снова растворяется в своей *arche*, — его читателям эта схема была известна как базовая концепция начиная со времени милетцев и далее развитая в законченную упорядоченную систему Эмпедоклом. Но слова самого Гераклита заставляют нас относиться к любому подобному упрощенному и неоригинальному объяснению настороженно. Учитывая все это, оправданным будет уделять повышенное

Керка несколько смущает меня. Керк считает, что пассивное значение *συλλάψεις* (которое он предпочитает *συνάψεις* текста DK) более вероятно благодаря множественному числу и «оправдано тесной аналогией с *συλλαβή*» (HCF, 173). Поскольку это два разных отглагольных существительных одного и того же корня, аналогия между ними представляется мало обоснованной. Отглагольные формы на *-σις* обычно указывают на действие или процесс (*ἀμφίβασις*, *κίνησις* и т. п.; и форма множественного числа *κινήσεις* весьма распространена). Конечно, существуют исключения (*ἄροσις* у Гомера, *φάσις* и другие), но пассивное значение встречается намного реже, и (что, возможно, более важно), само слово *σύλληψις* в других местах, видимо, означает лишь действие схватывания, удержания или остановки.

¹ Как их более точно переводит Керк (HCF, 227): «Подлинному устройству вещей привычно скрываться». Однако, если мы отбросим сжатый, дельфийский стиль речений Гераклита и элемент персонификации, который, возможно, присутствует в них, то это будет настоящей потерей.

внимание не тем описаниям, в которых Гераклит предстает как конформист, но любому намеку в наших источниках на то, что он, вопреки ограничениям языка своего времени, изо всех сил старался передать нечто новое и необычное. Его мысль была настолько сложной и для более поздней античности непривычной, а его выражения подчас так двусмысленны, что было бы неудивительно, если бы его древние толкователи полностью упустили суть дела. Но Платон уловил ее, а из более поздней античности до нас дошел пассаж из Плутарха, который, хотя по большей части и является лишь парафразой Гераклита и использует философские термины поздней эпохи, раскрывает, в противоположность большинству ранних свидетельств, подлинную гераклитовскую концепцию (Об «Е» в Дельфах, 392В–С; у DK это фр. 91 Гераклита). У Плутарха рассказчик платоновски противопоставляет постоянство бытия и бесконечный поток становления и цитирует Гераклита в поддержку последнего:

Ибо, по Гераклиту, нельзя дважды вступить в ту же самую реку, равно как и дважды коснуться смертной природы в [прежнем] состоянии: быстротой и скоростью изменения она рассеивает и снова собирает, а точнее, даже не снова и не потом, но одновременно образуется и убывает и приближается и удаляется¹.

Разумеется, Гераклит не отрицал внутренние временные изменения во Вселенной — жар становится холодом, за молодостью следует старость, за жизнью — смерть и т. д. Как мы увидим, они были для него частью свидетельства о единстве противоположностей. Но сами по себе они были тем, что сознают даже «многие». Понять одновременное действие противоположных тенденций было и труднее, и более необходимо.

¹ Пер. А. Лебедева.

1.2. Тожественность противоположностей

Гесиод в «Теогонии» называл день отпрыском ночи. Из-за этого он удостоился осуждения Гераклита, который метит и в него, и в излюбленную цель своей критики — непросвещенную массу, говоря (фр. 57): «Учитель весьма многих людей — Гесиод, его считают знающим весьма много, — его, который не разумел, что день и ночь — одно»¹. Кроме того, Порфирий, внося некоторые изменения в формулировку Гераклита (см.: *Kirk*, 180f.), приписывает последнему утверждение, что «для бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым»² (фр. 102). У этого утверждения есть несколько сторон, в том числе, конечно, теологическая и моральная, но сейчас обратим внимание лишь на следующее: здесь снова говорится, что то, что люди обычно разделяют и противопоставляют, следует считать единым. Ипполит упоминает несколько пар противоположностей, в форме как существительных, так и прилагательных, о тождественности которых, по его словам, заявлял Гераклит, включая «добро и зло». Ипполит не приводит фактической цитаты, содержащей эти слова, но пересказывает вместо этого гераклитовский пример с прижиганием и ножом хирурга, которые одновременно плохи (причиняют боль) и хороши (исцеляют)³. Положение о тождестве добра и зла ранее приписывалось Гераклиту Аристотелем (Тописка, 159b30; Физика, 185b20). Маловероятно, что Гераклит

¹ По поводу подлинности фр. 106, который, как считал Кранц, может быть критикой, высказанной в том же самом контексте, что и фр. 57, см.: *Kirk*, 157–161.

² Пер. М. Дынника.

³ Насколько можно с уверенностью судить о фр. 58, хотя при подробном рассмотрении и его текст, и его толкование порождают множество трудноразрешимых проблем. См. всесторонний разбор у Керка (HCF, 88ff.).

утверждал его в столь многословной форме (ср. пассаж Симпликия, цитируемый Керком, с. 95), но такие фрагменты, как 102, вполне позволяют сделать вывод, подобный этому. Утверждать на этом основании, что Гераклит не имел права осуждать «многих» и призывать их следовать Логосу, потому что, если добро и зло суть одно и то же, никакой образ действий не будет лучше любого другого, значило бы, как справедливо замечает Керк, «демонстрировать глубочайшее отсутствие исторического чутья, равно как слишком буквальное понимание гераклитовского языка».

Приведенные примеры тождества противоположностей в полном смысле слова парадоксальны, так что в них трудно поверить, даже когда их разъяснили. Чтобы придать им бóльшую убедительность, Гераклит также приводит иллюстрации, в которых идентичность того, что обычно противопоставляется, может показаться приемлемой обычному человеку, стоит только указать на нее. Верх и низ — противоположности, но, говорит философ (фр. 60), «путь вверх и вниз — один и тот же». Поскольку смысл этого примера особенно ясен, можно использовать его, чтобы лучше понять, что Гераклит имел в виду под «одним и тем же». То, что подобные вещи являлись для него волнующим открытием, было возможно лишь на той стадии мысли, когда многие логические разграничения, очевидные сейчас, еще не казались явными. Смело формулируя абсурдные последствия пренебрежения ими, Гераклит невольно прокладывает путь к их признанию. Двигаясь из А в Б мы проходим по той же почве, что и из Б в А, но это не значит, что идти в одном направлении — то же самое, что идти в другом. Материальная дорога из земли и камней — это постоянный субстрат обоих путешествий, как сказали бы философы, начиная с Аристотеля, и иногда трудно объяснить Гераклита, не прибегая к этому «анахроническому, но удобному термину» (HCF, 197).

Другой пример этого типа — фр. 59: «След от письма¹ — прямой и кривой»². Перо или стиль следует по прямой линии по странице или табличке, но тем не менее, по ходу этого, делает всевозможные изгибы, чтобы образовать буквы. Перед нами вновь утверждение, которое является (а) только кажущимся парадоксом и (б) (с нашей современной точки зрения) примером весьма вольного и нечеткого использования языка. Одним из древних прозвищ Гераклита было «Говорящий загадками», и некоторые из его утверждений в самом деле напоминают детские загадки и разгадываются аналогичным образом. («Что одновременно прямое и кривое? — строка письма»³.)

Во фрагментах, которые мы до сих пор цитировали, Гераклит учит, что два внешне противоположных явления или эпитета одного и того же рода на самом деле тождественны: день и ночь, справедливое и несправедливое, прямое и кривое. Фр. 67 более полный, и ведет нас дальше: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, изобилие и голод (все противополож-

¹ В русском переводе — «валяльного винта» (см. выше и следующую сноску). — *Прим. пер.*

² Мы сохраняем в качестве первого слова *γραφέων* рукописей, которое убедительно отстаивает Керк (97ff.). В любом случае, замечает Керк (с. 104): «Даже если вариант *γραφεῖον* или *γραφεῖον* (DK) правилен, и речь идет о чесальном валике или даже винтовом прессе, смысл отрывка останется в целом тем же самым».

³ Гераклит явно любил настоящие загадки. Одна, которую он, по словам Ипполита, задавал, достаточно занимательна, чтобы привести ее здесь (фр. 5б, полностью загадку см. у Псевдо-Плутарха, «О жизни Гомера», 4, цитируется Вальцером, ad fr.). Гомер, говорится в загадке, увидел рыбацких детей и спросил их, удачна ли рыбалка. Они ответили: «Что мы поймали, то оставили, а что не поймали, взяли с собой». Ответ заключался в том, что, скучая из-за отсутствия улова, они ловили вшей друг на друге. Для Гераклита вся природа — загадка, в которой скрытый смысл важнее, чем то, что видится на поверхностный взгляд (фр. 123, 54).

ности — таков смысл)¹; изменяется же подобно огню², который, смешиваясь с благовониями, называется по аромату каждого из них». Что именно Гераклит понимал под Богом, будет рассмотрено позже. Пока же мы можем принять замечание Керка (с. 187), что, по крайней мере в обсуждаемом фрагменте, Бог «так или иначе отождествляется со всем миром или внутренне присущ ему». Этот фрагмент показывает, что Гераклит не только полагал нужным отождествлять друг с другом противоположности, относящиеся к одному и тому же роду, но считал, что вся совокупность внешне не связанных друг с другом явлений демонстрирует пронизательно-у уму сущностное единство. В этом проявляется истинный Логос, слушая который, «мудро согласиться, что все едино». Вопрос, который Керк находит нужным поставить в связи с одной из упомянутых пар, а именно: «Как может Бог считаться „миром“, когда фр. 53 утверждает, что „война — отец всех и царь всех“, а Гомер осуждается за его молитву, чтобы „вражда сгинула меж богами и меж людьми“?», на самом деле не возникает. Гераклит использует слова в своем собственном смыс-

¹ Слова в скобках — это пояснение, причем уместное. Его делает Ипполит, который цитирует фрагмент.

² Это существительное отсутствует в рукописях. «Огонь» — конъектура, принятая Дильсом. Другой заманчивый вариант — «оливковое масло» Г. Френкеля. Платон в «Тимее» (50E) пишет, что изготовители мазей заботятся, чтобы жидкая основа, в которую добавляют ароматы, оставалась, насколько возможно, свободной от любого собственного запаха. Какое бы существительное мы ни избрали, урок, который дает нам этот фрагмент, все тот же. (Обсуждение и ссылки см.: Kirk, 191ff.) Здесь уже не так далеко от идеи постоянного субстрата, который может принимать различные свойства.

Фр. 7 («Если бы все вещи стали дымом, ноздри распознали бы их»), возможно, подобен по смыслу фр. 67 и другим, указывающих на тождество в различии. Если бы все превратилось в дым, мы видели бы только одно (дым), но нос различал бы их различные запахи. См. также: Reinhardt. Parm. 180, Anm. 2; Gigon, 57.

ле, который «многие» не улавливают. Если Бог — это и война, и мир, то это потому, что война и мир тождественны. Это не тот мир, которого, по своему невежеству, жаждут люди: скорее, сама война и есть истинный мир. Человек, который сказал «в изменении покоится» (фр. 84a), без колебаний сказал бы «в войне пребывает в мире». Конечно, на уровне здравого смысла война и мир, как и другие пары в этом изречении, следуют друг за другом; но то же самое на этом уровне происходит с изменением и покоем.

«Тождественность» противоположностей включает в себя у Гераклита ряд различных отношений, и он знает и объясняет, или иллюстрирует их все, не утрачивая в связи с этим веру в свое открытие, что все они суть «одно и то же». Существуют:

(а) Взаимное следование и смена, например, свойств или явлений, которые находятся на противоположных краях одного и того же континуума: дня и ночи, лета и зимы, голода и сытости. Сюда подходит также фр. 126: «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается»¹. То, что взаимное изменение было для Гераклита свидетельством тождественности, явствует из фр. 88: «Одно и то же в нас (?) — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти, переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти»².

(б) Относительность в смысле зависимости от воспринимающего субъекта. Так, фр. 61 говорит: «Море — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам она — питьевая и спасительная, людям же — негодная для питья и губительная»³. В этом же смысле Аристотель толкует и фр. 9: «Ослы солому предпочли бы золоту», то есть раз-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева. Нет полной уверенности, что последнее, поясняющее предложение принадлежит самому Гераклиту, но Керк (139ff.), после тщательного обсуждения, принимает его авторство.

³ Пер. А. Лебедева.



личные виды животных испытывают наслаждение от разных вещей, хотя Аристотель, конечно, не выводит из этого окончательного заключения Гераклита, что не существует принципиальной разницы между приятным и неприятным¹.

(в) В сфере ценностей противоположности можно понять только в отношении друг к другу. Поэтому, хотя люди обычно называют одно хорошим, а другое плохим, ничто не может быть хорошим без своей противоположности. Так, фр. 111 говорит: «Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод — сытость, усталость — отдых». О том, что с точки зрения Гераклита эти взаимоотношения равнозначны тождеству, можно заключить из отождествления голода и сытости во фр. 67 и возможно также, относительно усталости и покоя, из парадокса из фр. 84а: «В изменении покоится»². То, что сказано здесь, добавляет очки утверждениям фр. 110 и 102, что людям нехорошо получать все, что они желают, и что в то время как люди называют одно справедливым, а другое не-

¹ Аристотель. Никомахова этика, 1176а5. — Керк (81–86) подробно разбирает этот фрагмент, хотя, учитывая его собственный вывод о его смысле (83–84), кажется несколько неудобным говорить, что его использование Аристотелем не имело отношения к его первоначальному контексту. Ср. также фр. 13: «Свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой», который Секст (Пирроновы положения, I, 55, Байуотер к фр. 54) связывает также с фр. 61.

² Керк (р. 252) и другие считают 84b (ἡσυχία ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχειν) утверждением, обратным этому: как изменение есть покой, так отсутствие изменения — это усталость. Но я, как и Жигон, нахожу это изречение странным. Что нам делать с μοχθεῖν καὶ ἄρχειν? Мы ожидали бы, скорее, что он скажет (по аналогии с «война и мир, голод и сытость и т. д. суть одно и то же»), что тяжелый труд — это покой, а не усталость. Если единственный значимый момент здесь — отсутствие изменения, то следует делать упор на τοῖς αὐτοῖς, почти исключая из внимания последующие слова, и было бы более уместным, если бы Гераклит сказал ἐν τῷ αὐτῷ μένειν, ἤρεμεῖν или нечто подобное. Возможно, эту странность можно объяснить (как осторожно намекает Керк) существованием популярной поговорки об усталости от работы всегда на одного и того же хозяина. Это было бы вполне в духе Гераклита, но мы не знаем подобной поговорки.

справедливым, для Бога все справедливо и хорошо. Таков же, возможно, и смысл туманного фр. 23: «Имени Правды они [то есть обычные люди] бы не знали, если бы этого [то есть всего дурного] не было». То же утверждает и Керк (с. 129): «Люди признают некий образ действий „правильным“ только потому, что у них есть примеры „неправильного“».

(2) В-четвертых, существуют противоположности, которые «тождественны», потому что представляют собой лишь разные стороны одного и того же. В этом пункте Гераклит ближе всего подходит к позднему разграничению между неизменным субстратом и меняющимися свойствами. Верх и низ — противоположности, но на самом деле это не так, потому что это одна и та же дорога, по которой мы идем вверх и вниз. Прямое и кривое — противоположности, но одна и та же строка письма одновременно и та, и другая¹.

У греческих философов мы часто можем заметить не столько совершенно оригинальную идею, сколько воздействие могучего аналитического ума на стиль мышления, типичный для данной эпохи. Гераклитовская доктрина одновременности противоположностей и парадоксальные выводы, сделанные из нее, представляют собой результат усиленного сосредоточения на характерном для раннегреческого мира ментальном явлении, которое получило название «полярность». Так, Г. Френкель пишет о форме мышления, которая после Гомера, в архаический период Греции, была преобладающей, а именно о полярном способе мышления: свойства не могли представляться иначе чем в паре с их противоположностями^{2*}.

¹ Возможно, в этом заключается суть фр. 48: «Имя луку (βίος) — жизнь (βίος), а дело его — смерть», если допустить (а мы должны допустить), что для Гераклита имя было неотъемлемым свойством именуемой вещи (см.: Kirk, 116–122).

² Fränkel H. Dichtung u. Philos. des frühen Griechentums, 77.



1.3. *Война (борьба, напряженность)
является всеобщей творческой
и управляющей силой*

Это очевидное следствие многого из того, с чем мы уже познакомились, оно провозглашается во фр. 53: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»¹. Называя войну «отцом и царем всех», Гераклит сознательно воскрешает в памяти читателя гомеровские эпитеты Зевса, давая этим понять, что Война, а не Зевс является верховным богом. Считалось, что здесь он имеет в виду войну лишь в узком, буквальном смысле, хотя, конечно, использует ее как иллюстрацию всеобщего конфликта, который, по его мысли, создает Вселенную. Это хорошо согласуется с утверждением, что война делает одних рабами, а других — свободными, но объяснить этим образом слова о богах и людях оказывается сложнее². Независимо от причины, это утверждение действительно выглядит так, как если бы оно касалось только богов и людей и их дел. Помимо второй части фрагмента, упоминание гомеровского Зевса, «отца богов и людей», указывает, что слово «все» употреблено в мужском роде. И все же Гераклит мог думать о войне и в ее более широком аспекте — как о повсюду создающей противостояние и напряжение между противоположными классами силе. В таком случае боги и люди, рабы и свободные — не более чем примеры. Во всяком случае, основной принцип сформулирован во фр. 80: «Следует знать, что война всеобща и справедливость — вражда и что все возникает через вражду и необходимость». Это следует рассма-

¹ Пер. А. Лебедева.

² См.: Kirk, 246ff. — Увидеть в этой короткой фразе намек на обожествление павших в битве, даже если Гераклит верил в это, кажется несколько неестественным.

тривать вместе с отрывком из Аристотеля (Евдемова этика, 1235a25, DK 22 A 22): «Гераклит порицает поэта, сказавшего [Илиада, XVIII, 107]: „Да сгинет вражда как меж богами, так и меж людьми“; в таком случае, [по словам Гераклита], не было бы ни гармонии без высоких и низких звуков, ни животных без самца и самки, которые противоположны друг другу»¹. Симпликий после строки из Гомера добавляет комментарий: «В таком случае, говорит он [Гераклит], сгинет все»².

Говоря, что война «всеобща», Гераклит тут же связывает ее (более вероятно, даже отождествляет) с Логосом (см. выше, с. 693). В то же самое время Гераклит вновь скрыто нападает на Гомера, который также называл войну «всеобщей». Гомеровская строка³ говорит, что война поражает всех одинаково: «губящих также он губит». Война не испытывает почтения к отдельным личностям, но беспристрастно направляет свои удары во все стороны. Слово «всеобщая», как мы теперь знаем, обладало для Гераклита глубоким значением, и, обращаясь к гомеровскому использованию того же самого слова, он намекает, что поэт не мог постичь его глубину. Война всеобща, потому что Логос, который является законом всего становящегося (фр. 1), есть закон вражды, одновременных противоположных напряжений. «То, что вражда всеобща, следует из предположения, что все, что существует, находится в непрерывном изменении, вместе с дополнительным допущением, что всякое изменение — это враж-

¹ Пер. А. Лебедева.

² Более поздние версии Гераклитова порицания, в которых отсутствует упоминание высоких и низких звуков, мужского и женского см.: Kirk, 243.

³ Илиада, XVIII, 309 ξυνὸς Ἐνθάλοιο καὶ τε κτανέοντα κατέχτα. Эту фразу воспроизводит Архилох (фр. 38 Diehl). Возможно, это одна из причин осуждения Гомера и Архилоха вместе во фр. 42 — они могли произносить такие слова, оставаясь в неведении об истинном Логосе.

да»¹. Говоря, что справедливость (или право) — это вражда, Гераклит, возможно, также демонстрирует знакомство с учением Анаксимандра (см. выше, с. 182), который характеризовал борьбу противоположностей как череду актов несправедливости. Напротив, возражает Гераклит, это высшая справедливость. Он вновь молчаливо поправляет ошибающегося предшественника².

Суть разногласий Гераклита с другими мыслителями состоит, по-видимому, в его бунте против их идеала мирного и гармоничного мира. Такой мир был в особенности идеалом Пифагора, о котором, уместно вспомнить, Гераклит не раз отзывается с особой неприязнью (см. выше, особенно с. 682). Для Пифагора наилучшим состоянием было то, в котором противоположные свойства настолько перемешиваются посредством закона пропорции, что их противоположности нейтрализуются и порождают, например, благозвучие в музыке, здоровье в теле, *kosmos* — порядок и красоту во Вселенной в целом. Это состояние мира между ранее враждебными элементами, вызываемое наложением предела (*peras*) на хаотический *apeiron*, Пифагор и его последователи называли *благом*. Противоположности этому — борьба, болезнь, раздор — были *злом*³.

¹ *Vlastos*. *AJP*, 1955, 357.

² Эта возможность подкреплена добавлением слов *καὶ τὸ χρεῖον* в конце фрагмента, если (а) это правильный текст и (б) слова *κατὰ τὸ χρεῖον* во фр. 1 Анаксимандра в самом деле принадлежат ему.

³ Некоторые ученые скажут, что мы слишком мало знаем о взглядах Пифагора, чтобы высказывать подобные утверждения. Они могли бы допустить, что эти идеи — пифагорейские, но стали бы утверждать, что мы не можем знать, получили ли они распространение до конца V в. Однако, если мы не собираемся отрицать наличие у Пифагора каких бы то ни было оригинальных идей (в этом случае несколько сложно объяснить его репутацию), его учение должно было быть такого типа. Полное обоснование того, относятся ли они к Пифагору (или, по крайней мере, к его ранним последователям, современникам Гераклита),

Гераклит отвергает все эти ценностные суждения, которые кажутся ему малодушными. «Покой и неподвижность? Оставьте их мертвым, которым они принадлежат» (*Аэтий*, I, 23, 7, DK 22 A 6). Здоровье, мир, покой, говорит Гераклит, сами по себе не более хороши, чем их противоположности, и их благость становится явной только при сравнении с этими противоположностями. Существование того, что пифагореец считал бы хорошими и плохими состояниями, необходимо и нормально. «Для бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо». На самом деле все это зависит от точки зрения, и «хорошее» и «плохое» являются всецело относительными понятиями. Морская вода чиста и здорова для рыб и грязна и губительна для людей.

Пифагорейцы рассуждали так, как если бы противоположности не возражали против смешения в *harmonia*, но находили покой¹ и, так сказать, удовлетворение, когда способствовали совершенному смешению, будь то в составе звукоряда или в здоровом теле. Но это чепуха, говорит Гераклит. Уже одним тем, что противоположности являются таковыми, они должны тянуть в противоположные стороны, все время сопротивляясь. Жар и холод, влажное и сухое не сотрудничают — они разрушительно действуют друг на друга. Их непрерывная борьба может породить временную *harmonia*, но в равной степени и дисгармонию, например болезнь. Причинные факторы в обоих случаях одни и те же. Если где-то мы находим замечательно пропорциональное смешение, то лишь потому, что враждующие противоположности достигли состояния равного напряжения, или равновесия сил, в котором ни одна из них не может

приводится, конечно же, в более ранней главе о пифагорейцах, где каждый читатель может сам его оценить. Противоположную точку зрения на этот вопрос см.: Kirk. HCF, 218f.

¹ В пифагорейской таблице противоположностей (см. выше, с. 428) «покой» (ἡρεμοῦν) оказывается на «хорошей» стороне вместе с λέρας, φῶς, ἀγαθόν и т. д.

взять верх. Покой, прекращение усилий будет означать нечто противоположное космосу, ибо приведет к распаду противоположностей, чье единство в «согласии противоположных напряжений» — держащееся, так сказать, благодаря внутренней борьбе, — есть то, что позволяет существовать миру, каким мы его знаем.

2. ВСЕ НАХОДИТСЯ В НЕПРЕРЫВНОМ ДВИЖЕНИИ И ИЗМЕНЕНИИ

Доктрина о том, что «гармония состоит из противоположностей», уже привела к этому выводу, который Гераклит снова втолковывает своему читателю на доступном тому примере. Хорошо известным напитком, или поссетом, в Греции со времен Гомера был кикеон, который готовили, размешивая в чаше вина ячмень и тертый сыр. Они, конечно, не растворялись, так что смесь должна была находиться в движении, пока ее не выпьют. «И кикеон, — говорит Гераклит, — расслаивается, если его не взбалтывать»¹. Нельзя сказать лучше, чем Керк в комментарии к этому фрагменту: «Этот фрагмент представляет собой большее значение, чем может показаться на первый взгляд: это единственная прямая цитата, которая говорит, пусть даже в образной форме (но именно так Гераклит, по общему признанию, и излагал основополагающие истины своего учения, см. выше, с. 677), о том, что произойдет, если прервать взаимодействие противоположностей». Сама по себе иллюстрация была не так проста, как может показаться, ибо кикеон также пили во время Элевсинских мистерий в воспоминание мифа о Деметре, которая во время скорбного поиска пропавшей Персефоны

¹ Фр. 125, пер. А. Лебедева. Об этом тексте см.: *Kirk*, 255f.

не подкрепляла свои силы ничем, кроме этого напитка. В глазах Гераклита это могло придавать кикеону особое значение¹.

Одно из самых знаменитых изречений Гераклита гласит: «Невозможно дважды войти в одну и ту же реку». Плутарх (Естественнонаучные вопросы, 912С) добавляет объяснение, которое могло быть дано самим Гераклитом²: «ибо притекает другая вода». В толковании этого иносказания наши источники по большей части единодушны. Платон (Кратил, 402А) говорит, что это аллегория «сущего» в целом, смысл которой в том, что «все движется и ничто не остается на месте». Платон уже заявлял (401D), что таково было убеждение Гераклита, а в «Теэтете» (160D) он повторяет, что, согласно «Гомеру, Гераклиту и всему племени их единомышленников, все вещи движутся словно потоки»³. По словам

¹ Гомеровский гимн Деметре, 210; *Климент*. Протрептик, I, 16 Stählin; *Nilsson*. *Gesch. Gr. Rel.* I, 622f. О Гераклите и мистериях ср. выше, с. 694.

² См. ниже, Приложение, с. 791. Формулировка доктрины постоянного изменения (*flux-doctrine*), которая в последующие эпохи стало почти канонической, *pánva řeĩ*, у древних авторов встречается только у Симпликия (In Phys., 1313. 11) и едва ли была высказыванием самого Гераклита.

³ Платон любил называть Гомера родоначальником определенных философских теорий, потому что тот говорил об Океане и Тефиде, богах воды, как о прародителях богов и всех существ (Илиада, XIV, 201, 246; см.: Кратил, 402В, Теэтет, loc. cit., 152Е, 180С–D). Ему следовал Аристотель (Метафизика, А, 983b30), но нельзя заподозрить, что кто-либо из них утверждал это всерьез. Платон, как отмечает Росс по поводу пассажа из «Метафизики», «легкомысленно полагает, что Гераклит и его предшественники заимствовали свою философию у Гомера, Гесиода и Орфея», и Росс считает, что Аристотель сам отказывает этому предположению в большой исторической ценности. (Это еще весьма сдержанное высказывание. См. также выше, с. 152, прим. 1.) Ссылка на Ὀμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πάν τὸ τοιοῦτον φύλον указывает на подобную же несерьезность, но характер и частота платоновских ссылок на теорию постоянного изменения Гераклита и его последователей не оставляет сомнений в том, что он писал это

Аристотеля, еще в молодости Платон познакомился с Кратилом и «гераклитовскими воззрениями, по которым все чувственно воспринимаемые вещи постоянно текут»¹; и размышление над этими теориями привело его к выводу, что познание чувственно воспринимаемого мира невозможно. Поскольку он не мог смириться с полной невозможностью познания, это положило начало характерной платоновской доктрине трансцендентных форм.

Гераклитовская доктрина постоянного изменения чувственно воспринимаемых вещей не раз упоминается Аристотелем (напр.: *Μεταφυσικα*, 1063a22, 35), но некоторые из его замечаний теряют свою ценность из-за его ошибочного предположения, будто система Гераклита была, по сути, милетской, как он пишет в трактате «О небе», 298b29:

искренне. Правда, Платон любил высмеивать их за это (напр.: *Τεэтет*, 179E: *κατὰ τὰ συγγραμματα φέρονται*; в 181A он называет самих этих философов *οἱ ῥέοντες*), но для этих насмешек была основа. Более того, у нас есть свидетельство Аристотеля, что Платон воспринимал это всерьез, и даже более того, что это оказало формообразующее влияние на его философию.

¹ *Аристотель*. *Μεταφυσικα*, 987a32. — Кратил, рассказывает нам Аристотель (*Ibid.* 1010a13), довел взгляды Гераклита до логической крайности, исправив изречение «невозможно дважды войти в одну и ту же реку» на «невозможно единожды войти в одну и ту же реку». В промежутке между мгновением, когда ваша нога коснулась поверхности воды и когда она достигла дна, река в этом месте уже изменилась. Кратил был «еретическим» гераклитовцем (одним из *τῶν φασχόντων ἠρακλειτίζειν*, как их называет Аристотель), которого так увлекла идея непрерывного изменения, что в конце концов он решил, что лучше вообще не разговаривать (возможно потому, что, если мы делаем утверждение о чем-либо, то создаем ложное впечатление постоянства: к тому времени, когда утверждение сошло с наших уст, его объект уже изменился), и лишь помахивал пальцем! Хотя непрерывное движение и изменение являлось догмой Гераклита, это еще не вся история. О Кратиле и надежности аристотелевского изложения см.: *Allan D. J. AJP*, 1954, 271–284.

Третьи говорят, что все вещи возникают и текут, застывшего же нет ничего, и пребывает лишь нечто одно, из чего все эти вещи возникают путем естественного переформления: таков, по-видимому, смысл утверждений Гераклита Эфесского и многих других².

(Как рыдал бы Гераклит, если бы увидел себя в одном ряду с *polloi* после всего, что он сделал, чтобы отмежеваться от них!) В «Физике» (253b9) Аристотель утверждает: «И некоторые говорят: с движением существующих [предметов] дело обстоит не так, что одни движутся, а другие нет, но все и всегда движутся, только это скрыто от наших чувств»³. Здесь мы находим эту доктрину в ее более строгой и определенной форме, и именно в таком виде мы должны (вместе с Симпликием) приписать ее гераклитовцам и, как говорит Керк (с. 376), самому Гераклиту. Пытаясь объяснить ее смысл, Аристотель говорит, что она подобна доводу (на его взгляд, ошибочному) с камнем, который подтачивается каплями воды или расщепляется корнями растения. Согласно этому доводу, если мы замечаем, что за какое-то количество месяцев капли сделали видимую вмятину в камне, из этого следует, что каждая капля должна была удалить бесконечно малую частицу породы, слишком крошечную, чтобы ее можно было увидеть. Из слов Аристотеля, в том числе из его жалобы на то, что обсуждаемые мыслители «не указывают, о каком именно движении идет речь», ясно, что Гераклит не использовал это сравнение. Тем не менее оно, похоже, представляет именно то, что Гераклит имел в виду, хотя, строго говоря, мы должны вообразить скорее непрерывный поток воды, падающий на породу, чем отдельные капли. Мы не можем увидеть глазами, что каждое мгновение порода меняется, но именно на это указывает их свиде-

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. В. Карпова.

тельство, если мы применяем «умы, которые понимают язык». Чтобы пополнить свидетельство глаз, необходимо понимание (*vóoc*), которым обладают немногие из людей, но которое необходимо, чтобы чувства не вводили нас в заблуждение, ибо зрение само по себе обманчиво (фр. 107, 46, 40; и ср. 104). Непрерывное незаметное изменение — естественный вывод из наблюдений. Гераклит не использовал приведенное выше сравнение, но говорил то же самое посредством образа лука и лиры. Натянутый лук представляется глазам статичным, но если тетива рвется, то это всего лишь следствие того, что человек, обладающий не «варварским» умом, знал все время: истинным состоянием лука было *непрерывное* напряжение сил в противоположных направлениях, соответствующих абразивному действию воды и сопротивлению, которое оказывает твердость камня¹.

¹ Искренне жаль, но я вынужден принять толкование, которое, с точки зрения Керка, «несомненно, далеко от истины» и «полностью противоречит тому, что Гераклит говорит нам во фрагментах» (р. 376f.). «Наше наблюдение, — говорит Керк, — указывает, что этот стол или та скала *не* изменяются каждое мгновение; в природе нет ничего, что убеждало бы нас, что они подобным образом изменяются; сама эта идея была бы Гераклиту отвратительна». В поддержку этого Керк цитирует фрагменты 107, 55, 101a, и для сравнения 17 и 72. Однако 55 следует читать в свете важной оговорки в 107, а 17 и 72, по-видимому, подкрепляют данное здесь толкование. В целом неверное представление, как полагает Керк, возникает из утверждения Платона, что, согласно Гераклиту, «все постоянно подвержено всевозможному движению», которое Керк считает досадным искажением.

Говорить о «всевозможном движении» — значит, несомненно, вносить разграничения, которые Гераклит не делал, во всяком случае сознательно: мыслители, подобные Гераклиту, говорит Аристотель, не давали определения, какой вид движения имеют в виду. Но, с этой незначительной оговоркой, я считаю, что Платон был прав. Также представляется уместным сказать, что я считаю, что доктрина постоянного изменения не только на самом деле была истинной для Гераклита, но и занимала центральное место в его мысли. Платон, как и следовало ожидать, опираясь на

Доктрины непрерывного изменения физического мира и единства противоположностей тесно связаны друг с другом, как в особенности становится ясно из фр. 88 (см. выше, с. 724). Это объясняется тем, что изменение *циклично*, от «а» до «б» и обратно до «а», а на взгляд Гераклита то, что могло очевидно превратиться в нечто другое, а затем вновь в то, чем оно было раньше, должно было быть в некотором роде все время одним и тем же. Он лишь сделал новые выводы из обычного греческого представления о кругообразности времени (из него исходили уже милетцы), основанного на наблюдении регулярной смены времен года. Когда лето

то, что мы о нем знаем, хорошо понимал образ мыслей Гераклита и серьезно не ошибался даже в расстановке акцентов.

Я знаю, что немалому числу ученых, к которым я испытываю огромное почтение, это покажется реакционным. Снелль, например, пишет (*Hermes*, 1926, 376): «Только сейчас становится совершенно очевидно, что Гераклита превратно истолковывали, объявляя его учителем *πάντα ῥεῖ*». Я могу лишь сказать, что это не стало очевидным для меня. Конечно, главные идеи Гераклита не исчерпываются *πάντα ῥεῖ*, но, как я надеюсь показать, другой стороной картины является ограничение изменения определенными рамками, а не (по крайней мере, в чувственно воспринимаемом мире) возвеличение стабильности (ибо ее нет) за счет изменения. «Господствующая идея у Гераклита — это покой в изменении, а не изменение при кажущейся стабильности». Так Керк пересказывает точку зрения Райнхардта. Но, как утверждает Гераклит во фр. 84а, для этого мира изменение *и есть* покой, что, как надеюсь, я уже показал, означает нечто иное.

Говоря коротко, я нахожу, что все наши источники, начиная с Платона, приписывают Гераклиту доктрину *ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων*. Точка зрения, будто Платон крайне превратно понял Гераклита, а каждый последующий греческий толкователь безропотно следовал за ним, *prima facie* неправдоподобна, ведь они располагали либо книгой Гераклита, либо, по крайней мере, более полным собранием его высказываний, чем то, что есть у нас. Сторонникам этой точки зрения следовало бы привести неопровержимые свидетельства, с опорой на фрагменты, в пользу неизбежности их выводов. Но на самом деле в дошедших до нас фрагментах нет ничего, что ставило бы под сомнение общепринятый взгляд античных авторов.

уступает зиме, холод берет верх над теплом, но нет ничего более определенного, чем то, что в следующем году тепло возвратится. Анаксимандр говорил о войне и взаимной «несправедливости» противоположностей, за которой неминуемо следует возмещение, а у Гераклита эта идея принимает новый оборот¹.

Три пассажа в стоических источниках приписывают Гераклиту утверждение, что каждый из четырех элементов, как их позже стали называть, «живет смертью» другого, или что смерть одного является рождением для другого. Смерть земли — воды рождение, смерть воды — воздуха (*aer*) рождение, смерть воздуха — огня рождение и наоборот». У Максима Тирского читаем: «Огонь живет за счет смерти земли, воздух живет за счет смерти огня, вода живет за счет смерти воздуха, земля — за счет смерти воды»². Большинство современных ученых отвергает эти утверждения, главным образом на основании того, что последние включают в число «элементов» *aer*, а принято считать, что первым это сделал Эмпедокл. Отсутствие воздуха во фр. 31 и 36, как считается, подтверждает неточность этих отрывков, против чего, однако, возражает Жигон³. Нам

¹ Ссылка без контекста на «времена года, которые все приносят» может указывать, что Гераклит открыто признавал источник этой концепции в целом (см. фр. 100, подробно обсуждаемый Керком, 294ff.).

² Пер. А. Лебедева.

³ *Gigon. Unters. zu H.*, 99. Упомянутые три пассажа (третий из Плутарха) собраны в DK как фр. 76. То, что упоминание $\alpha\eta\rho$ делает их неподлинными, считал Целлер (ZN, 850f.). И хотя Нестле не соглашался с ним (851, Anm. 1), большинство ученых, в том числе Снелль (*Hermes*, 1926, 361, Anm.) и Керк (см. обсуждение им этой темы полностью, 342ff.), но не Жигон, следует Целлеру. Три текста, о которых идет речь, сформулированы по-разному, и у нас нет возможности узнать, воспроизводит ли любой из них слова Гераклита с буквальной точностью. Возможно нет, но я не думаю, что упоминание $\alpha\eta\rho$ — это обязательно грубая ошибка. У Гераклита не было теории «элементов», будь то трех или четырех. Только огонь обладал некоторым преимуществом, и, описывая

нет необходимости разделять эти сомнения, но, в виду впечатляющего единодушия мнений против подлинности этих утверждений, мы оставим их и обратимся к другой группе пассажей, в которых описывается цикл природных изменений, в особенности к фр. 31 и 36.

Нам, однако, будет нелегко приступить к этим фрагментам немедленно. В этом месте остро ощущается сложность сведения «колючих стрел» Гераклита к связанному изложению в прозе, которое по необходимости рассматривает различные моменты последовательно, каждый в свое время, тогда как нам желательно одновременное наступление сразу на нескольких фронтах. Ранее я говорил о трех принципах, второй из которых гласил, что все непрерывно изменяется, в то время как третий заключался в том, что космос есть огонь. Фактически, это различные аспекты одной и той же истины, но чтобы формулировать их вместе, требуется писать стилем дельфийского оракула или самого Гераклита. Поэтому самым лучшим сейчас будет представить идею космического огня, в рамках которой сделаны дальнейшие утверждения о законе изменения противоположностей¹.

его преобразования, Гераклит мог точно так же упомянуть $\alpha\eta\rho$, как он упоминал землю и воду. Его описание изменения основано на наблюдении, в особенности на наблюдении феномена испарения, в котором $\alpha\eta\rho$ занимал свое естественное место как промежуточная стадия между водой и огнем. Слово $\alpha\eta\rho$ не обязательно означает «воздух», более того, чаще вообще не означает. Переводчик Плутарха в Loeb series в соответствующем месте (Об «Е» в Дельфах, 392С) с некоторым правдоподобием переводит его как «пар».

С тех пор, как было написано это примечание, вышла в свет книга Кана об Анаксимандре. Я согласен с его доводами в защиту фрагмента на с. 152, прим. 1, где он пишет: «Слово $\alpha\eta\rho$ — не стоическое, а милетское, и оно используется в своем обычном значении Ксенофаном, Анаксагором и Эмпедоклом». См. все примечание и его контекст.

¹ Ср.: Walzer. Heraclito, 71: «Только благодаря доктрине противоположностей огонь становится сущностью, равноценной космосу».

3. МИР: ВЕЧНО ЖИВОЙ ОГОНЬ

Фр. 30 представляет собой заявление «торжественное, законченное и высокопарное, что указывает на его истоки в героической поэзии... Его величественный стиль, возможно, указывает на то, что Гераклит считал это заявление особенно важным» (Kirk, 311). Его можно перевести так:

Этот миропорядок (*kosmos*), один и тот же для всех¹, не создал никто из богов, никто из людей², — но он всегда

¹ τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Райнхардт отвергает эти слова, ему следует Керк, но Властос (AJP, 1955, 345 с. п. 18) считает их подлинными. Относительно генитива ср. ξυνὸν ἀπάντων во фр. 114. Привлекая внимание к этому фрагменту, Властос считает ἀπάντων формой мужского рода. Реальный мир «один и тот же для всех» в противоположность мирам наших снов, которые каждый из нас создает для себя (см. выше, с. 702). Жигон (Unters. 55) понимал эту фразу более широко: этот миропорядок «один и тот же для всего» (*alle existierende Wesen*), т. е. для всего, содержащегося в нем. Керк (309) спрашивает, для чего тогда τὸν αὐτόν? Сам я полагаю, что этот перевод вполне возможно отражает то, что хотел сказать Гераклит, причем он сделан мною самостоятельно. Обсуждаемый «миропорядок» есть, как мы знаем, сочетание противоположных и враждующих напряжений, «гармония противоположностей», которая всеобща (τὸν αὐτὸν ἀπάντων). Подчеркнуть ее всеобщность отнюдь не лишне, так как обычный человек видит ее лишь в отдельных явлениях и совершенно не сознает в других. Гераклит отмежевывается от «толпы».

² κόσμον... ἐποίησε = διέκόσμησε (Walzer, p. 70, п. 4), как у Анаксагора, фр. 12: πάντα διέκόσμησε νοῦς. То, что здесь отрицается, — это, конечно же, не творение *ex nihilo*, идея, совершенно чуждая греческой мысли, но лишь творение κόσμος из предшествующего хаоса. Это отрицание, несомненно, относится прежде всего к разделению мира на небо, море и землю, символизируемое их распределением (δασμός) между главными богами, о которых писали древние поэты (Илиада, XV, 187 сл.; Гесиод. Теогония, 885). В такие вещи верят массы, потому что все, на что у них хватает ума, — это слушать народных сказителей (фр. 104).

Керк (311) справедливо замечает, что добавление ἀνθρώπων стереотипно и не имеет значения.

был, есть и будет вечно живой огонь, мерами возгорающийся и мерами угасающий¹.

Значение слова «kosmos» уже обсуждалось ранее (с. 373). Это «мир природы и порядок в нем» (Kirk, 317). Идея порядка, или упорядоченности все еще существенна, и в этом состоит одна из причин, почему этот фрагмент, по-видимому, убедительно свидетельствует против предположения стоиков, почерпнутого из Теофраста и вошедшего во все поздние изложения философии Гераклита, будто тот верил в периодическое разрушение мира посредством общего возгорания. Типичной можно считать формулировку Диогена Лаэртского (IX, 8): «Возникает он [космос] из огня и вновь исходит в огонь попеременно, оборот за оборотом, в течение всей вечности»². Возможно, здесь имелось в виду, что основная субстанция Вселенной, которую Гераклит, тем не менее, называл «огнем», не разрушалась и не возникала заново посредством чередования больших пожаров и последующих восстановлений мира, но лишь меняла свои проявления. Об этом типе космогонии писал Аристотель (О небе, 280a11): «Учение, согласно которому космос попеременно составляется из элементов и разлагается на них, ничем не отличается от утверждения, что он вечен, но меняет свою форму, как если бы кто-нибудь считал, что, превращаясь из ребенка во взрослого мужа и из взрослого мужа в ребенка, человек то погибает, то существует»³. Тем не менее, сколь бы истинно это ни было по отношению к первичной субстанции, как только эта субстанция уравнивается с *kosmos* существующего мира, оказывается невозможным называть ее «вечно живущей» и в то же самое время говорить о космическом пожаре, который, что бы он

¹ Пер. А. Лебедева с незначительными изменениями.

² Пер. М. Гаспарова.

³ Пер. А. Лебедева.

ни делал с *arche*, обязательно должен разрушать «этот космос».

Хотя вопрос о том, верил ли Гераклит в периодический *espyrosis* (разрушение космоса огнем), труден, и в отношении него никогда не будет достигнуто всеобщего согласия, здесь мы примем ту точку зрения, что фр. 30 решительно несовместим с *espyrosis* и должен отменять все позднейшие свидетельства о нем и что некоторые более темные фрагменты, которые, как считается, подразумевают *espyrosis*, следует истолковывать в свете фр. 30. Таковы фр. 65, который говорит, что Гераклит называл огонь «недостатком и избытком», и фр. 66: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит»¹. Кроме того, в трудном фр. 10 есть фраза «из всего — одно, и из одного — все». Фр. 65, по видимому, представляет собой не более чем еще одну формулировку единства противоположностей, подобную списку во фр. 67, где «бог» (которого можно с уверенностью уравнивать с живым огнем) отождествляется, в числе других пар, с сытостью и голодом. Что касается фр. 66, то Райнхардт не без основания подозревал, что он добавлен Ипполитом (см.: *Kirk*, 359–361). В любом случае, язык этого отрывка фигуральный, и если его написал Гераклит, ему требовалось лишь подчеркнуть верховенство огня и ту истину, что в определенное время все должно стать огнем, который выявляет нечистоту других состояний материи. (Платон в «Кратиле», 413В говорит о некоем безымянном мыслителе, который уравнивал огонь со справедливостью. По всей видимости, речь идет о Гераклите.) Точно так же, когда Аристотель (Физика, 205а3) писал, что Гераклит «говорит, что все когда-нибудь станет огнем», то не обязательно имел в виду *espyrosis*².

¹ Пер. А. Лебедева.

² Прав или нет Чернис (АСР, 29, п. 108), считая *πῶς* подлежащим, а *ἄλλατα* — сказуемым, это не обязательно ссылка на *espy-*

Гераклит был настолько оригинален (я повторяю), а его способ выражения так сложен, что массе более поздних свидетельств, которые приспособливают Гераклита к тому, что от него ожидали, следует предпочесть любой намек на менее привычную интерпретацию его учения. Подобный намек мы находим у Аэтия, II, 4, 3 (DK 22 A 10): «Гераклит говорит, что космос подвержен рождению, но не во времени, а абстрактно».

rosis, ибо даже без него все в положенный час становится огнем (обратите внимание на настоящее время) по ходу непрерывного изменения, которое происходит в космосе. Велика вероятность того, что Аристотель принимал точку зрения, будто Гераклит верил в *espyrosis* (Ср.: Kirk, 321f.). Несомненно, что этой точки зрения придерживались Феофраст, а позже стоики, которые сделали ее своей собственной (Kirk, 318ff.). На с. 355ff. Керк обобщает доводы за и против нее. Сам он считает ее невероятной. С тех пор как он это написал, снова было высказано мнение в защиту *espyrosis*. На сей раз это сделал Мондольфо (Phronesis, 1958, 75–82). Одно из самых убедительных свидетельств против рассматриваемой теории всегда находили у Платона в «Софисте», 242D (см. выше, с. 712, а также: Burnet. EGP, 158f.). Мондольфо пытается доказать, что даже этот фрагмент не противоречит *espyrosis* на том основании, что огонь для Гераклита есть сам по себе единство противоположностей, а потому одновременное схождение и расхождение, на котором настаивает Платон, будет фактически сохраняться, даже если огонь поглотит все другие состояния материи в буквальном разрушительном пожаре. Это толкование изысканно, но совершенно не убедительно. По крайней мере частично свидетельством противоречий, изначально присутствующих в огне, было, в глазах Гераклита, постоянное поддержание равновесия (μέτρον) при всех изменениях огня, благодаря чему буквальное поглощение огнем в одной части космоса неизбежно нейтрализовалось потуханием огня путем его превращения в пар или воду в другой части. Нарушение этого равновесия было бы несовместимо с единством противоположностей в огне, а потому немисливо для Гераклита. (Керк ответил Мондольфо: Phronesis, 1959, 73–76).

То, что Гераклит верил, что у данного космоса есть начало и конец во времени, совсем недавно доказывал Кан (Anaximander, 225f.). Однако он убежден, что вечность миропорядка — чисто аристотелевская идея. Это утверждение едва ли обоснованно.

Последнее выражение отражает спор о происхождении мира в платоновском «Тимее» — высказывался Платон буквально или фигурально? — а различать между хронологическим и логическим порождением мог, конечно, только более современный мыслитель, чем Гераклит. Но интересно, что, несмотря на мнение, высказывавшееся философами, начиная с Аристотеля, слова Гераклита навели на мысль, по крайней мере одного человека, что космос не возник в какое-то время из иного состояния вещей. Плутарх также вкладывает в уста героя одного из своих диалогов такие слова: «Я вижу стоический *espyrosis*, широко представленный в трудах Гесиода, а равно Гераклита и Орфея» (Об упадке оракулов, 415F).

Кроме того, Феофраст и писатели, которые следовали ему, привели бы, если бы могли, в поддержку этой точки зрения слова самого Гераклита; но то, что они цитируют, скорее, ослабляет их позицию. Например, у Симпликия мы находим следующее:

«Гиппас из Метапонта и Гераклит Эфесский полагали... началом огонь, и из огня порождают все вещи сгущением и разрежением, и снова разлагают в огонь, признавая его единым материальным субстратом (*physis*). „Все вещи — возмещение огня“, — говорит Гераклит»¹.

Утверждение, что все вещи суть возмещение огня (или то, на что огонь обменивается), цитируются как принадлежащие Гераклиту и другими древними авторами (см. фр. 90, который будет обсуждаться ниже, на с. 748), и сегодня его было бы трудно привести в поддержку того, что Гераклит верил в последовательно сменяющиеся друг друга разрушение и возрождение Вселенной.

Из общих соображений также маловероятно, чтобы кто-то, кто строил космологию по милетскому об-

¹ *Simpl.* In *Phys.*, 23.33–24.4 — приводится в *Dox.* 475 как цитата из «Мнений физиков» Феофраста. — Пер. А. Лебедева.

разцу, избрал бы в качестве *arche* такой *крайний элемент*, как огонь. Первоначало милетцев всегда было чем-то промежуточным между двумя противоположностями элементом — благодаря их предпосылке о том, что оно содержит и скрывает в себе обе составляющие пар противоположностей, которые, соответственно, могли затем возникать из него и развиваться в противоположных направлениях. Таковы вода и воздух, а *apeiron* Анаксимандра поздние авторы описывали как «природу, среднюю между воздухом и огнем или между воздухом и водой»¹. Мыслил ли Анаксимандр *apeiron* подобным образом (а он выглядит весьма наивным воплощением того, что на самом деле было в высшей степени утонченной концепцией) или нет, нужно признать, что он считал первоначальное состояние вещей чем-то нейтральным и потому находящимся посередине: по-видимому, он даже более ясно, чем другие, понимал, что *arche* нельзя приписывать свойства одной из противоположностей, действующих в реальности.

Вместе с тем, огонь сам по себе есть противоположность, крайность, которая не содержит в себе свою противоположность и не может, *если он когда-либо существовал исключительно в форме физического огня*, разделиться на две противоположности. Здесь наши догадки о том, что Гераклит мог и что не мог думать, усиливаются его собственными утверждениями о неизбежном сосуществовании противоположностей².

¹ Напр.: Александр. In Met., 60. 8. Hayduck: τὴν Ἀναξίμανδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξύ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.

² То, что огонь «является» противоположностями, не делает несостоятельной эту точку зрения, как я уже доказывал, возражая Мондольфо на с. 742 Космический огонь, приравниваемый к божеству, есть день и ночь, лето и зима и т. д. именно потому, что проявляется в этих противоположных формах, «мерно загорающийся и мерно угасающий». Уравнивать этот огонь исключительно с физическим огнем невозможно.

Некоторые, в том числе Целлер, связывали *espyrosis* с идеей Великого года, упомянутой ранее в связи с пифагорейцами (см. выше, с. 480). То, что Гераклит признавал эту идею, подтверждает целый ряд источников; утверждается, что он определял его продолжительность в 10 800 лет¹. Приводя эту оценку Великого года наряду с другими, Цензорин также дает его определение как времени, в течение которого Солнце, Луна и планеты совместно возвращаются на те же самые позиции, которые они занимали в некое предшествующее время². Затем Цензорин вводит в свое описание стоический *espyrosis*, говоря, что летом Великого года Вселенная сжигается, а зимой — разрушается потопом³.

Вполне вероятно, что сам Гераклит связывал астрономический цикл с циклическим обновлением Вселенной, подобно пифагорейцам с их волнующей идеей точного повторения истории. Если это так, то он, скорее всего, имел в виду, по словам Властоса, «срок, необходимый для того, чтобы каждая часть огня, которая в какой-то момент движется „вниз“, возвратилась к своему источнику, или, если взглянуть на это с другой стороны, промежуток, после которого каждая часть воды и земли, существующая в определенное время, будет заменена»⁴. Конечно, можно вообразить, что та-

¹ Цензорин. О дне рождения, XVIII, 11; *Аэтий*, II, 32, 3 (последний исправлен Дильсом, DK 22 A 13).

² *cum ad idem signum ubi quondam simul fuerunt una referuntur*. Даже несмотря на то, что примеры Цензорина путанные, нет никаких свидетельств в пользу того, чтобы отделять гераклитовский Великий год от большинства других, помещая его скорее в человеческий, чем в космический контекст (см.: *Kirk*, 300f.; *Vlastos*. *AJP*, 1955, 311).

³ Потоп связан с зимой Великого года уже у Аристотеля (*Метеорология*, 352a28 сл.).

⁴ *AJP*, 1955, 311. — Это предположение представляет собой разновидность более раннего, сделанного, например, Бёрнетом. В целом, я нахожу объяснение Властосом Великого года у Гераклита и происхождения интерпретации через *espyrosis* самым

кой цикл начинается и заканчивается в любое время, в какое вы захотите, — особенность, объединяющая его с параллельным астрономическим циклом, к которому он был привязан.

Возвращаясь к фр. 30, отметим сначала, что огонь, то есть космос, является не только вечным, но и вечно *живым*, что подготавливает нас к его отождествлению с *psyche*, жизненным началом. Последняя часть фрагмента показывает, что парадоксальные выражения Гераклита были следствием сложности идей, которые он пытался сформулировать. Огонь в обычном значении слова существует, когда зажжен: погасите — и его больше не будет. Но огонь в общепринятом смысле — не то, что понимает под этим словом Гераклит: словесный парадокс подсказывает, что Гераклит не просит нас принять парадокс фактический, нечто, прямо противоречащее данным наших чувств, сочтя мир вечным костром, подобным горящему кусту Моисея. Вечно живущий огонь космоса загорается (используется причастие настоящего времени) и *угасает* мерами. Я согласен с Керком в его споре с Жигоном (упомянем только двух из последних участников этой длительной дискуссии), что

удовлетворительным, и читатели могут обратиться к нему за дальнейшими подробностями, в частности, из чего складывалось число 10 800. Он полагает, что легкость, с которой этот цикл обновления мира можно спутать с более привычным циклом сотворения и разрушения мира, возможно, и ввел в заблуждение Аристотеля. То, что Феофраст также был сбит с толку, Властос сомневается, полагая, что единственные относящиеся к данному предмету слова, которые следует приписывать Феофрасту, это: ποιεί δὲ καὶ τὰξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς (*Simpl.*, In *Phys.*, 24. 4). Действительно, это могло быть формулировкой подлинного воззрения Гераклита, как мы его только что описали, но контекст приведенных слов создает, скорее, иное впечатление. Дж. Б. Макдайармид также высказывал мнение, что Феофраст не повторял ошибки Аристотеля (*Th. on the Presoc. Causes*, p. 28, p. 137f.).

общий смысл этого фрагмента полностью противоречит пониманию этих мер во временном значении — как сменяющих друг друга периодов, воздействующих на весь мир. Гераклит описывает космос в его теперешнем состоянии, поддерживаемом двумя способами, которые нам уже знакомы как аспекты единства противоположностей. Во-первых, в различных частях мироздания огонь поочередно загорается (становясь огнем в общепринятом смысле или даже более горячим паром) и гаснет (принимая форму воды или земли), и все в рамках установленных мер, или ограничений, которые обеспечивают равновесие противоположностей, необходимое для поддержания всеобщего космического порядка. Во-вторых, этот порядок поддерживается особым образом, который Гераклиту было так трудно выразить и который является его личным вкладом в космологическую теорию: одновременным взаимодействием противоположных сил, стремящихся в противоположных направлениях, как в устройстве лука и лиры или в «боли, исцеляющей боль», причиняемой ножом хирурга.

XI. ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ТЕОРИИ ИЗМЕНЕНИЯ: ОГОНЬ И ДУХ

Теперь мы должны окончательно уяснить себе гераклитовское описание процесса изменения. Для Феофраста оно было подобно милетской схеме. Он истолковал слова «все есть изменение огня» так, что огонь — это *arche*, или элемент (*στοιχεῖον*; я следую версии Диогена Лаэртского, IX, 8), из которого, путем сгущения и разрежения, как у Анаксимена, образовались другие

субстанции. Поскольку Феофраст сразу же добавляет: «Ясно он не объясняет ничего», мы можем чувствовать себя вправе отойти от такого толкования, если захотим. Однако Диоген Лаэртский воспроизводит некоторые из гераклитовских терминов, и мы узнаем у него, что «путь вверх и вниз», который, как сообщает Ипполит, «один и тот же», был именем, данным Гераклитом процессу изменения¹. Сопоставляя эти две ссылки на путь вверх и вниз, мы находим их отражение в словах Платона: «Все всегда течет вверх и вниз»². В свете других фрагментов (особенно 51) и дополнительного свидетельства Платона о «более строгих из муз» (Софист, 242D — «расходящееся всегда сходится») это должно означать ровно то, что сказано — не просто, что некоторые вещи двигаются вверх, а некоторые — вниз, как представлялось прозаичным и рациональным умам некоторых более поздних греков, но что *все* вещи двигаются *и* вверх, *и* вниз. Не удивительно, что Аристотель обвинял Гераклита в нарушении закона противоречия; или, скорее (поскольку его логическому уму такое казалось невозможным), говорил, что некоторые упрекали

¹ καλεῖσθαι... τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κατω. Я не вижу надежных свидетельств, чтобы отвергнуть это утверждение, как того желал бы Керк, хотя он сам говорит (р. 328), что «использование этих терминов в специфически физическом значении было бы, по правде сказать, вполне подходящим».

² Платон. Филеб, 43А (имя Гераклита не названо, но невозможно приписать эти слова кому-либо, кроме него и его истинных последователей). Керк, обсуждая эту фразу, говорит, что, судя по ее контексту, она указывает на изменчивость судьбы, но это неверно: эта ссылка носит общий характер. Я уже указывал причины, по которым мы можем доверять Платону в том, что он говорит о Гераклите. Самая веская из них состоит в том, что большинство писателей от Аристотеля и далее прилагали все возможные усилия для того, чтобы превратить Гераклита в традиционного мыслителя, в то время как замечания Платона, сколь бы случайными они ни были, позволяют нам понять его оригинальность; а то, что он был оригинален, очевидно из каждого фрагмента.

его в этом. «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» (Метафизика, 1005b23)¹.

Путь вверх и вниз — это путь преобразования различных форм материи и, возможно, вещей, созданных их смесью, друг в друга. Гераклит, конечно же, не использовал слово «элемент» (στοιχεῖον) огня, но то, как он формулировал главенство огня, также известно нам через Диогена и более полно — через Плутарха (фр. 90): «На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото»². Гераклит и здесь мог изъясняться только посредством сравнений, и потому в известной степени нечетко, но если бы он желал описать огонь просто как основную субстанцию, которая изменяет свою форму, или внешний вид, становясь землей и водой, то использовал бы другое сравнение. (Он легко мог сказать, например, «как золото превращается в монеты, ожерелья и кубки».) В торговых операциях главное — равноценность: за определенное количество золота можно купить определенное количество товара. Таковой, несомненно, была основная мысль Гераклита, хотя он, возможно, имел в виду, как говорит Керк, однородный характер золота (огня) в противоположность разнообразным свойствам товаров (физических предметов), на которые его можно обменять.

Нам не следует ожидать от гераклитовской мысли полного соответствия нашим представлениям о логичности и непротиворечивости. Исходя из того, что мы знаем о Гераклите, это было бы удивительно. Как представляется, он говорит, что, хотя в космосе, как он

¹ Пер. А. Кубицкого. Возможно, Аристотель имел в виду фр. 49а: «В одни и те же реки входим и не входим, мы есть и нас нет», о котором см. Приложение, с. 791.

² Пер. М. Дынника. — Об этом фрагменте см.: Kirk, 345–348.

его видит, огонь определенно играет главенствующую роль, обусловленную его божественностью и вечной жизнью, он не является постоянным субстратом, который, согласно более поздней формулировке Аристотеля, остается, по сути, одним и тем же несмотря на все изменения, вызванные его трансформациями. Такая неизменная *physis* противоречила бы закону постоянного изменения и вносила бы в мир покой и устойчивость, которым, как он считал, там не должно быть места. Во Вселенной существовал закон, но это был не закон постоянства, а лишь закон изменения, или, используя выражения, в чем-то напоминающие образный язык самого Гераклита, закон джунглей, поскольку все возникает «через вражду», и Война есть владычица всего.

Огонь особенно хорошо подходил для того, чтобы олицетворять этот закон. Пламя может казаться ровным и неизменным, как у свечи, но оно непрерывно обновляется, поглощая топливо и выделяя тепло и иногда дым. Утверждение о реке выражает ту же самую истину о внешней, или формальной, устойчивости в сочетании с непрерывным изменением вещества¹.

Гераклит также высказывает свою концепцию изменения, говоря, что каждая форма материи возникает через смерть другой (естественное следствие закона Войны). Мы уже видели это утверждение в различных вариантах сомнительного фр. 70 и повторно во фр. 36, где вместо ожидаемого «огня» мы находим «души». Никто из милетцев не рассуждал о гибели элементов таким образом, хотя милетские мыслители противопоставля-

¹ Интересно, что Аристотель в пассаже, который напоминает нам Гераклита, устанавливает связь между течением воды и пламенем в сравнении, указывающем на непрерывное изменение в рамках одних и тех же формы и количества: ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεται τούτων ἕκαστον [т. е. воздух, свежая вода и огонь], τὸ δ' εἶδος τοῦ πλήθους ἕκαστου τούτων μένει, καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὕδατων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα, «Метеорологика», 357b30 (Kirk, 379f.).



ли вечную природу *arche* появлению и исчезновению преходящих вещей, образованных ее трансформациями. Гераклит очевидно искал нечто иное, хотя, говоря «искал», мы выдаем наш современный подход с его требованием рационального и интеллектуального обоснования. Сам он считал себя первооткрывателем богоустановленной истины, а потому назначенным свыше провозглашать ее. У Гераклита не было пристрастия Аристотеля к соблюдению закона противоречия, и он с удовольствием излагал свои парадоксы.

Мы знаем, что огонь (по Гераклиту) был живым и разумным и что поэтому на всем протяжении цикла изменения между физическими и психическими элементами идут параллельно. Когда душа теплая и сухая, она в наибольшей степени исполнена разума и жизненной силы. Вторжение влаги уменьшает пламя жизни, и эти две нити — физические элементы и жизнь — переплетаются друг с другом во фр. 36. Аристотель попадает в точку (если не считать его заблуждения относительно *arche*), когда говорит, что для Гераклита первоначалом был не только огонь, но и *psyche*, и что Гераклит описывал *psyche* как испарение (О душе, 405a25). Это последнее слово бросается в глаза в более поздних описаниях физической теории Гераклита, например во фр. 12 (см. выше, с. 707): «Души же испаряются из влаги»¹. Согласно Диогену, Гераклит «причины почти всех явлений... возводит к испарению из моря» и называет это «путем вверх»². Солнце, которое, как считал Гераклит, каждую ночь гаснет и на следующий день возрождается (фр. 6),

¹ Неясно, употреблял ли Гераклит слово ἀναθυμίασις. См.: Burnet. EGP, 151, n. 2; Kirk, 274. Керк считает слово ἀτμίς более вероятным для Гераклита.

² Пер. А. Лебедева. Диоген продолжает, упоминая теорию (пространно изложенную Аристотелем) двух видов испарения: светлого из моря и темного от земли. Керк (272f.) предполагает, что Гераклит учил об одном виде испарения (из моря) и что именно Аристотель развил эту теорию, сделав испарение двух видов.

а также звезды состоят из «светлых испарений» из моря, собранных в некие «чаши», или впадины в небе, где указанные испарения превращаются в огонь (Диоген Лаэртский, IX, 9). Если этому описанию можно доверять, то оно позволяет нам до некоторой степени понять процесс, приводящий к «смерти и рождению» элементов, упомянутый во фр. 36. По-видимому, идея этого процесса основана (как у Анаксимена, и возможно не независимо от него) на теоретическом обобщении наблюдаемого процесса испарения. С одной стороны, влажные пары вытягиваются вверх из моря жаром с периферии мироздания, сами становятся сухими и светлыми и обновляют небесные тела. С другой стороны, душа также возникает из влаги и тем же самым образом питается испарениями элемента воды.

Фр. 36 показал двойной характер пути: вверх и вниз. Из этого следует, что смерть чего-либо, хотя и предполагает полную потерю характерных свойств этой вещи — огонь умирает¹ и становится туманом или паром, душа умирает и превращается в воду, — не является тем не менее полным исчезновением. Ничто не постоянно, даже смерть. Все неизменно продолжает функционировать, двигаясь вверх и вниз. Филон правильно комментирует фр. 36: «Смертью он называет не абсолютное уничтожение, но превращение в другой элемент»².

Дайхгребер (Philol. 1938/39, 24f.) выступает в защиту двух видов испарения у Гераклита.

¹ Властос (AJP, 1955, 366) считает, что выбор Гераклитом слова ἀείζων (вечно живой), а не ἀθάνατος (бессмертный) во фр. 30 было обусловлено его убеждением, что «состояние вечно живого означает не бессмертие, но жизнь, бесконечно обновляемую смертью в процессе, где юность и старость суть „одно и то же“ (в 88)». Если это так, перед нами еще одна иллюстрация того, как трудно было Гераклиту выразить свою новую концепцию обновления.

² См. ниже, с. 779, прим. 1.

Мы можем понять циклический путь становления, на котором огонь превращается в пар, затем в воду, затем в землю, затем снова в огонь, проходя обратно те же самые стадии; а душа проходит параллельную череду превращений, проявляющихся как сон и смерть. Сходной точки зрения придерживался и Анаксимен. Но Гераклит явно пытался сказать что-то еще, нечто более сложное. Он пренебрегает законом противоречия, он настаивает на том, что противоречия тождественны. Путь вверх и вниз один и тот же, все течет вверх и вниз *одновременно*. Вот почему (фр. 32) «единственно мудрое», то есть Логос, который есть также огонь, «не желает и желает называться именем Зевса (Zen)», то есть именем, которое означает и Зевса, верховного бога, и жизнь; ибо жизнь и смерть, Гадес, бог смерти, и Дионис, бог жизни, суть одно и то же (фр. 15). Здесь нам может помочь другая важная формулировка закона изменения, часть фр. 31: «Обращения огня: сначала — море; а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престер»¹. Море ни в коем случае не является

¹ Пер. А. Лебедева. — Слово *πρηστήρ* вызывает большие споры. Бёрнет толкует его как «ураган, сопровождаемый яростным водяным смерчем» (EGP, 149), ссылаясь на Геродота (VII, 42) и Сенеку (Естественнонаучные вопросы, II, 56): *igneus turbo*. Керк считает это «нелепым» и сомневается, что Гераклит выбрал бы в качестве стандартного способа превращения воды и огня друг в друга или даже символа такого превращения необычное явление. Керк думает, что это просто синоним огня, как *ἠεραινός* во фр. 64. Вместе с тем, Гераклит, по-видимому, интересовался *πρηστήρες* и считал их достойными объяснения («возгорание и угасание облаков») наряду с обычными явлениями, такими как гром и молния (*Аэтий*, III, 3, 9, DKA 14). Кроме того, редкое явление скорее произведет впечатление на человека, и тот с большей вероятностью будет относиться к нему как к чему-то значимому, если оно подтверждает его собственные взгляды; и, как заметил Дильс, водяной смерч, сопровождаемый молнией («Windhose mit elektrischer Entladung», так же и в LSJ), идеально подходил для наглядной демонстрации связи между огнем и водой в процессе взаимного превращения (*Diels. Herakleitos*, 24 — цит. по: *Rein-*

просто водой — поистине, не существует такой *вещи*, как вода. Это вносило бы покой (*stasis*) и противоречило бы закону постоянного изменения и борьбы. Вода — лишь кратковременная стадия на пути вверх и вниз, и, говоря, что море есть наполовину земля, наполовину горящая субстанция, Гераклит, кажется, в своей манере оракула сообщает нам, что оно претерпевает превращения, двигаясь вверх и вниз одновременно, «сходясь и расходясь».

В свете этого можно считать, что фр. 62 указывает на это непрерывное изменение — изменение физических тел и души в рамках одного и того же процесса. Этот фрагмент приводят в разных вариантах, но, если согласиться с Керком (р. 144), что версия Ипполита — самая точная, он будет выглядеть так: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают»¹. Это читается как отголосок фр. 36. Однако и в древности, и в наше время фр. 62 истолковывают так, будто он заключает в себе всю пифагорейскую и орфическую доктрину души как бессмертной сущности, для которой эта земная жизнь является своего рода смертью, а тело — могилой, потому что душа обладает полнотой жизни только в развоплощенном состоянии. Люди могут быть описаны как смертные бессмертные, боги или *даймоны*, временно воплотившиеся в телах смертных. Несомненно, язык этого фрагмента производит глубокое впечатление, особенно учитывая то, что в древнегреческом слова «бессмертный» и «бог» были равнозначны, но вопрос о природе и судьбах души человека следует рассмотреть отдельно позже (см. ниже, с. 768).

hardt. Parm. 178, Anm. 1). В любом случае, Гераклит имеет в виду, что половина моря превращается в огонь.

¹ Пер. А. Лебедева.

ХII. ИЗМЕНЕНИЕ И УСТОЙЧИВОСТЬ: ПОНЯТИЕ МЕРЫ

Мы все еще не уделили должного внимания присутствию «мер» в гераклитовском описании изменения. Упоминание во фр. 30 мер, которыми возгорается и угасает космический огонь, обрастает подробностями в другой цитате, приводимой Климентом Александрийским в пассаже, цитируемом как фр. 31. (Климент толкует оба отрывка как описания образования космоса во времени и его последующего разрушения огнем; их несоответствие такой концепции еще больше склоняет нас к тому, чтобы отвергнуть ее.) «Земля разжижается в море и измеряется той же самой мерой (*logos*), какая была до того, как оно стало землей»¹. Последнее предложение хорошо объяснил Властос. Любая часть земли, которая становится водой, при всех своих изменениях сохраняет существовавший прежде *logos* и измеряется им. Другими словами, хотя она меняет свой внешний вид, она все время одинакова в отношении количества, или ценности, оцениваясь с помощью независимого стандарта, каким является огонь; ибо все вещи обмениваются на огонь, как товары — на золото (фр. 90). Это «определяет огонь как то, что остается постоянным при всех изменениях, и подразумевает, что его мера есть одна и та же, или общая мера для всех вещей». «Каждая составная часть всего цикла представляет одно и то же количество огня, которое является общим — τὸ ξυνόν — во всех различных вещах, составляющих цикл... Имен-

¹ Я принимаю текст DK с [γῆ], вставленным перед θάλασσα, о чем см.: Kirk, 331f.; Vlastos. AJP, 1955, 359, п. 46. Властос соглашается с предположением Черниса, что последние три слова фрагмента — глосса (Ibid. 360, п. 47).

но неизменностью мер огня объясняется соблюдение *metron* во всем, и потому огонь есть то, что „управляет“ и „направляет все“» (фр. 41 и 64)¹.

Идея меры также представлена во фр. 94: «Солнце не преступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды»^{2*}. Здесь «меру» следует понимать в общепринятом смысле (ср.: *Kirk*, 285), так что перейти меру означает отклониться каким-либо образом от нормального курса. Солнце расположено так, чтобы двигаться по выверенному пути по небу в выверенное время, давая выверенное количество тепла. Если бы оно каким-либо образом отклонилось от этого (как, например, в мифе о Фаэтоне, когда оно подошло слишком близко к Земле), космическое равновесие нарушилось бы, что нельзя допустить ни при каких обстоятельствах³.

Керк выступает против того, чтобы особо подчеркивать гераклитовскую доктрину постоянного изменения и противоположных движений («раздора», или «войны»), как это делаем мы. Он пишет (р. 370), что «Гераклит не отказывал в постоянстве миру природы; напротив, его главной целью было, по-видимому, доказать такое постоянство, которое, согласно ему, лежит в основе всех изменений, и особенно чередования противоположностей... Райнхардт прав, когда подчеркивает, что у самого Гераклита не было ничего похожего на *Flusslehre*»⁴. То, что изменения всегда оставались в рамках ограничений, а битва велась с переменным успехом, так что общий баланс всегда сохранялся, было, конечно, необходимым условием поддержания космоса. Тем

¹ *Vlastos*. *AJP*, 1955, 359–361.

² Пер. А. Лебедева.

³ О трудном фр. 120, который Керк связывает с мерами солнца, см.: *Kirk*, р. 289–293.

⁴ Точку зрения Райнхардта (*Hermes*, 1942, 18) оспаривает Нестле (*ZN*, 798, Anm.).

не менее главной целью Гераклита было, по-видимому, показать, что всякое постоянство в мире — не более чем видимость, поскольку, если наблюдать его с помощью как разума, так и чувств, оно оказывается всего лишь следствием непрерывных борьбы и конфликта. Таков смысл и фрагментов, и других свидетельств, в особенности принадлежащих Платону, чьи замечания хорошо согласуются с самими фрагментами. Возможно, самым убедительным доказательством является приоритет, который Гераклит придавал огню. Поскольку огонь становится всем, можно задаться вопросом, почему один из других элементов — вода или земля — не может в равной степени служить стандартом измерения и управляющей силой? Гераклит, который искал поэтическую и религиозную истину в не меньшей степени, чем логическую, дает двойной ответ. Во-первых, как сказал Аристотель (О душе, 405a5), огонь — самый тонкий элемент, который ближе всего к неведущему; он находится в движении сам и сообщает его другим. Во-вторых (следствие первого, как было известно Аристотелю), огонь тождествен *psyche*, носителю жизни. «И Гераклит утверждает, что душа есть начало, поскольку она, мол, есть испарение, из которого составляется все остальное. Кроме того, она нечто в высшей степени бестелесное и непрестанно текущее...» (Ibid. 25)¹. Под «душой» здесь мы можем понимать огонь.

В своем отождествлении души с огнем Гераклит, возможно, был наименее оригинален. Согласно широко распространенному среди древних греков представлению, *эфир*, субстанция, которая наполняет верхнее небо выше менее чистого воздуха (*aer*) вокруг земли и из которой состоят небесные тела, является живой и божественной; вплоть до времени Аристотеля или чуть раньше него (см. выше, с. 463) эфир и огонь четко не различались. Кроме того, в V в. и, несомненно, раньше

¹ Пер. П. Попова.

была широко распространена идея, что душа бессмертна, потому что состоит из заключенной в тюрьму тела искры *эфира*, которая после смерти воссоединяется со своей родной стихией. Учитывая, что *эфир* заполняет, как полагали, все верхние области, он был не только зримой огненной субстанцией, из которой состоят Солнце и звезды, и это обстоятельство, несомненно, укрепляло Гераклита в его гипотезе, что «огонь» его собственной системы — это не пламя, а горячий сухой пар¹.

Позволю себе одно наблюдение. Оно касается более широкого значения гераклитовской доктрины изменения. Коренное различие в спекуляциях по поводу подлинной сущности вещей всегда пролегалo между теми, кто видел ее в материи, и теми, кто видел ее в форме. Это различие ясно видно в греческой мысли, хотя, конечно, ни в коей мере не ограничивается ею. В этом смысле утверждение Гераклита о реке, в которую нельзя войти дважды, иллюстрирует вершину материалистического взгляда. Мы говорим о реке как об одной и той же реке изо дня в день, хотя знаем, что, если придем на ее берег завтра, то будем смотреть на совершенно другую воду, чем та, которую мы видим там сегодня. Подобным же образом мы обычно считаем наши тела чем-то непрерывным, хотя мы могли слышать и верить, что их материальные составляющие постоянно меняются и что они полностью сменяются в течение семи лет. Наше оправдание привычного хода мыслей лежит в том, что форма остается той же самой: вода или другая субстанция, так сказать, выливается в ту же самую форму, и по этому признаку мы и усматриваем в ней ее идентичность.

¹ Эфир наделен божественным статусом у Эсхила (Прометей прикованный, 88) и у Еврипида (фр. 839 N). У Еврипида *эфир* уравнивается с Зевсом. Ср. также другие пассажи, приводимые Керком и Рэйвенем (200, п. 1). О связи между душой и *эфиром* см.: *Еврипид*. Елена, 1014 сл., Просительницы, 533 сл., фр. 971 (*Guthrie. Greeks and their Gods*, 262f.).



Пифагор и его школа через свои занятия математикой совершенно неожиданно пришли к рациональной концепции значимости формы, а последовавшие за ними философы много критиковали их за пренебрежение материальной стороной. Для них подлинная сущность заключалась в форме, для других — в материи. Обе точки зрения сохранились, и каковы бы ни были их соответствующие достоинства, в случае любой скольконнибудь развитой системы мысли только те, кто видит подлинную сущность в форме, могут найти в мире какое-либо постоянство. Логическое следствие материализма — доктрина непрерывного изменения, которую Гераклиту хватило разума понять и мужества сформулировать; ибо материальная субстанция вещей, по сути, постоянно меняется, и единственное, что постоянно — это форма, которую можно выразить с помощью вневременного языка математических уравнений.

Логическое следствие философии формы, вместе с тем, — это платонизм или нечто, напоминающее его: вера в образцы, или «формы» вещей, существующие вечно в области за пределами пространства и времени. Относительно природы физического мира Платон соглашался с Гераклитом. Платон вкладывает в уста мудрой Диотимы такие слова, обращенные к Сократу:

Ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается¹.

¹ Платон. Пир, 270D / Пер. С. Апта.

Каким образом для Гераклита непрерывный поток становления был ограничен или изменен существованием постоянной и устойчивой реальности — это вопрос, который нуждается в дальнейшем рассмотрении.

Как мы знаем, Аристотель утверждал, что платоновская доктрина неизменных форм была, среди прочего, следствием «гераклитовских воззрений, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет». Находясь под впечатлением от этого, но не желая признавать невозможность познания, Платон постулировал постоянную реальность за пределами физического мира. Обычно полагают, что (а) эти воззрения принадлежали самому Гераклиту (хотя Аристотель упоминает Кратила в качестве информанта Платона) и (б) хотя они явно ограничивались только чувственно воспринимаемым миром, последний представлял для Гераклита реальность во всей ее совокупности.

Кратил довел следствия доктрины постоянного изменения до абсурда. Тем не менее главенство Войны и Распри, сравнение с луком и лирой и т. д. показывают, что для Гераклита сущность мудрости заключалась в признании непрестанного движения, непрестанной борьбы и напряженных усилий в противоположных направлениях в качестве необходимых условий для сохранения физического миропорядка. Кажется вполне правильным описывать это, вместе с Платоном, как доктрину постоянного изменения физических вещей и иллюстрировать ее сравнением с рекой, в которую нельзя ступить дважды.

Этому, однако, противоречит идея Логоса, чье постоянство Гераклит подчеркивает во фр. 1, используя слово *есть*, или *существует*, в противоположность меняющимся явлениям, которые *становятся* согласно законам Логоса. Вследствие этих законов порядок и равновесие (*kosmos*) мира также постоянны и вечны

(фр. 30), хотя ни одна частица его внутренних составляющих — земли, воды и видимого огня — не является той же самой в каждые два мгновения, следующие друг за другом. Именно здесь потенциальный истолкователь оказывается в наибольшем замешательстве из-за необычной стадии мысли, которую представлял Гераклит. В этом месте она привела его к нелогичной и непоследовательной с нашей точки зрения позиции. Духовные и материальные силы все еще объединены как аспекты одной и той же сущности, хотя в действительности они уже становятся настолько различными, что требуют полного разделения. Отсюда загадочная концепция «разумного огня», Логоса, закона предела, меры или пропорции, который принимает физическую форму. В этом аспекте, как огонь, он, казалось бы, сам должен быть подвержен всепроникающему изменению, но Гераклит смотрел на это иначе. Огонь был в некотором смысле стандартом, с помощью которого измерялось и оценивалось все (фр. 90 — см. выше, с. 749). Когда огонь выступает в своем аспекте Логоса, Гераклит отмечает тот же самый момент, обращаясь к «общему» (см. выше, с. 693).

ХIII. ЗАКОНЧЕННАЯ КАРТИНА МИРА: ТЕОЛОГИЯ

Хотя не все со мной согласятся¹, по-видимому, нет иного способа объяснить эту приводящую в за-

¹ Властос считает, что для Гераклита не существует *περίεχον*, но вся совокупность бытия заключена внутри космоса (AJP, 1955, 366). Он обосновывает это тем, что, согласно доксографам, Гераклит учил: *arche*, или огонь, конечен. Властос цитирует Аристотеля (Физика, 205a1–4), Феофраста (*ap. Simpl. In Phys.*, 23.

мешательство особенность мысли Гераклита, кроме как связать ее с религиозными и философскими представлениями о мире, господствовавшими в его время. Можно сказать, что большинство мыслителей VI и V вв., несмотря на важные различия в деталях, в целом придерживались общих представлений о Вселенной¹.

21 — Дох. Р. 275) и Диогена Лаэртского (IX, 9). В этом контексте я не нахожу очевидным, что аристотелевские слова $\kappa\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu \eta\tau\iota \pi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ приписывают ограничение первичной субстанции самому Гераклиту, хотя, поскольку это делал Феофраст, возможно, что Аристотель также делал это. Феофраст (который служил источником для Диогена, а также для Симпликия) разделял натурфилософов на две категории: тех, кто считал, что *arche* бесконечна, и тех, кто полагал, что она конечна, и относил Гераклита ко второй категории. Самым легким способом уйти от этой трудности было бы заявить, что Феофраст просто ошибался, и прежде я уже критиковал такой подход. Гераклит, однако, представляет особый случай, и в том, что в древности его понимали превратно, согласны все. Будет правомерным указать, что в этом непосредственном контексте Диоген приписывает Гераклиту также следующие утверждения: (а) огонь есть элемент ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$), из которого, путем разрежения и сгущения, образовалось все; (б) космос возник из огня и вновь превратится в огонь и т. д., вечно по кругу, и путь от огня к космосу Гераклит называл войной и распрей, а путь к *espyrosis* — согласием и миром. Властос не признает оба этих утверждения за истину. Тогда почему мы должны доверять их автору, когда он пишет, что первоначало Гераклита было ограничено? Мы знаем, что в других случаях Феофраст ошибочно уподобил эту *arche* (это его слово для первоначала, а не Гераклита) *archai* других досократиков. Он даже сам признает, что не понимает этого, потому что в том же самом месте делает весьма пессимистическое замечание: $\sigma\alpha\phi\acute{\omega}\varsigma \delta' \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\tau\iota\theta\epsilon\tau\alpha\iota$. Помимо всего этого, даже если Гераклит в самом деле отрицал бесконечность огня, из этого не обязательно следует, что он ограничивал его нашим космосом.

Не могу сказать, что мои соображения о гераклитовской концепции $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$ бесспорны: относительно этого единственного в своем роде и темного мыслителя вообще многое не ясно, и возможно, Властос прав. Но я предлагаю то, что представляется мне наиболее правдоподобной гипотезой.

¹ Подробнее на эту тему см.: Guthrie. The Presocratic World-Picture // Harv. Theol. Rev. 1952, 87–104.

Гераклит был вынужден принять эту систему, точно так же как в Средние века даже оригинальному и бунтарскому мыслителю приходилось принимать как данность аристотелевскую Вселенную с неподвижной Землей в центре. Существует космическая сфера, ограниченная небесами, в центре ее находится Земля, по периферии — неподвижные звезды, а Солнце, Луна и планеты вращаются между ними. Содержимое космоса подвержено изменению и разрушению, состоя главным образом из элементов и свойств, которые враждуют друг с другом и преследуют друг друга. Но космос — еще не вся действительность. Существует также «то, что окружает», масса бесформенной первичной субстанции, или первоначало, которое, по крайней мере для некоторых досократиков, было бесконечным, или обладало неограниченной протяженностью. Она обладала более чистой, более высокой природой, чем «противоположности» внутри космоса, которые каким-то образом «отделились» от него, или появились в результате его «сжатия». Первоначало было вечным, живым и деятельным, само вызывало изменения, которые создавали космос. Оно не только окружало космос, но и руководило, или управляло, им. Фактически, первоначало было божественно. Аристотель описывает его так (Физика, 203b10): «...Оно само представляется началом других вещей, и „все объемлет“, и „всем правит“... И оно-то и есть божество, ибо оно „бессмертно и не подвержено гибели“, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов»¹. Мы уже видели, что это является правильным описанием *apeiron* Анаксимандра. Живой, разумный характер *arche* особенно подчеркивал Анаксимен. Заявляя, что *arche* — это воздух, он не только говорил, что воздух-*arche* окружает Вселенную, но и проводил явную параллель между воздухом и душой человека (фр. 2 — см. выше, с. 263), как делал и

¹ Пер. А. Лебедева.

его последователь Диоген Аполлонийский в V в. Пифагорейцы также говорили, что Вселенная втягивает воздух из окружающей ее пустоты (см. выше, с. 473).

Хотя *arche* существовала в чистоте и совершенстве только вне или на периферии космоса, она пронизывала все свои творения и смешивалась с ними, пусть и приспособляясь в какой-то степени в этом процессе к их более низкой природе. Такие представления лежали в основе веры пифагорейцев в родство всей природы (см. выше, с. 361, 475). Эти взгляды заметны также в пассажах, философских и иных, которые утверждали, что неподвижные звезды созданы из *эфира*, воплощенная душа — это *aer* и что душа может стать звездой (как у Аристофана — Мир, 832–833) или погрузиться в *эфир* после смерти; ибо *aer* — это нечистая форма *эфира*-огня. Считалось, что души живых существ представляют собой частицы окружающей божественной субстанции, загрязненные соприкосновением с более низкими элементами, — немного позже эту идею использовал Эмпедокл. Преобладание этого набора верований в кругах, далеких от философии, указывает на то, что он, возможно, был скорее частью общего культурного фона досократиков, чем индивидуальной и продуманной теорией кого-либо из них.

Если предположить, что Гераклит не освободился от этих представлений, общих для философской и народной религиозной мысли его времени, будет несколько легче понять смысл его космологии и ту роль, которую в ней играл Логос-огонь. Во фр. 30 вечно живой огонь, «мерами возгорающийся и мерами угасающий» (то есть вовлеченный в войну и в «движение вверх и вниз») подчеркнута отождествляется с «этим космосом» (κόσμος τόνδε), что указывает на возможность существования чего-то еще, не обозначенного этим словом. Это может быть Логос-огонь (или *эфир*), окружающий космос в своей чистоте, неугасимый и невидимый, ум

и душа в их наивысшей форме (хотя еще не осознаваемый как полностью невещественный). Подобно *arche* других мыслителей, он «всем управляет» (фр. 64)¹. Этот Логос устанавливает «меры», которые ограничивают пределы «верха и низа» внутри космоса и обеспечивают постоянство не ведущей ни к чьей окончательной победе битвы между его составными частями, гарантии его продолжающейся жизни. Гераклиту, как человеку своего времени, казалось не противоречивым, но естественным считать божественное начало как имманентным, так и внешним стандартом, или мерой изменений внутри космоса, проявляющимся в физической форме как космический огонь. Весьма вероятно, что в одних случаях он был склонен подчеркивать всепроникающий характер этого принципа, а в другом — его трансцендентность. Последняя может быть смыслом фр. 108, где утверждается, что «мудрое от всего отлично»².

¹ Возможно, «всем этим». Д-р Х. Бёдер предположил (в неизданной работе), что этот фрагмент начинается с *táde pánta* (а не, как обычно печатают, *tà dé*), что соответствует *κόσμον τόνδε* во фр. 30. Обращаясь в этом фрагменте ко всеобщему направляющему началу «удару молнии» (*κεραυνός*), Гераклит, возможно, хочет «показать» символическим языком прорицателей, служившим для него средством передачи идей, что *arche* одновременно есть и огонь, и верховное божество; ибо удар молнии был оружием главы богов, которого даже отождествляли с ним. Керк (р. 354) приводит надпись V в. до н. э. из Мантинеи ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ и более поздние свидетельства. Он отмечает, что во всех этих отождествлениях имя Зевса стоит рядом с *κεραυνός*, но опустить его было бы вполне в духе уклончивости дельфийского стиля Гераклита.

² Пропуск артикля не является для Гераклита чем-то невозможным (см.: Kirk, 398). Вальцер переводит это как «la sapienza». Ο τὸ σοφόν как божество, или божественном начале, ср. фр. 32.

В отношении «непоследовательности» можно сравнить мысли Анаксагора по этому вопросу. Божественный Ум (*νοῦς*), настаивает он, «не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе», и Анаксагор приводит обоснования этого (фр. 12). Тем не менее делается оговорка: «Во всем содержится

Когда Гераклит говорил о «боге» или «божественном», то определенно имел в виду Логос-огонь; но нам требуется сделать краткий окончательный обзор его утверждений, содержащих эти слова. Фр. 5, 24 и 53 показывают, что Гераклит признавал богов в духе традиционного греческого политеизма, и такой плюрализм не должен удивлять или казаться непонятным. То, что у Гераклита было собственное представление о божестве, явствует из одного-двух из его многочисленных упреков человечеству: «Большинство божественных дел ускользает от понимания благодаря неверию» (фр. 86). Кроме того, во фр. 5 Гераклит осуждает практику моления изображениям, говоря, что верующие «не понимают, каковы в действительности боги и герои». Во фр. 78 и 79 божественные мудрость и совершенство противопоставляются отсутствию этих качеств у людей. Существует один божественный закон, которым питаются все человеческие законы (фр. 114). Бог не признает различий между справедливым и несправедливым, проводимых человеком; для бога все прекрасно, хорошо и справедливо (фр. 102 — см. выше, с. 720). В свете фр. 67 (см. выше, с. 722) можно пойти дальше и сказать: это так потому, что бог содержит в себе все противоположности. В некотором смысле *apeiron* Анаксимандра и воздух Анаксимена также «были» противоположностями, поскольку противоположности происходили от них. Гераклит сделал явной внутренне присущую этой концепции парадоксальность, хотя тождественность его Логоса-огня противоположностям понималась намного более тонко. Насколько этот парадокс поддается объяснению, он был разъяснен ранее: данная параллель лишь показывает, что эта тождественность не мешала досократикам верить в главенствующее, живое и руководящее начало, которое существует одно-

доля всего, кроме ума, а в некоторых [существах] содержится и ум тоже» (фр. 11). Пер. А. Лебедева.

временно вне и внутри космоса. «Зевс — это все и то, что выше этого»¹.

Теология Гераклита включала в себя идею божественного правосудия. «Правда, — говорит он (фр. 28), — достигнет лжецов и лжесвидетелей». «Правда» — это личность, как показывает фраза о «помощницах Правды» во фр. 94, и в указанном фрагменте они наказывают за выход за пределы должной меры. Кроме того, во фр. 80 справедливость уравнивается с космической борьбой, а огонь является символом этой борьбы. Если фр. 66 подлиннен², его утверждение, что «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит»³, свидетельствует в пользу такого отождествления. Как другие связывали со Справедливостью Зевса, так Гераклит отождествлял ее с божественным огнем, который занял место Зевса, с Войной, которая «отец и царь всех» (фр. 53; ср.: Платон. Кратил, 413С, который скоро будет цитироваться). С точки зрения тех, кто считает, что Гераклит учил *espyrosis*, фр. 66 говорит о гибели мира от конечного пожара, но он может в равной степени относиться и к индивидуумам. В любом случае, ясно, что, хотя Гераклит мог говорить «добро и зло суть одно» (см. выше, с. 721), это не означает, что никакое поведение не считалось более предпочтительным, чем любое другое. (То, что «единство» противоположностей могло пониматься по-разному, уже объяснялось на с. 724.) Особые грехи, требующие мести, суть отрицание истины (фр. 28) и выход за пределы установленной меры (фр. 94).

¹ Эсхил, фр. 70: Ζεύς τοι τὰ πάντα ᾗτι τῶνδ' ὑπέστερον.

² Его отвергают Райнхардт и Керк (см.: Kirk, 359–361), им возражает М. Маркович (paper to 3rd Internat. Congr. of Class. Stud. 1959, publ. by Univ. of Mérida, Venezuela). Маркович, однако, добавляет, что «конечно, этот фрагмент не может служить доводом в пользу толкования в духе *espyrosis*».

³ Пер. А. Лебедева.

Вопрос о том, каким образом, если «все когда-нибудь становится огнем», этот же самый огонь может судить, то есть различать грешное и праведное, мы рассмотрим в следующем разделе.

XIV. РЕЛИГИЯ И СУДЬБА ДУШИ

Как Гераклит относился к народным религиозным культам и как он представлял себе душу и ее судьбу после смерти? Ответы на эти два вопроса тесно взаимосвязаны, но я начну со свидетельства относительно первого. Климент Александрийский в своем «Протрептике» говорит о греческих мистериях с изрядной долей жесткого сарказма. Они достигали своей высшей точки ночью, при свете факелов. Да, говорит он, «обряды, достойные ночи и огня и „отважного“, а точнее, суетного „народа потомков Эрехтея“ [ср.: Ил., II, 547], да и прочих эллинов, которых „ожидает после смерти то, чего они не чают“!» (намек на Гераклита, фр. 27). «Кому прорицает Гераклит Эфесский? „Бродящим в ночи [магам], вакхантам, менадам, мистам“. Это им он грозит посмертным воздаянием, им провещает огонь, ибо „нечестиво они посвящаются в то, что считается таинством у людей“»¹.

Когда Климент ссылался на Гераклитовы «пророчества об огне», сомнительно, чтобы в его распоряжении было нечто большее, чем фрагменты 16 и 66. В отношении фр. 16 сам же Климент выступает нашим единственным источником. Этот фрагмент гласит: «Как мож-

¹ Пер. А. Лебедева. — См. фр. 14 DK; полный текст: *Bywater*, no. 124.

но утаиться от того, что никогда не заходит?» Климент из всех сил старается разглядеть во всех этих цитатах Гераклита иудейский или христианский смысл. Приведенную выше он пытается связать с Исайей (Ис 29, 15): «...Которые делают дела свои во мраке и говорят: “кто увидит нас? И кто узнаёт нас?”» Фрагмент 16 весьма неясен, но он, возможно, говорит о божественном огне, который всегда присутствует, в противоположность Солнцу, еще со времен Гомера считавшемуся «зорким из зорких» (Софокл. Трахинянки, 101), Гелиосом, видящим и слышащим все (Илиада, III, 277). Как обычно, испытывая удовольствие от демонстрации чужой тупости, Гераклит отмечает, что действия людей после захода Солнца происходят не под бдительным оком Гелиоса. Некоторое подтверждение этому мы находим в платоновском «Кратиле» (413В–С), где речь вряд ли может идти о чем-то ином. Сократ говорит, что, когда он искал права, кто-то указал ему на Солнце. Кто-то еще, однако, высмеял это, спросив, исчезает ли право, когда Солнце садится. «А после того как я стал ему надоедать, выпытывая, что же он в свою очередь скажет, он сказал, что право — это огонь»¹. Фр. 66 цитировался на предыдущей странице. У Ипполита он идет в таком контексте: «Он же называет его [огонь] недостатком и избытком. [Фр. 65] Недостаток же, по его учению, это образование космоса, а избыток — его пожар. Ибо он говорит: „нагрянув внезапно, огонь будет судить всех и вся“». Фраза «он же называет его [огонь] недостатком и избытком», по-видимому, подлинная, так как Гераклит считал, что огонь объемлет все противоположности, но это отнюдь не подтверждает толкование в духе *espyrosis* эсхатологически настроенного христианского епископа.

Ссылки Климента на пророчества об огне потребовали слегка отойти от темы, но сейчас нам надо от-

¹ Пер. Т. Васильевой. Ср.: Мондольфо Р. *Phronesis*, 1958, 76. О фр. 16 в целом см.: Kirk, 362–366.

метить, что, согласно ему, Гераклит высказывал угрозы в отношении участников мистерий, вакхических и родственных им обрядов¹.

Дальнейшая критика традиционных культов встречается во фр. 5, на который ссылается ряд авторов поздней античности. Он читается примерно так: «Напрасно очищаются кровью <кровью> оскверненные,² как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался: его бы сочли сумасшедшим,³ если бы кто из людей заметил, что он так делает»⁴. Здесь Гераклит выражает несогласие с распространенным в его время представлением, что убий-

¹ Нельзя сказать с уверенностью, что последняя фраза, вводимая пояснительным γάρ и говорящая о «нечестиво посвящающихся» (ἀνιερωστί μωοῦνται), принадлежит Гераклиту; но οὖν в начале следующей фразы наводит на мысль, что это так и что только с этих слов Климент вновь начинает линию своей собственной аргументации.

² καθαιρόνται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι — рукописи Аристокрита и Оригена; ἄλλως опускают Элиас и Байуотер; ἄλλω предлагают Г. Френкель; ἄλλως <αἷμα> αἵματι Д. С. Робертсон (*Kirk and Raven*, 211). М. Маркович (СР, 1959, 259) защищает традиционный текст с запятой после αἵματι. Он говорит: (а) μαινόμενοι употреблено в абсолютном смысле, оно содержит в себе понятие αἵματι; ср. μίασμα как t.t.; (б) μαινόμενοι имеет перфектное значение; ср.: *De Morb. Sacr.* 1 ad fin. (VI, 364 Littré) ἐσιόντες τε περιουραίνόμεθα οὐχ ὡς μαινόμενοι и *Ксенофонт. Анабасис*, III, 2, 17 οἱ... πρόσθεν σὺν ἡμῖν ταπτόμενοι νῦν ἀφεστήκασιν. Приведенный выше перевод следует этому толкованию.

³ Мы знаем, что Гераклит увлекался игрой слов, и здесь она, возможно, двойная: (а) каламбур с μαινεσθαι — μαινεσθαι; (б) игра на религиозном и нерелигиозном использовании первого слова. Оно означает «лишиться рассудка», но для поклонника Диониса это было желанной высшей точкой его религиозного опыта, когда бог входил в верующего и овладевал его душой. Самого Диониса называли μαινόμενος (*Илиада*, VI, 132). Слова про обмывание грязью или глиной (πηλός) могут заключать в себе еще один выпад против распространенных религиозных практик того времени, ибо определенные очистительные обряды в самом деле включали в себя обмазывание в грязи. См.: *Dem. De Cor.* 259, *Guthrie. Orph. and Gk. Rel.*, 212.

⁴ Пер. А. Лебедева.



ца, чьи руки запятнаны кровью, может очиститься от осквернения с помощью обряда, включающего в себя жертвоприношение животных¹.

Фр. 15 далее критикует дионисийскую религию, хотя с важной оговоркой: «Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и пели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождественен Аиду»². Здесь дается намек на то, что совершенные действия предосудительны только тогда, когда совершающие не понимают значения того, что делают. И здесь, как обычно, мы сталкиваемся с отсутствием понимания того, что порицает Гераклит. На ум приходит пассаж из неоплатоника Ямвлиха: «Я полагаю, есть два вида жертвоприношений: одни — от совершенно очистившихся людей; такие жертвоприношения совершаются очень редко, одним, как говорит Гераклит, или немногими людьми, которых легко пересчитать, а другие — материальные, телесные и т. д.»³. Ямвлих проводит свои различия по привычным неоплатоническим принципам, но ему, очевидно, было известно высказывание Гераклита, что существовал правильный и неправильный способ совершения поклонения и что очень мало людей избирало первый. Ямвлих везде на-

¹ Каковы бы ни были варианты чтения первого предложения, оно, по-видимому, означает именно это. Ср. очищение Ореста жертвоприношением свиньи в Дельфах после убийства Клитемнестры. Аполлоний Тианский ссылается на это изречение, как если бы оно относилось к жертвоприношениям животных вообще.

² Пер. М. Дынника. — Большинство ученых принимают εἴρωαστ' ἄν Шлейермахера вместо рукописного εἴρωασται. Вилламовиц подозревал и другие искажения, но не пытался перевести (Gl. d. Hell. II, 209), и смысл этого отрывка едва ли может быть другим, чем обычно считается. О фаллических процессиях в честь Диониса см.: Геродот, II, 48; Nilsson. Gr. Feste, 263ff.

³ Пер. А. Лебедева. — Ямвлих. О мистериях, V, 35, 219. 12 Parthey. См.: Гераклит, фр. 69.

мекает на более позитивное отношение к очистительным и другим религиозным обрядам. «...Такого рода [непристойные изображения и повествования], — пишет Ямвлих¹, — применяются ради лечения нашей души, умерения прилипших к ней вследствие рождения зол, а также ради освобождения и избавления от оков. И поэтому Гераклит правильно назвал эти вещи „лекарствами“ в том смысле, что они исцеляют от зла и помогают душам выздороветь от напастей, приключившихся с ними в [телесном] рождении»².

Вывод состоит в том, что Гераклит не был враждебен к инициациям и дионисийским таинствам как таковым, но осуждал то, что они совершались без понимания их истинного значения. Это делало их проведение неправильным и нечистым, низводя фаллические обряды до заурадной непристойности. Из эзотерических уроков, которым призваны научить нас эти ритуалы, мы выучили такую важную истину, что Аид и Дионис — бог смерти и бог жизни — суть одно и то же.

Мистерии, будь то элевсинские или другие, учили о жизни после смерти — не тусклому прозябанию в гомеровском царстве теней, но такому существованию, в котором полностью сохранялась индивидуальность и были возможны вознаграждение и наказание. Особенно сильный упор на этом делался в орфических и пифагорейских кругах (см. выше, с. 354). Верил ли Гераклит в бессмертие души и в посмертные награду и наказание, или такие идеи следует исключить как несовместимые с процессом постоянного изменения, — это почти неразрешимый вопрос, по которому высказывались диаметрально противоположные точки зрения. Ут-

¹ Ibid. I, 11, 40. 8 Parthey. — Коль скоро τὰ τοιαῦτα относится к чему-то предшествующему, то это τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς θεάματα καὶ ἀκούσματα: «вещи, видимые и слышимые во время священных обрядов».

² Пер. А. Лебедева.

верждали, что душа непрерывно превращается в другие элементы, а после смерти становится водой (фр. 36). Как тогда она может обладать постоянством, необходимым для сохранения своего «я» после смерти, тем более на протяжении ряда жизней, как учили пифагорейцы?¹

Каковы бы ни были взгляды Гераклита касательно души и ее судьбы, мы можем быть уверены, что они не будут чисто рациональными или лишенными религиозного подтекста. Гераклит сам подготавливает нас к этому во фрагменте 45: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубок ее *logos*»². Фрагмент 27 («Людей ждет после смерти то, чего они не ожидают и не предполагают»³) не послужит нам большим подспорьем, хотя он определенно указывает на продолжение жизни после смерти (и толкуется Климентом как угроза наказания). Равно ставит в тупик фраза: «Души обоняют в Аиде»⁴.

Другие фрагменты также не заслуживают внимания, если мы ищем прямо выраженной доктрины бессмертия, ибо даже если может показаться, что они указывают на нее, невозможно точно сказать, что Гераклит имеет в них в виду. Таков фрагмент 21: «Все, что мы видим наяву, — смерть; все, что во сне, — сон»⁵. Климент

¹ Эту точку зрения наиболее настойчиво и убедительно выразил Роде (*Psyche*, англ. пер. 392–394).

² Пер. А. Лебедева. — Объяснив *lógos* вполне исчерпывающе, я не стану добавлять еще одно значение ко многим, предложенным для него здесь: «дно» («Grund», Дильс), «смысл» («Sinn», Кранц), «причина» (Хикс), «сущность» (Э. Вертс), «мера» (Бёрнет, Жигон, Керк). Керк полагает, что это слово относится к душе как к частице, представляющей космический огонь, «которая, в сравнении с индивидуальной душой, явно обладает большей протяженностью» (KR, 206); но *βαθὺν λόγον ἔχει* должно казаться, скорее, изысканным выражением, чтобы обозначать всего лишь «она столь протяженна».

³ Пер. М. Дынника.

⁴ Фр. 98. Керк предлагает возможное объяснение (KR, 211).

⁵ Пер. А. Лебедева.

считал это признанием того, что земное рождение — на самом деле смерть («тело — это могила», как говорили пифагорейцы), но видимое отсутствие реального противопоставления двух частей предложения, когда противопоставление явно подразумевается, делает смысл отрывка неясным. Сон как состояние познания, похоже, осуждается в конце фрагмента 1, но тогда мы могли бы ожидать, что ему будет противопоставлено состояние бодрствования как лучшее. Фрагмент 24 — «Павших на войне боги почитают и люди» — также приводился как свидетельство в пользу посмертного существования и награды, но может означать всего лишь, что смерть в бою считается славной, и память павших чтят боги, как и, несомненно, их собратья-смертные¹.

В пользу «орфических» черт у Гераклита в какой-то мере свидетельствует дальнейшая критика традиционных обрядов, еще не упомянутая здесь: «Трупы следует выбрасывать скорее, чем навоз» (фр. 96). Можно было бы считать, что, отрицая таким образом все погребальные обряды и проявляя высшую степень презрения к телу, Гераклит исходил из представления о вечной ценности души. В орфическом и подобных ему религиозных учениях эти две идеи определенно шли рука об руку. Средневековый источник приводит такие слова, приписываемые Гераклиту (фр. 4): «Если бы счастье заключалось в телесных наслаждениях, мы бы назвали „быков счастливыми, когда они находят горькую вику“ себе в корм»², и это аскетическое отношение к телесным удовольствиям (вновь отраженное во фр. 29) на-

¹ Ср. $\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\epsilon\alpha\omicron\nu \theta\upsilon\eta\tau\acute{\omega}\nu \omicron\iota \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$ во фр. 29. Фр. 26 также лучше всего исключить из нашего обсуждения. Текст его неясен (ср., напр., версию Байуотера (фр. 77) с таковой DK), и как бы мы его ни устанавливали, смысл остается крайне неопределенным. То же самое можно сказать о фр. 20, в котором, по мнению Климентя, Гераклит $\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\zeta\omega\nu \tau\eta\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu$. Современные толкования см.: Snell. *Hermes*, 1926, 369; Gigon. *Unters. zu H.*, 121f.

² Пер. А. Лебедева.

ходит параллель в тех же самых кругах. Нельзя, однако, сказать, что приведенные изречения несут нам какую-то определенность.

Впрочем, один фрагмент гораздо более определенный (фр. 63): «Восстают и, бодрствуя, становятся стражами живых и мертвых»¹. Причин сомневаться в его подлинности нет, ее гарантией служит само несоответствие контексту, в котором ее приводит Ипполит (он пытается представить ее как ссылку на христианскую доктрину телесного воскресения). Слова фрагмента представляют собой ясную аллюзию на «Труды и дни» Гесиода (121–125), где говорится, что герои Золотого века после смерти «в благостных демонов все превратились... наземельных / волей великого Зевса: людей на земле охраняют / зорко на правые наши дела и неправые смотрят / тьмою туманной одевшись»². В свете этого можно считать, что фр. 62, написанный в лучших традициях гераклитовского пророческого стиля, содержит в себе обещание бессмертия: «Бессмертные — смертны, смертные — бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают»³. Более того, В. Маккиоро истолковывал этот фрагмент в духе зрелых орфических представлений о человеке: «бессмертные смертные» — это люди, которые частично божественны, и потому могут стать таковыми полностью, а слова «смертные бессмертные» относятся к Дионису, который, хотя и был богом, принял смерть от титанов⁴. То, что Гераклит имел в виду этот миф, крайне маловероятно, но приведенный пассаж

¹ Я опустил первые буквы *εὐθαδεοντι*, поскольку не ясно, ни как их разделить, ни что они значат. Они не могут повлиять на смысл остальных. В тексте нет четко выраженного подлежащего.

² Пер. В. Вересаева.

³ Пер. М. Дынника.

⁴ *Macchiore. Eraclito*. — В тесную связь с мистериями ставит гераклитовскую мысль также А. Делятт (*Les Conceptions de l'enthousiasme*, 6–21).

мог быть скрытым изложением орфической и пифагорейской доктрины тела как могилы и учения о цикле перерождений. Эта гипотеза в какой-то степени подкрепляется словами Секста Эмпирика (Пирроновы положения, III, 230): «Гераклит говорит, что как жизнь, так и смерть присутствуют как в нашей жизни, так и в смерти: когда мы живы, то души наши мертвы и похоронены в нас, когда же мы умираем, то души оживают и живут»¹. Трудно узнать, в какой мере здесь представлено толкование самого Секста, сам же фрагмент может быть лишь еще одним примером тождества противоположностей. Мы можем сравнить с ним фр. 88: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»². Если считать последнее предложение подлинным (см. выше, с. 724, прим. 2), то тождество здесь означает не более чем взаимную последовательность, как во фр. 67 (ср. фр. 126). Однако взаимный характер изменения трудно объяснить, не прибегая к идее бессмертия души и ее нового рождения. Закоренелый скептик может воз-

Как свидетельство орфизма Гераклита Маккиоро также приводит фр. 52: «Эон (Время?) — ребенок, забавляющийся игрой в шашки: царство ребенка» (Пер. М. Дынника). У христианских и неоплатонических писателей Эон отождествляется с Дионисом, а в орфической легенде титаны, которые убили его, отвлекали его внимание игрушками (включая ἀστράγαλοι, которые Маккиоро ошибочно отождествляет с λεσσοί). Но мы не встречаем упоминаний Диониса как Эона в дохристианских источниках, и это толкование совершенно произвольно. (Филон, по-видимому, считал Эона Судьбой, играющей в шашки человеческими жизнями. Отголосок этого фрагмента и фр. 60 определенно присутствует в работе Филона «О жизни Моисея» (I, 6, IV, 107. 9 Σοφν): τῆς γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεούσης.) Об этом фрагменте я могу лишь повторить слова Жигона, что это один из тех отрывков, «перед которыми мы должны сдаться».

¹ Пер. А. Лебедева.

² Пер. А. Лебедева.

разить, что «живое происходит из мертвого» означает лишь, что существа образуются из того, что прежде было неодушевленной материей, но таким образом не легко объяснить слова «старое изменяется и становится юным». В целом, поэтому, приведенный фрагмент говорит в пользу бессмертия и переселения душ, хотя сам по себе он, пожалуй, не является определяющим.

Фрагменты не содержат иных прямых утверждений о бессмертии. Все, что следует дальше — не более чем умозаключения, не претендующие на определенность. Начну с очевидной истины, что Гераклит был больше религиозным пророком, чем рационалистом, о чем ярко свидетельствует стиль его высказываний. У такого человека мы не должны искать безупречной последовательности мысли в том, что касается вопроса человеческой души. Именно в этом вопросе сильнее, чем где-либо, на него будут влиять бессознательные допущения, уходящие корнями в традиции его народа, поэтому наша позиция состоит в том, что его представления о душе происходят из общей картины мира, которую мы ему предварительно приписали. В этой картине макрокосм и микрокосм были неотъемлемыми частями одной и той же системы, в которой сам мир являлся живым существом. Там, где по ходу следующего ниже резюме необходимо повторить ранее сделанные выводы, мы постараемся изложить их максимально сжато.

Исключать из гераклитовской системы вещей всякое постоянство — явная ошибка. Он верил в «божественное». Логос вечен, и Гераклит подчеркивает связанные с ним идеи закона и меры. Я утверждаю, что, вопреки некоторым недавним толкованиям, Гераклит учил доктрине постоянного изменения и считал ее одним из своих главных открытий, но говорить, что в этом и заключается все его учение, — серьезное заблуждение, которое могло возникнуть в древности из-за путаницы с его последователями. Постоянное изме-

нение и изменчивость удерживались в строгих рамках «пути вверх и вниз», а кроме того, замыкались пространственно в пределах космоса. Гераклит взял из народных верований следующие идеи.

Самая дальняя от центра часть Вселенной состоит из огня. Это субстанция Солнца и звезд, и огонь в нашей части Вселенной стремится вверх. Небесные тела — живые и божественные. Поэтому таков же и огонь, когда он чист. Божественность была для греческого ума синонимом вечной жизни, а потому огонь, сущность божественного, есть принцип вечной жизни. Эта жизненная субстанция, в разной степени загрязненности, пронизывает наш мир и дает жизнь нам и животным. В своей чистой форме она также называется *эфир*. Когда орфики и другие ранние мыслители (ср., например: *Аристотель*. О душе, 410b27 и *Аристофан*. Облака, 227–230) говорили, что душа и ум вдыхались в форме воздуха, это логично, потому что *aer* — это менее чистая форма той же самой субстанции, наполняющая низшую атмосферу. (В терминах Гераклита душа-огонь к тому времени, когда она достигает смертных тел, претерпевает некоторого рода увлажнение.) Утверждение Секста, что, согласно Гераклиту, мы «втягиваем (в себя) через дыхание этот божественный Логос», относится к этой ранней системе мысли, и здесь не следует усматривать стоическое искажение. В том же самом пассаже он сравнивает душу с тлеющими угольками, которые вспыхивают, если передвинуть их ближе к огню, но гаснут, если извлечь их из него. Это также может быть подлинной реминисценцией из Гераклита. Будучи в своем чистейшем проявлении *эфиром*, душа, если она лелеет пламя жизни, вправе надеяться после смерти воссоединиться с небесным *эфиром* (см. выше, с. 758, прим. 1).

Приверженцы орфизма и другие религиозные учителя в Греции придали этим верованиям форму законченной доктрины «колеса перерождений», но возник-

ли они естественным образом из фольклора, который в его простейшей форме представлен в реплике раба у Аристофана: «...на небе, когда умрем, мы становимся звездами?» Далее, души у Гераклита, подобно всему прочему, подвержены движению вверх и вниз; они испытывают вторжения других элементов (фр. 36). Но их подлинная природа — огненная (горячая и сухая), и погибают они из-за вторжения холода и влаги. «Для душ смерть — стать водою»; «сухая душа — мудрейшая и наилучшая». Смерть, однако, не есть полное уничтожение¹, ибо это противоречило бы закону бесконечного и взаимного изменения, и потому мы находим такие слова: «...из земли же вода рождается, а из воды — душа».

Параллель с орфическими представлениями поражает. Души, захваченные космическим «путем вверх и вниз», подобны узникам «мучительного колеса перерождений, о котором говорили религиозные учителя². Они учили, что душа, которая полностью очистилась посредством должных обрядов и праведного образа жизни, может освободиться из этого колеса и навечно соединиться с божественным; и так же, мы можем предположить, учил и Гераклит. Если душа ведет неразумную, «влажную» жизнь, пренебрегая возможностями кормить себя через соприкосновение со своим источником, огненным Логосом³, она идет путем воды, и ее круговорот в космическом потоке может продолжаться бесконечно. Мудрая же душа держит себя су-

¹ Как полагал Филон (О вечности мира, 21 // 77. 8 Cohn-Reiter, на фр. 36): θάνατον οὐ τὴν εἰς ἄπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν.

² Очистившуюся душу учат говорить при встрече со стражами иного мира: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείου (золотая табличка из могилы в Фуриях, см.: Guthrie. Orph. and Gk. Rel. 173). Текст добавляет: «Я дитя Земли и звездного неба, но род мой — небесный» (пер. А. Лебедева).

³ В одном из фрагментов (115) Гераклит говорит, что у души есть λόγος ἑαυτὸν αὔζων, *logos*, который возрастает сам по себе.

хой, возвращает огненное начало в себе поклонением богам в правильном духе (то есть с пониманием), слушает Логос и постигает истину, что мудрость едина и все противоположности сведены к высшему единству. В соответствии со всеми обычаями раннегреческой мысли такая душа должна была бы после смерти тела раствориться в Логосе, став чистым огнем, и вырваться из космического цикла становления; и если мы можем доверять Макробию, Гераклит описывал душу как «искорку звездной субстанции» (DK A 15 *scintillam stellaris essentiae*). Бёрнет и другие видели в свидетельстве фрагментов об «огненной смерти» противоположность той смерти, посредством которой души становятся водой. Считается, что в первом случае имеется в виду смерть тех, кто пал в бою, полный смелости и энергии, в отличие от тех, чьи души были ослаблены болезнью (или, возможно, разгульным образом жизни; ср. фр. 117, 77)¹. Более всего подобную точку зрения подкрепляет, возможно, не какое-либо конкретное изречение Гераклита, а ее соответствие общей картине. У самого же Гераклита самым близким к подтверждению является гномическое высказывание во фр. 25: «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]»².

Это кажется корректным описанием. Но «границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел». Сам Гераклит определенно смеялся бы над идеей, что варвар XX в. может измерить глубину его *логоса*, и, несомненно, обратил бы наше внимание на свой собственный совет: «Не будем наобум гадать о величайшем» (фр. 47)³.

¹ KR, 209f. Прямое свидетельство состоит главным образом из метрического подражания Гераклиту: ψυχαὶ ἀσπίφατοι καθαρότεροι ἢ ἐνὶ νοῦσοις (фр. 136 DK). Эти слова можно связать с фр. 24 и 25.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. А. Лебедева.

Некоторые из его изречений так хороши в дошедшем до нас виде и столь явно носят характер отдельных афоризмов, что попытка приспособить их к общей системе кажется не только рискованной, но и ошибочной. Таков с трудом поддающийся переводу фр. 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων — «Характер человека — его *даймон*». *Даймон* был индивидуальным духом-хранителем, который сопровождал человека и при жизни, и после смерти (о *даймоне* см. в особенности: Платон. Федон, 107D); человек с хорошим *даймоном* будет счастлив (εὐδαίμων). Гераклит перетолковал это суеверие в высшей степени просвещенном, рациональном и этическом духе¹.

Соблазнительно, однако, поразмышлять дальше на эту тему. У слова *даймон* было много значений, за которыми стоял целый мир народных верований. Иногда это было просто синонимом бога. Но, как мы уже видели, со времен Гесиода по крайней мере бессмертные духи благих людей также были *даймонами*, а поскольку Гесиод наделяет их функцией «хранителей», представляется, что *даймоны*, которые сопровождали отдельных людей, мыслились именно в вышеназванном ключе. Гераклит намекает на Гесиода во фр. 63 (см. выше, с. 775) и должен бы признавать этот взгляд. Кроме того, в тех религиозных кругах, которые учили, что душа переживает тело и проходит через множество воплощений, душу рассматривали как падшего *даймона*, который может вновь обрести соответствующий ему богопо-

¹ Некоторые ценные замечания по поводу этого фрагмента сделал Б. Снелль (Hermes, 1926, 363f.) Он, по-видимому, направлен (по крайней мере, частично) против древнего представления, общего для Гомера и ранней лирической поэзии, что странности и дефекты характера, и в особенности вспышки эмоций, — это дело богов. Если Елена бросает своего мужа ради Париса, то это не ее вина, ибо ее безрассудная страсть — дело рук Афродиты; Зевс может заставить человека действовать неправильно, вводя его в гнев или «отбирая у него разум».



добный образ. (Это ясно следует из слов Эмпедокла, фр. 115.) Таким образом, у этого изречения есть более глубокий смысл. Оно связано с учением о переселении души и означает: «Характер человека есть бессмертная и потенциально божественная его часть». Это особым образом подчеркивает ответственность человека и обогащает этическое содержание этого фрагмента (О *дай-моне* см. также выше, с. 533).

XV. АСТРОНОМИЯ И МЕТЕОРОЛОГИЯ

Теперь мы знакомы с самыми важными и интересными аспектами учения Гераклита, но ради полноты можно добавить некоторые детали. У Гераклита были весьма необычные идеи в области астрономии и метеорологии, которые Диоген Лаэртский вкратце излагает так (IX, 9–11):

Испарения рождаются от Земли и от моря, одни светлые и чистые, другие темные: от светлых умножается огонь, от иных — влага. Какое над этим окружение, он не разъясняет, но говорит, что в нем есть чаши, обращенные к нам, и в них светлые испарения, собираясь, образуют пламена, которые и есть светила. Самое светлое и горячее пламя Солнца, ибо прочие светила дальше отстоят от Земли и поэтому меньше светят и греют, а Луна хоть и ближе к Земле, но движется по нечистому месту. Солнце же движется в месте прозрачном и несмутном и в соразмерном¹ отстоянии от нас, оттого оно больше и греет, и светит.

¹ Керк (271) переводит «соизмеримом» и считает это слово доказательством перипатетического вмешательства. Но «соизмеримый» не подходит по контексту, и требуемый смысл — не перипатетический. Ср. лучше *Софокл*. Эдип Царь, 84: ξύμμετρος γὰρ ὡς κλύειν.

Затмения Солнца и Луны бывают оттого, что чаши поворачиваются кверху, а ежемесячные перемены Луны — оттого, что чаша поворачивается понемногу¹. День и ночь, месяцы и времена года, годы, дожди и ветры и прочее подобное возникает из-за различных испарений; так, светлое испарение, воспламеняясь в круге Солнца, производит день, а противоположное, взяв верх, вызывает ночь; так, от светлого усиливается тепло и производит лето, а от темного умножается влага и творит зиму. В согласии с этим объясняет он причины и всего прочего. О Земле, однако, он не разъясняет, какова она есть; точно так же и о том, каковы те чаши².

Это описание, пожалуй, нелегко понять, оно сводит удивительно разнородные явления к одной общей причине. Однако Гераклит вполне мог пренебречь деталями, осветив целый ряд астрономических и других природных явлений в нескольких афоризмах знакомого нам рода. В отличие от милетских физиков, он интересовался не тем, чтобы объяснить все возможные природные явления, но лишь тем, чтобы использовать их для подтверждения доктрины всеобщего взаимного изменения (ср.: *Reinhardt*. *Parm.* 181). Помимо нескольких замечаний по поводу Солнца, у нас нет ничего, кроме пересказа его взглядов позднейшим компилятором*.

Мы уже видели (фр. 94 — см. выше, с. 756), что Солнце не будет и не должно «преступать свою меру». Гераклит также сказал: «Если бы Солнце не существовало, — несмотря на остальные светила, была бы ночь»³. По словам Керка, толкование этого фрагмента «остается

¹ Буквально «благодаря тому, что чаша постепенно поворачивается в ней». Признаюсь, я не могу понять ἐν αὐτῆι: местоимение, похоже, может относиться только к σελήνῃ.

² Пер. М. Гаспарова с незначительными изменениями.

³ Фр. 99. Пер. М. Дынника. Керк (162ff.) полагает возможным, что слова ἐνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων (они встречаются у Плутарха (*De Fortuna*, 98C), но опущены, когда он снова цитирует это изречение: *Aqu. et Ign.*, 957A) — это вставка Плутарха.

весьма рискованным». Но, конечно, лишь в том случае, если мы предполагаем символическое значение, поскольку никакой неясности относительно фактической банальности, утверждаемой здесь, нет. С фразой о звездах или без нее этот фрагмент, возможно, следует понимать самым прямым образом. Хотя в том контексте, в котором это утверждение стоит, оно едва ли уместно, оно могло бы подойти для описания сравнительной яркости Солнца, Луны и звезд, если бы предлагало объяснение в терминах относительного расстояния от Земли и чистоты атмосферы, как это описано у Диогена. Гераклит также мог желать подчеркнуть, что день и ночь имеют одну и ту же причину (Солнце) в соответствии с тем, присутствует оно или отсутствует, усиливая, таким образом, их сущностное единство, выраженное во фр. 57; но это, по-видимому, выходит далеко за рамки очень простого высказывания.

«Солнце... новое каждый день» (фр. 6), а Платон в «Государстве» (498А) говорит о тех, кто оставил философию, что они «угасают пуще Гераклитова Солнца, поскольку больше не возгораются». Позднейшие комментаторы развивают этот пункт. Солнце проходит ниже Земли и гаснет либо потому, что западные области холодны (Олимпиодор), либо потому, что погружается в море (автор схолий к «Государству»): когда оно на следующее утро восходит, то вновь загорается на востоке¹. Оно состоит из испарений, собранных в «чашу», которые зажигаются, когда оно достигает огненной области. И оно, несомненно, получает топливо в виде испарений, которые ее жар вытягивает с поверхности Земли. По словам доксографа, Гераклит считал, что «светила питаются испарениями, (поднимающимися) от Земли»².

¹ Текст см.: Kirk, 267, а в целом ср. его пространное обсуждение этого фрагмента, 264 — 279.

² Аэтий, II, 17, 4, DK 22 A 11. — Вряд ли необходимо углубляться в сложный вопрос, прав ли был Диоген, приписывая Ге-



Гераклитовская концепция Солнца явно многим обязана его описанию у Ксенофана. Напомним, Ксенофан учил, что Солнце образуется из подоженных облаков; но, поскольку нам сообщают, что у Гераклита в течение ночи Солнце проделывает путь под Землей от места его захода на западе до места его восхода на востоке, он не мог иметь в виду, что ежедневную новизну Солнца следует понимать в том же самом радикальном смысле. Согласно Ксенофану, Солнце внезапно появляется в пространстве, двигаясь по прямой линии, а кажущийся круговой ход — не более чем иллюзия (см. выше, с. 646). Гераклит говорит скорее об обновлении Солнца, чем о полностью новом Солнце, возможно, имея в виду два момента: (а) как тело, дающее огонь и свет, Солнце каждый день новое, поскольку его пламя ночью гаснет; (б) подобно любому другому пламени (и, более того, подобно всему остальному в космосе, кото-

раклиту теорию двух испарений, светлого из моря и темного с Земли, которую Керк (271ff.) считает аристотелевской, задним числом связанной с Гераклитом. Теория одного испарения определенно более соответствовала бы его системе и выглядит более вероятной. Конечно, в соответствии с законом постоянного изменения это испарение было бы темным и влажным или светлым, сухим и огненным, участвуя в «движении вверх и вниз». Это не значит, что описание Аэтия (τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως) ошибочно: оно вполне может носить общий характер. Солнце втягивает испарения с поверхности Земли, будь это море или суша.

Как представляется, Керк заходит слишком далеко, утверждая (в KR, 204, п.): «Объяснение ночи и дня (равно как зимы и лета) как следствия поочередного преобладания темных и светлых испарений... нелепо: Гераклит, как и любой из нас, знал, что день наступает благодаря Солнцу». Поскольку само Солнце состоит из «светлого испарения, схватывающего огонь», нет ничего непоследовательного в том, чтобы объяснять происхождение дня и Солнцем, и светлым испарением, независимо от того, говорил или не говорил это Гераклит, по крайней мере, разумно утверждать, что огонь Солнца угасает (из-за чего наступает ночь) потому, что темное (холодное, влажное) испарение берет верх.

рый по этой причине сам описывается им как огонь) Солнце *постоянно* обновляется, вбирая в себя новую материю. Аристотель недовольно возражает (Метеорология, 355a12), что, если бы Солнце, как говорят «некоторые», «питалось» подобно пламени, то оно обновлялось бы не только каждый день, как утверждает Гераклит, но и каждое мгновение. Именно в это, конечно же, и верил Гераклит. Однако он использовал не точный язык философии, но отдельные «острые стрелы» пророческих изречений, оставляя своим слушателям простор для их толкования. Для его целей выражение «каждый новый день» было вполне подходящим, и люди с развитыми душами могли его понять.

«Чаша» Солнца не может не быть связанной с традиционно-поэтической идеей, что ночью Солнце плывет в золотой чаше по краю мира по опоясывающему потоку Океана с запада на восток (*Мимнерм*, фр. 10, *Стесихор*, фр. 6 Diehl). Гераклит упростил дело, сделав чашу средством передвижения Солнца и во время его дневного путешествия по небу. Таким образом, он освободился от такого явно мифологического элемента, как колесница и кони; а вот распространение идеи чаш на Луну и звезды было нововведением. Представляется, однако, что в отношении столь дальних материй, как небесные тела, он довольствовался поверхностной рационализацией, которая (как отмечал Керк) даже не соответствует явлениям; ибо повороты чаш, с помощью которых Гераклит пытается объяснить затмения и фазы луны, порождали бы эллипс света, а не «откусывание» из солнечного и лунного кругов, ведущее в конечном счете к образованию серповидной формы, которую мы и наблюдаем на деле. (Несколько подробнее это излагается у Аэтия (II, 24, 3, DK A 12): «Гераклит полагает, что затмения происходят вследствие поворота чашеобразного тела, так что вогнутая сторона оказывается повернутой вверх, а выпуклая — вниз, в направлении наше-

го взора»¹.) Что касается состава самих чаш, то тут мы знаем не больше, чем Диоген, и должны поверить ему на слово, что Гераклит не объяснял их более подробно.

Последующее описание смены времен года и метеорологических явлений слишком неопределенно, чтобы делать комментарии, стоящие затраченных усилий². Равно нелегко понять смысл другого из всего двух дошедших до нас высказываний Гераклита о Солнце, а именно, что оно «шириной в человеческую ступню» (фр. 3)* или, в другом варианте, «Солнце по величине таково, каким кажется» (*Диоген Лаэртский*, IX, 7). Хотя первое утверждение Дильс включил в число подлинных фрагментов, оно читается как вторая половина гекзаметра и, возможно, взято из позднего метрического переложения Гераклита, которое, как мы знаем, существовало³. Если рассматривать его само по себе, вне контекста, в котором оно появляется, можно предположить, что оно относится только к видимостям, усиливая тезис, что чувства вводят нас в заблуждение, если их данные не толкуются умом. Но версия Диогена определенно отрицает это. Она прямо противоположна примеру, который использует Аристотель в книге «О душе» (428b3), когда желает показать обманчивость внешнего вида даже в случаях, когда мы обладаем бóльшим знанием: «Солнце кажется величиной в ступню, хотя мы при этом уверены, что оно больше ойкумены». Едва ли возможно, что Гераклит считал свое утверждение истинным в буквальном смысле, и значение этих его слов остается загадкой⁴. То же самое

¹ Пер. А. Лебедева.

² Некоторые подробности о громе, молнии и *πρηστῆρες* можно найти у Аэтия (III, 3, 9, ДКА 14), которые, однако, едва ли более удовлетворительны.

³ Оно встречается в обычной доксографической форме у Феодорита (IV, 22): Ἡράκλειτος δὲ ποδῖαιον (*Kirk*, 280).

⁴ Попытки объяснения перечисляет *Kirk* (281f.).

позже говорил Эпикур, для которого, однако, это было следствием его особой доктрины непогрешимости чувственного восприятия.

XVI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Здесь мы можем оставить эту поразительную фигуру в гордом одиночестве. Мысли, которые рождались в уме Гераклита опережали его время и язык. В своих собственных глазах он был пророком, носителем божественного закона, который основная масса людей была неспособна понять. Он мог формулировать его им лишь в виде образов и парадоксов. Практически весь его язык метафоричен, и лишь изредка он пытается выстроить короткую цепочку аргументов. Какова польза от аргументов, когда имеешь дело с самодовольным большинством?

У истины, которая озарила его, было две стороны. С одной стороны, мы воспринимаем мир нашего опыта как содержащий в себе объекты, которые обладают определенным устойчивым и относительно постоянным характером. Это представляется нам также и желательным положением вещей, так что мы хвалим любое внешне гармоничное устройство, которое позволяет его плодам пребывать в покое такими, какие они есть, и клеймим разрушительные силы как зло. Истина же прямо противоположна. То, что мы воспринимаем как постоянство и покой, является следствием не какого-либо гармоничного согласия частей, но непрерывной борьбы противоположных сил, которые на какое-то короткое время достигли равновесия. Напряжение, движение, изменение существуют постоянно, хотя и не видны; борьба — условие существования: нет никакого

покоя, только непрестанное изменение. «Всем управляет перун», Война — отец и царь, Война есть истинный мир; и все это хорошо, ибо мир, как его понимают обыкновенные люди, — это смерть.

С другой стороны, однако, этой непрестанной войне не позволено идти беспорядочно. Если бы в ней не было никакой системы, она могла бы когда-нибудь прекратиться. Космос существовал всегда, и будет продолжать существовать, а этого нельзя было гарантировать, если бы одна из противоположностей могла получить постоянное преимущество. На самом деле, ни одна противоположность не сможет существовать, если исчезнет ее противоположность. Исключительное место в гераклитовской Вселенной занимает Логос, божественный закон меры и пропорции. Все всегда движется вверх и вниз по пути изменения, понуждаемое к этому атаками своих противоположностей или своими собственными атаками на них, но исключительно в рамках строгих ограничений. Движение всегда идет по кругу, где «начало и конец совместны».

Единство Логоса содержит в себе и превосходит все противоположные силы. Логос — «единственно мудрое», бог, который есть день и ночь, зима и лето, война и мир, кроме того, бог личный и превосходящий разумом всех. В то же самое время, поскольку ничего еще не отделялось от материи, этот бог обладает огненной природой и в какой-то степени пронизывает весь мир подобно Зевсу-эфиру Эсхила. Мир — живой организм, каким он оставался для Платона, а позже для стоиков. Мы также имеем свою долю в нем, мы вплетены в космическое единство; ибо Логос общ для всех, наши души состоят из огня, и, через промежуточную стадию воздуха, мы находимся в непосредственном контакте с космическим разумом через дыхание. Даже когда мы спим, то не полностью отделены от Логоса. Мы все еще живы, хотя, в отсутствие чувственного восприятия, служащего

материалом для наших мыслей, наша связь с «общим» становится столь слабой, что мы оказываемся заперты в своем личном мире иллюзий. Гераклит увещевает нас не оставаться в этом позорном состоянии в часы бодрствования. Мы должны возвращать огненную природу души, с тем чтобы, когда она освободится от влажных испарений тела, она была бы готова воссоединиться с Логосом-огнем. Путь к этой цели — это путь осознания. Выполняем мы или нет признанные обряды причащения — не имеет значения. Если исполнять их без понимания, они просто отвратительны, но если они помогают нам осознать единство за постоянным изменением и множественностью явлений, то приносят благо.

Примечание. В этой главе ни разу не упоминалось о возможных связях мысли Гераклита с Персией, в особенности с зороастризмом. Гераклитовский Логос иногда сравнивают с зороастрийскими концепциями Ахуна Ваирьи (божественного Слова) и Воху Маны (всеобщего Разума). Кроме того, некоторые (например Плутарх) находили у Гераклита тот же самый дуализм, что в персидской религии. Все это отмечается, потому что на самом деле нет ни одного надежного доказательства контакта или сходств, а есть лишь поле для умозрительных построений и гипотез. В то же самое время правда то, что Гераклит был подданным царя Дария и, как традиционно считалось, другом последнего; что один из его фрагментов содержит самое раннее в греческой литературе упоминание звания мага; и что Гераклит наделял огонь высшим и божественным статусом. Тем, кто интересуется этим вопросом, могу порекомендовать дельное резюме (включающее в себя библиографию) С. Викандера в «*Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*» (57–59).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Высказывание о реке (см. выше, с. 732)

Сведений о том, что Гераклит говорил (каковы бы ни были точные греческие слова) «невозможно дважды войти в одну и ту же реку», вероятно, больше, чем свидетельств подлинности любого другого его фрагмента. Не было бы нужды приводить их еще раз, если бы не некоторые ученые, которые подвергают эту фразу сомнению. Они предпочитают ей лишенную парадоксальности и нехарактерную формулировку, которая встречается только у Ария Дидима, как его цитирует Евсевий (DK 22 В 12): «На тех, кто ступает в одни и те же реки, иные и вновь иные воды льются». Поскольку тезис, что эта фраза передает подлинные слова Гераклита, получил поддержку Керка (чей перевод этих слов я приводил), следовало бы все же привести свидетельства. Но, поскольку на доводы Керка уже возразил Властос (AJP, 1955, 338–344), я удовлетворюсь, сделав несколько больше.

(а) Платон. Кратил, 402А: «Гераклит говорит где-то: „все движется и ничто не остается на месте“, а еще, уподобляя все сущее течению реки, он говорит, что „дважды тебе не войти в одну и ту же реку“»¹.

λέγει που Ἡρακλείτης ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπειμάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

(б) Аристотель. Метафизика, 1010a13: «Кратил... упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз»².

Κρατίλος... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄλλᾳ.

¹ Пер. Т. Васильевой.

² Пер. А. Кубицкого.

(в) Плутарх. Об «Е» в Дельфах, 392В: «Ведь невозможно дважды, согласно Гераклиту, войти в одну и ту же реку и невозможно прикоснуться дважды к одной и той же тленной субстанции»¹.

Ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν.

(г) «Естественнонаучные вопросы», 912А: «Ключевая и речная вода — свежая и новорожденная (как говорит Гераклит, „дважды тебе не войти в одну и ту же реку“, ибо „притекает другая вода“)…»²

ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὡς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα.

(д) «Почему божество медлит с воздаянием», 559С: «...Или незаметно ввергнем все вещи в гераклитовскую реку, в которую, по его словам, нельзя вступить дважды, так как, изменяясь, природа приводит в движение и обращает в иное все вещи»³.

ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβالόντες, εἰς ὃν οὐ φησι δις ἐμβῆναι, τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἕτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.

Плутарх часто цитирует Гераклита, и ясно, что он берет свои цитаты не у Платона; и не остается сомнений в том, что сказал Гераклит, равно как не оставалось их у самого Плутарха.

(е) Симпликий (In Phys., 77. 31) говорит о «непрерывном потоке, изменяющем все вещи, о котором Гераклит аллегорически сказал: „В ту же самую реку дважды не войти“, образно сравнивая становление с течением реки, так как оно в большей мере обладает небытием, нежели бытием»⁴.

τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ὁ Ἡράκλειτος ἠνίξατο διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις μὴ ἂν ἐμβῆναι, τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῆ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων πλέον τὸ μὴ ὄν ἔχουσαν τοῦ ὄντος.

¹ Пер. Я. Клячко.

² Пер. А. Лебедева.

³ Пер. А. Лебедева.

⁴ Пер. А. Лебедева.

(ж) Ibid. 1313. 8: «Для натурфилософов школы Гераклита, исходивших из непрерывного потока становления... естественно утверждать, что „всегда все течет“ и что „дважды нельзя вступить в ту же самую реку“»¹.

τοὺς δὲ περὶ Ἡράκλειτον φυσιολόγους εἰς τὴν ἐνδελεχῆ τῆς γενέσεως ῥοὴν ἀφορῶντας... εἰκός ἐστι λέγειν ὅτι αἰεὶ πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Следует признать, перед нами убедительное свидетельство того, что, с точки зрения наиболее осведомленных людей, чьим данным относительно слов Гераклита мы склонны доверять в других случаях, он говорил: «Нельзя войти (или невозможно войти) в одну и ту же реку дважды». Каковы же свидетельства того, что он формулировал это иначе?

Автор книги I в. н. э. о гомеровских аллегориях (также носивший имя Гераклит, но более не известный), процитировав в весьма искаженном виде фр. 62, продолжает: «[Гераклит говорит]: „В одни и те же реки входим и не входим, мы есть и нас нет“» (*Гераклит-аллегорист*. Гомеровские вопросы, 24, fr. 49a DK: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν). Можно сравнить это с Сенекой (Письма к Луцилию, 58, 23): «Именно об этом говорит Гераклит: „В ту же самую реку дважды входим и не входим“. Имя реки остается, а вода утекла» (*hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*). В первом пассаже, как считают некоторые издатели, «дважды» (δῖς) выпало из рукописей. В любом случае, слова τοῖς αὐτοῖς показывают, что смысл изречения — тот же самый, потому что помимо нелепого «мы входим в одни и те же реки» (то есть каждый из нас входит в те же самые реки, что и другие), «одни и те же» может означать только те же реки, в которые мы вступали прежде. По-

¹ Пер. А. Лебедева.

скольку наши источники согласны, что эта аллегория выражает самую суть гераклитовской мысли, он вполне мог сам формулировать ее неоднократно в несколько отличающихся терминах. Мы определенно стоим перед соблазном признать: то, что Властос называет формулой «да-и-нет», принадлежит самому Гераклиту (ср. «не желает и желает» во фр. 32, «целое и нецелое» во фр. 10). Сенека, несколько неуклюже, уточняет данное в другом месте объяснение, которое, возможно, принадлежало самому Гераклиту: можно дважды вступить в одну и ту же реку, скажем, в Темзу или Кам, но в другом смысле она не одна и та же, потому что вода, в которую вы вступаете во второй раз, не та, что прежде. Поэтому эта форма изречения, по сути, тождественна другой, в которой его обычно цитируют, начиная с Платона, и которая, по моему мнению, более точно представляет подлинные слова Гераклита.

Слова «мы есть и нас нет» несущественны для настоящей дискуссии, за исключением того, что они несут или не несут в себе тенденцию опровергнуть предыдущее изречение. Я согласен с Властосом, что, если брать глагол в его полном экзистенциальном смысле, рассматриваемые слова выражают вполне гераклитовское настроение. Отмечалось, что они представляют собой слишком резкий переход, и нет ничего невероятного в том, что неученый тезка Гераклита свел вместе два высказывания, которые у самого философа шли отдельно. Но у Гераклита-аллегориста было основание для того, чтобы сделать так, как он сделал, потому что оба высказывания иллюстрируют одну и ту же гераклитовскую доктрину, что так называемые природные сущности, или субстанции, лишены неизменного бытия, но непрерывно изменяются и обновляются.

И наконец, существует формулировка, которую приводит Арий Дидим. Она стоит того, чтобы процитировать ее в полном контексте (фр. 12 DK, Dox. 470 сл.):

Приводя мнения Зенона о душе для сравнения с другими физиками, Клеанф говорит, что Зенон полагает душу чувствительным испарением, как и Гераклит. Последний, желая образно выразить ту мысль, что «души испаряясь¹ влажными вечно рождаются», уподобил их рекам, говоря так: «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды», а также: «Души же из влаги испаряются»².

περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσει ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιάμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἶκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάωνται.

Следует ли приписать последнее предложение непосредственно Гераклиту, сомнительно, но, как показывает фр. 36 («...рождается... из воды — душа»), эти слова отражают гераклитовское воззрение. Очевидное отличие этого пассажа от других состоит в том, что здесь изречение о реках относится непосредственно к душам, в то время как в других эти слова равно касаются всего. Лучший способ разрешить эту проблему, возможно, состоит в том, чтобы принять исправление Мевальдта (прим. 1 на с. 795). В этом случае мы увидим, что сравнение относится к душам в том их аспекте, который объединяет их со всем остальным: речь идет о том, что они непрерывно обновляются, никогда не оставаясь, по сути, теми же самими. Слова «иные и вновь иные воды льются» в слегка укороченной форме встречаются также у Плутарха (см. выше), и возможно, объяснение в этой форме добавил сам Гераклит (как, вероятно, и во фр. 88 — см. выше, с. 724). Что касается утвержде-

¹ Или «непрерывно обновляясь». — Й. Д. Мевальдт (Meyer. 1951, 53–54) предложил νεαράι вместо νοεραί, что прекрасно подходит по смыслу.

² Пер. А. Лебедева.

ния о реке в целом, то я могу лишь сказать (вопреки Керку): баланс свидетельств явно в пользу того, что оно является краткой формой цитаты, первый раз, и точно, приведенной Платоном^{1*}.

¹ Написал ли Гераклит οὐκ ἄν ἐμβαίης или οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι (как передает это Аристотель) — это тривиальный вопрос, который мы не можем разрешить. Следует признать, что никто из наших древних источников не обладал той страстью к дословной точности, которой охвачены современные ученые. По крайней мере, Властос показал, что потенциальная форма, которую цитирует Платон, была вполне возможна для Гераклита (AJP, 1955, 338f.).

ПРИМЕЧАНИЯ

Греческие и латинские тексты, переведенные Гатри на английский, даются в признанных русских переводах, если таковые имеются и если они не отличаются существенно по смыслу от переводов самого Гатри. В случае расхождений русские переводы редактировались так, чтобы сблизить их с прочтением текстов самим Гатри.

В Англии нет общепринятого стандарта библиографического описания, и Гатри цитирует научную литературу и античных авторов в достаточно свободной манере, менять которую при переводе было бы излишним педантизмом. Имена и заглавия даются частью в сокращенном виде, частью полностью.

С. 70 — Об Аэтии и его доксографическом труде см. капитальное исследование Я. Мансфельда и Д. Руни, подтвердившее правильность реконструкции Г. Дильса: *Mansfeld J., Runia D. Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, I. The Sources; II. The Compendium. 2 vols. Leiden, 1997, 2009.

С. 71 — Об античной доксографии в целом см.: Жмудь Л. Я. Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии // Историко-философский ежегодник — 2011. М., 2012. С. 5–39.

С. 146 — О теоремах, которые Евдем Родосский относил к Фалесу, см. подробнее: Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002. С. 272 сл.

С. 150 — Об этом словоупотреблении Фалеса, отмеченном Евдемом, см.: *Panchenko D.* Ὀμοίος and ὁμοιότης in *Thales and Anaximander* // *Hyperboreus* 1 (1994) 28–55.

С. 186 — Холод сражался с теплом, сражалась с влажностью сухость (Овидий. *Метаморфозы*, I, 19, пер. С. Шервинского).

С. 192 — Продолжение дискуссии о понятии τὸ ἄπειρον у Анаксимандра см., напр.: *Лебедев А. В.* ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории.* № 1 (1978) 39–54; № 2, 43–58. *Finkelberg A.* Anaximander's Conception of the „Apeiron“ // *Phronesis* 38 (1993) 229–256. Последнее подробное обсуждение этой проблемы с обширной библиографией см.: *Dührsen N. C.* Anaximander // *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Bd 1: Die Philosophie der Antike. Frühgriechische Philosophie / *H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenauer* (Hrsg.). Basel, 2013. S. 271–287, 317–320.

С. 209 — Подробную реконструкцию космологии Анаксимандра см.: *Couprie D. L.* The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy // *Couprie D. L., Hahn R. and Naddaf G.* Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy. Albany (New York), 2003. P. 167–240.

С. 217 — Об этом фрагменте Евдема (fr. 145 Wehrli) см.: Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. С. 347 сл.

С. 233 — См. классическое исследование понятия *kosmos* у досократиков: *Kerschensteiner J.* Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern. München, 1962.

С. 262 — (Анаксимен)... богов не отрицал и не умалчивал о них; однако же полагал, что не воздух сотворен ими, но что сами они произошли из воздуха.

С. 264 — Иную трактовку *arche* Анаксимена см.: *Wöhrl G.* Anaximenes aus Milet. Stuttgart, 1993.

С. 286 — О своеобразии подхода Аристотеля к пифагорейцам и связанных с этим проблемах интерпретации их учений см.: Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 336 сл., 370 сл.

С. 292 — О тех вещах, которые были уже хорошо известны и не всеми соблюдались, древние говорили весьма благочестиво и не обсуждали публично ничего, на чем оставалась даже некая тень тайны.

— *Плутарх*. Застольные беседы VIII, 8, 728D.

С. 294 — Анализ традиции о секретности и молчании у пифагорейцев см.: *Жмудь Л. Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 133 сл.

С. 297 — После исследований В. Буркерта и К. Хафмена подлинными признаются фрагменты Филолая В 1–7, 13: *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.), 1972; *Huffman C.* Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. Cambridge, 1993.

С. 323 — Версия о том, что Мнесарх был резчиком гемм, выдумана эллинистическим биографом Гермиппом (*FGrHist* 1026 F 23).

С. 349 — Рассказ об *акузматиках* и *математиках* появился лишь в поздней античности: *Жмудь Л. Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 148 сл.

С. 365 — Ср. последнюю работу о «Пифагорейских записках»: *Laks A.* The Pythagorean Hypomnemata reported by Alexander Polyhistor in Diogenes Laertius (8.25–33): a proposal for reading // *Cornelli G., Macris C. and McKirahan R., eds.* On Pythagoreanism. Berlin, 2013. P. 371–383.

С. 371 — См. современные исследования орфических золотых табличек: *Graf F., Johnston S. I.* Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets. London, 2007; *Bernabé A., Jiménez San Cristóbal A. I.* Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets. Leiden, 2008; *Edmonds III, R. G.* The Orphic Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path. Cambridge, 2010.

С. 375 — См. прим. к с. 233.

С. 388 — О предполагаемых контактах греческой и вавилонской математик см. различные точки зрения: *ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959 (репринт 2006); *Нейгебауер О.* Точные науки в древности. М., 1968; *Robson E.* Influence, ignorance, or indifference? Rethinking the relationship between Babylonian and Greek mathematics // *BSHM Bulletin* 4 (2005) 1–17; *Жмудь Л. Я.* Пифагор и ранние пи-

фагорейцы. С. 207 сл. (гл. 7.1: Греческая математика и Восток).

С. 393 — Аристоксен в действительности утверждал противоположное: «Считается, что Пифагор более всех людей ценил науку чисел; он продвинул ее вперед, отведя от занятий купцов и уподобляя все вещи числам» (fr. 23 Wehrli).

С. 397 — О раннепифагорейской гармонике см. авторитетное исследование: *Barker A. The Science of Harmonics in Classical Greece. Cambridge, 2007.*

С. 404 — См. прим. к с. 286.

С. 440 — О позднем происхождении этой традиции см.: *Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 81 сл.*

С. 448 — В. Буркерт обоснованно относит ряд «единица–точка–линия–плоскость–тело» к платоникам, а не к пифагорейцам: *Burkert. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. P. 23f., 55f.*

С. 449 — Принято считать, что эта доктрина Спевсиппа ничем не обязана Филолаю: *Tarján L. Speusippus of Athens. Leiden, 1981* (фр. 28 с комментарием); *Huffman. Philolaus of Croton. P. 359f.*

С. 460 — Современные издатели относят фр. В 12 Филолая к числу неподлинных: *Huffman. Philolaus of Croton. P. 392f.*

С. 486 — Реконструкцию астрономической системы Филолая см.: *Huffman. Philolaus of Croton. P. 231ff.*

С. 498 — О возникновении представления о сферичности Земли см.: *Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 277 сл.*

С. 500 — Если бы захотел я это отдельно собрать в одну книгу, то и тогда мне показалось бы мало места (*Цензорин. О дне рождения, XIII*).

— Об астрономии V в., в том числе и пифагорейской, см.: *Dicks D. R. Early Greek Astronomy. London, 1970*; *ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991*; *Couprie D. L. Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus. New York, 2011.*

С. 521 — О разнообразии пифагорейский учений о душе см.: *Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 331 сл.*

С. 541 — Петрон из Гиммеры — это фикция конца IV в. до н. э. См.: *Zhmud L. Phainias' work On the Socratics and fr. 12 Wehrli on Petron of Himera // Phainias of Eresus. Text, Translation, and Discussion / O. Hellmann, D. Mirhady, eds. New Brunswick, London, 2014. P. 273–287.*

С. 547 — ... хотя это мнение может показаться нелепым... предположив некое другое движение Земли.

С. 556 — См. прим. к с. 297.

С. 559 — Обстоятельный анализ всех сохранившихся свидетельств об Архите дан в монографии: *Huffman C. A. Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge, 2005.*

С. 569 — Дискуссию об Алкмеоне как о пифагорейце с библиографией вопроса см.: *Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 109 сл.*

С. 571 — Утверждают, что рукопись A^b по праву является лучшим свидетельством «Метафизики».

С. 593 — Имеется в виду статья: *Lloyd G. E. R. Alcmaeon and the early history of dissection // Sudhoffs Archiv 59 (1975) 113–147.*

С. 626 — Ср. критическое обсуждение этого тезиса: *Schirren T. Xenophanes // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd 1, 1. S. 349ff.*

С. 636 —

Тут же земля создала поколения первые смертных,
Ибо в полях и тепла изобилие было и влаги.

Лукреций. О природе вещей V, 805, пер. Ф. Петровского.

С. 663 — После выхода первого тома Гатри появилось несколько авторитетных комментированных изданий Гераклита, в первую очередь: *Marcovich M. Heraclitus. 2nd ed. Sankt Augustin, 2001 (1st. ed. 1967),* а также: *Kahn C. The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge (Mass.), 1979;* *Conche M. Héraclite: Fragments. Paris, 1986.* Совсем недавно вышло русское критическое издание фрагментов Гераклита с переводом и комментарием: *Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб., 2014.*

С. 673 — А так как он и сам не хотел, чтобы другие понимали, что он говорит, то не будем касаться этого (*Цицерон. О природе богов, III, 14, 35*).

С. 708 — Обзор современных концепций Логоса у Гераклита см.: *Bremer D., Dilcher R. Heraklit // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd I, 2. S. 607ff.*; авторы обзора существенно сужают рамки этого понятия по сравнению с Гатри. Ср.: *Лебедев А. В. Логос Гераклита. С. 103 сл.*

С. 726 — См. об этом: *Lloyd G. E. R. Polarity and Analogy. Cambridge, 1966.*

С. 756 — Ср. новый фрагмент Гераклита с этим текстом, найденный в знаменитом папирусе из Дервени (IV в. до н. э.): *Лебедев А. В. Логос Гераклита, фр. 56.*

С. 783 — Опубликованные недавно папирусные фрагменты Гераклита астрономического содержания несколько иначе представляют его приоритеты, см.: *Burkert W. Heraclitus and the Moon // Kleine Schriften VIII. Philosophica / T. A. Szlezák, K.-H. Stanzel (Hrsg.). Göttingen, 2008. P. 28–34; Лебедев А. В. Логос Гераклита, фр. 60.*

С. 787 — Этот фрагмент является частью более общего высказывания Гераклита о Солнце, сохранившегося в папирусе из Дервени. См. выше, прим. к с. 756.

С. 796 — Большинство современных исследователей Гераклита признают аутентичной именно формулировку Ария Дидима (фр. 12), которая не подразумевает учения о непрерывном изменении. См.: *Bremer D., Dilcher R. Heraklit // Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I, 2. S. 618ff.*

Л. Я. Жмудь

БИБЛИОГРАФИЯ

Следующий список содержит полное описание книг и статей, упомянутых (часто в сокращенном виде) в тексте или примечаниях. Дополнительно в него включена подборка публикаций, которые могут быть полезными для ссылок, хотя у меня не было повода упомянуть их в ходе работы.

На первое место помещены собрания источников. (Об источниках наших знаний раннегреческой философии см. выше, с. 69–72.)

Ссылки на греческих комментаторов Аристотеля (чаще всего Симпликия и Александра Афродисийского) приводятся в тексте по странице и строке соответствующего тома издания Берлинской Академии наук (*Commentaria in Aristotelem Graeca*), опубликованные в разное время.

COHEN, M. R. and DRABKIN, I. E. *A Source-book in Greek Science*. New York, 1948 (2nd printing, Cambridge (Mass.), 1958).

DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*. 3 vols., Leiden, 1950–9.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (греческий текст с немецким переводом фрагментов). 6. Aufl., 3 Vd. Berlin, 1951–2 (или более поздние издания; пагинация сохраняется).

- FREEMAN, K. *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (перевод текстов Дильса-Кранца). Oxford (Blackwell), 1948.
- KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.
- KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957 (избранные тексты с переводом и комментарием).
- RITTER, H. et PRELLER, L. *Historia Philosophiae Graecae*. 9 ed., Gotha, 1913 (подборка текстов с латинскими примечаниями).
- ALLAN, D. J. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1952, 271–87.
- BACCOU, R. *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*. Paris, 1951.
- BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
- BALDRY, H. C. 'Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony', *CQ*, 1932, 27–34.
- BEARE, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition*. Oxford, 1906.
- BECKER, O. 'Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im IX. Buch der euklidischen Elemente', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, 3 (1936), 533–53.
- BERGER, H. *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*. Leipzig, 1903.
- BERTHELOT, M. *Les Origines de l'alchimie*. Paris, 1885.
- BOEDER, H. 'Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Alet-heia', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, 82–112.
- BOEHM, F. *De Symbolis Pythagoreis*, diss. Berlin, 1905.
- BÖMER, F. *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus*. Leipzig, 1936,
- BOOTH, N. B. 'Were Zeno's arguments directed against the Pythagore-ans?', *Phronesis*, 1957, 90–103.
- BOWRA, C. M. 'Xenophanes fr. 3', *CQ*, 1941, 119–26.
- BOWRA, C. M. 'Xenophanes and the Olympian Games', *Problems in Greek Poetry*, 1953, 15–37.
- BOWRA, C. M. 'Xenophanes on Songs at Feasts', *Problems in Greek Po-etry*, 1953, 1–14.
- BOYANCÉ, P. 'Note sur la Tétractys', *L'Antiquité Classique*, 1951, 421–5.
- BRANDIS, C. A. *Commentaria Eleatica pars I: Xenophanis Parmenidis Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita*. Altona, 1813.
- BRÉHIER, E. *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.
- BROAD, C. D. *The Mind and its Place in Nature*, London, 1925.
- BRUGMANN, C. 'Der griechische ἐνιαυτός, Indogermanische Forschun-gen, 15 (1903–4), 87–93.
- BRUNET, P. and MIELI, A. *Histoire des sciences*, 7. Antiquité. Paris, 1935.

- BURCH, G. B. 'Anaximander the First Metaphysician', *Review of Metaphysics*, 3 (1949–50), 137–60.
- BURCH, G. B. 'The Counter-Earth', *Osiris*, 1954, 267–94.
- BURCKHARDT, G. *Heraklit*. Zürich, n.d. (после 1922).
- BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (продолжения не было). London, 1924.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4th ed., London, 1930.
- BUSSE, A. 'Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit', *Rheinisches Museum*, 1926, 203–14.
- BYWATER, J. 'On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean', *Journal of Philology*, 1868, 20–53.
- BYWATER, J. *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford, 1877.
- CAMERON, A. *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*. Menasha (Wisconsin), 1938.
- САРЕК, М. 'The Theory of Eternal Recurrence', *Journal of Philosophy*, 1960, 289–96.
- CAPPARELLI, V. *La sapienza di Pitagora*. 2 vol., Padua, 1941 и 1945.
- CAPPARELLI, V. *Il contributo pitagorico alla scienza*. Padua, 1955.
- CASELLA, F. 'Hippolyti Refutationes 1.14', *Maia*, 1957, 322–5.
- CHAIGNET, E. *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. Paris, 1873.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935.
- CHERNISS, H. 'Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy', *Journ. of the Hist. of Ideas*, 1951, 319–45.
- COOK, R. M. 'Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B. C.', *JHS*, 1946, 67–98.
- CORBATO, C. 'Studi Senofanei', *Annali Triestini*, 1952, 179–244.
- CORNFORDE, F. M. 'Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition', *CQ*, 1922, 137–50, и 1923, 1–12.
- CORNFORDE, F. M. 'Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy', *CQ*, 1934, 1–16.
- CORNFORDE, F. M. *Plato's Cosmology*. London, 1937 (repr. 1948).
- CORNFORDE, F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939 (repr. 1950).
- CORNFORDE, F. M. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge, 1950.
- CORNFORDE, R. M. *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge, 1952.
- DARSOW, W. 'Die Kore des Anaximandros', *Jahrb. d. Deutsch. Archäol. Inst.*, 1954, 101–17.
- DEICHGRÄBER, K. *Hippocrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*. Leipzig, 1935.
- DEICHGRÄBER, K. 'Xenophanes περὶ φύσεως', *Rheinisches Museum*, 1938, 1–31.

- DEICHGRÄBER, K. 'Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos', *Philologe*, 93 (1938/9), 12–30.
- DEICHGRÄBER, K. 'Anaximander von Milet', *Hermes*, 1940, 10–19.
- DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915.
- DELATTE, A. *Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège, 1922.
- DELATTE, A. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce: édition critique avec introduction et commentaire*. Bruxelles, 1922.
- DELATTE, A. *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, 1934.
- DICKS, D. R. 'Thales', *CQ*, 1959, 294–309.
- DIELS, H. 'Über Anaximanders Kosmos', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897, 228–37.
- DIELS, H. 'Über Xenophanes', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897, 530–5.
- DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch*. 2. Aufl., Berlin, 1909.
- DIELS, H. 'Wissenschaft und Technik bei den Hellenen', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1914, 1–17.
- DIELS, H. 'Anaximandros von Milet', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1923, 65–75.
- DIÈS, A. *Le Cycle mystique*. Paris, 1909.
- DIRLMEIER, F. 'Der Satz des Anaximandros von Milet', *Rheinisches Museum*, 1938, 376–82.
- DIRLMEIER, F. 'Nochmals Anaximandros von Milet', *Hermes*, 1940, 329–31.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.
- DÖRING, A. 'Wandlungen in der pythagoreischen Lehre', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1892, 503–31.
- DÖRRIE, H. 'Der Platoniker Eudoros von Alexandria', *Hermes*, 1944, 25–39.
- DREYER, A. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*. Cambridge, 1906.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. *Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité*. Paris, 1953.
- DUNBABIN, T. J. *The Western Greeks*. Oxford, 1948.
- DUNBABIN, T. J. *The Greeks and their Eastern Neighbours*. Hellenic Society, 1957.
- DÜRING, I. *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*. Göteborg, 1934.
- EDELSTEIN, L. Review of L. A. Stella's *L'Importanza di Alcmeone*, *AJP*, 1942, 371–3.
- EVANS, M. G. 'Aristotle, Newton and the Theory of Continuous Magnitude', *Journ. of the Hist. of Ideas*, 1955, 548–57.

- FARRINGTON, B. *Greek Science*. London (Penguin Books), 2 vols., 1944 (repr. 1949).
- FESTUGIÈRE, A. J. *De l'Ancienne Médecine*. Paris, 1948.
- FESTUGIÈRE, A. J. 'Les Trois Vies', *Acta Congressus Madvigiani*, vol. 2, Copenhagen, 1958, 131–78.
- FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. London, 1930.
- FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1923.
- FRÄNKEL, H. 'Xenophanesstudien I und II', *Hermes*, 1925, 174–92 (I: 'X. als Geschichtsquelle', II: 'Die Erkenntniskritik des X.').
- FRÄNKEL, H. 'A Thought-pattern in Heraclitus', *AJP*, 1938, 309–37.
- FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York (American Philol. Soc.), 1951.
- FRÄNKEL, H. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. 2. Aufl. München, 1960.
- FRANKFORT, H. (ed.). *Before Philosophy*. London (Penguin Books), 1949.
- FREUDENTHAL, J. *Über die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886.
- FRTZ, K. von. *Pythagorean Politics in Southern Italy: an analysis of the sources*. New York, 1940.
- FRTZ, K. von. 'voûç, voeïv and their derivatives in Homer', *CP*, 1943, 79–93.
- FRTZ, K. von. 'voûç, voeïv and their derivatives in Pre-Socratic philosophy excluding Anaxagoras', *CP*, 1945, 223–42 (Часть I: от начала к Пармениду) и 1946, 12–34 (Часть II: после Парменида).
- FUNG YU LAN. *A short History of Chinese Philosophy*. London, 1950.
- GANSZYNIEC, R. 'Die biologischen Grundlagen der ionischen Philosophie', *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1920, 1–19.
- GIGON, O. *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935.
- GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*. Basel, 1945.
- GIGON, O. 'Die Theologie der Vorsokratiker', *Fondation Hardt, Entretiens*, 1 (1952), 127–55.
- GILBERT, O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*. Leipzig, 1907.
- GOETTLING, C. W. 'Die Symbole des Pythagoras', *Gesammelte Abhandlungen*, Bd 1, Halle, 1851.
- GOMPERZ, H. 'Ἀσώματος', *Hermes*, 1932, 155–67.
- GOMPERZ, H. 'Problems and Methods of Early Greek Science', *Journal of the History of Ideas*, 1943, 161–76.
- GOMPERZ, H. 'Heraclitus of Ephesus', *Philosophical Studies*, Boston, 1953.

- GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: a history of ancient philosophy*. 4 vols., London, 1901–12 (vol. 1 transl. L. Magnus, vols. 2–4 transl. G. G. Berry).
- GREGOIRE, F. 'Héraclite et les cultes enthousiastes', *Revue néoscolastique de philosophie*, 1935, 43—64.
- GRIFFITHS, J. G. 'Herodotus and Aristotle on Egyptian Geometry', *CR*, 1952, 10–11.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950/54.
- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*, corrected ed., London, 1952.
- GUTHRIE, W. K. C. 'The Presocratic World-Picture', *Harvard Theological Review*, 1952, 87–104.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Anaximenes and τὸ κρυσταλλοειδές', *CQ*, 1956, 40–4.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Aristotle as a Historian of Philosophy', *JHS*, 1957 (i), 35–41.
- GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. Methuen, 1957.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, 1952.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Cambridge, 1955.
- HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*. Oxford, 1913.
- HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, 2 vols., Oxford, 1921.
- HEATH, T. L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. 2nd ed., 3 vols., Oxford, 1926.
- HEATH, T. L. *A Manual of Greek Mathematics*. Oxford, 1931.
- HEIDEL, W. A. 'Qualitative Change in Presocratic Philosophy', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1906, 333–79.
- HEIDEL, W. A. 'The δίνη in Anaximenes and Anaximander', *CP*, 1906, 279–82.
- HEIDEL, W. A. 'The ἀναρμοί δοκοί of Heraclides and Asclepiades', *TAPA* 1909. 5–21.
- HEIDEL, W. A. 'περὶ φύσεως: a study of the conception of nature among the Pre-Socratics', *Proceedings of the American Academy*, 1910, 77–133.
- HEIDEL, W. A. 'The Antecedents of Greek Corpuscular Theories', *Harvard Studies in Classical Philology*, 1911, 111–72.
- HEIDEL, W. A. 'On Anaximander', *CP*, 1912, 212–34.
- HEIDEL, W. A. 'On Certain Fragments of the Presocratics', *Proceedings of the American Academy*, 48 (1913), 681–734.

- HEIDEL, W. A. 'Anaximander's Book the Earliest Known Geographical Treatise', *Proceedings of the American Academy*, 1921, nr. 7.
- HEIDEL, W. A. 'The Pythagoreans and Greek Mathematics', *AJP*, 1940, 1–33.
- HEIDEL, W. A. *Hippocratic Medicine: its spirit and method*. New York, 1941.
- HEINIMANN, F. *Nomos und Physis*. Basel, 1945.
- HEINZE, R. *Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig, 1892.
- HENDERSON, ISOBEL. 'Ancient Greek Music', *New Oxford History of Music*, 1957, 336–403.
- HÖLSCHER, U. 'Der Logos bei Herakleitos', *Festschrift Reinhardt, Münster/Köln*, 1952, 69–81.
- HÖLSCHER, U. 'Anaximander und die Anfänge der Philosophie', *Hermes*, 1953, 257–77 и 385–417.
- JAEGER, W. *Paideia: the ideals of Greek culture*, transl. G. Highet. 3 vols., Oxford, 1939–45 (vol. 1, 2nd ed.).
- JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.
- JAEGER, W. 'On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life.' Впервые опубликовано в *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1928; Англ. пер.: Jaeger, W. *Aristotle*. 2nd ed., Oxford, 1948, 426–61.
- JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen, 1921.
- JONES, W. H. S. *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*. Cambridge, 1947.
- JUNGE, G. 'Die Sphärenharmonie und die pythagoreisch-platonische Zahlenlehre', *Classica et Medievalia*, 1947, 183–94.
- JUNGE, G. 'Von Hippasos bis Philolaos: das Irrationale und die geometrischen Grundbegriffe', *Classica et Medievalia*, 1958, 41–72.
- KAHN, C. H. 'Anaximander and the Arguments concerning the *ἄπειρον* at *Phys.* 203b4–15', *Festschrift Ernst Kapp, Hamburg*, 1958, 19–29.
- KAHN, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 1960.
- KAHN, C. H. 'Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1960, 3–35.
- KARPINSKI, L. C. 'The Sources of Greek Mathematics' (in M. L. d'Ooge's translation of *Nicomachus, Introductio Arithmeticae*, 1926).
- KARSTEN, S. *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae*. Amsterdam, 1830.

- KERFERD, G. B. 'The Date of Anaximenes', *Museum Helveticum*, 1954, 117–21.
- KERFERD, G. B. Review of Thesleff 1957 (q.v.), *CR*, 1959, 72.
- KERN, O. *De Orphei Pherecydis Epimenidis theogoniis quaestiones criticae*. Berlin, 1888.
- KERSCHENSTEINER, J. 'Der Bericht des Theophrastos über Herakleitos', *Hermes*, 1955, 385–411.
- KIRK, G. S. 'Natural Change in Heraclitus', *Mind*, 1951, 35–42.
- KIRK, G. S. *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954.
- KIRK, G. S. 'Some Problems in Anaximander', *CQ*, 1955, 21–38.
- KIRK, G. S. 'Logos, ἄρμονία lutte, dieu et feu dans Héraclite', *Revue philosophique*, 1957, 289–99.
- KIRK, G. S. 'Men and Opposites in Heraclitus', *Museum Helveticum*, 1957, 155–63.
- KIRK, G. S. 'Ecpyrosis in Heraclitus: some comments', *Phronesis*, 1959, 73–6.
- KOSTER, W. J. W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*. Leiden, 1951.
- KRANZ, W. 'Vorsokratisches I und II', *Hermes*, 1934, 114–19 и 226–8.
- KRANZ, W. 'Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit', *Philologus*, 1938–9, 430–48.
- KRANZ, W. 'Die Entstehung des Atomismus', *Convivium* (Festgabe für Konrat Ziegler), Stuttgart, 1954, 14–40.
- KRANZ, W. 'Παλίντροπος ἄρμονία', *Rheinisches Museum*, 1958, 250–4.
- KRAUS, W. 'Das Wesen des Unendlichen bei Anaximandros', *Rheinisches Museum*, 1950, 364–79.
- KUCHARSKI, P. 'Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon', *Archives de Philosophie*, 1959, 175–91 и 385–431.
- LEVY, A. 'Sul pensiero di Senofane', *Athenaeum*, 1927, 17–29.
- LÉVY, I. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris, 1926.
- LINFORTH, I. M. *The Arts of Orpheus*. Berkeley, California, 1941.
- LOBECK, C. A. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*. 2 vols., Koenigsberg, 1829.
- LUKAS, F. *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*. Leipzig, 1893.
- LUMPE, A. *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, diss. München, 1952.
- LUTZE, F. *Über das Apeiron Anaximanders: ein Beitrag zu der richtigen Auffassung desselben als materiellen Prinzips*, diss. Leipzig, 1878.
- MACCHIORO, V. *Eraclito: nuovi studi sull' Orfismo*. Bari, 1922.

- McDIARMID, J. B. 'Theophrastus on the Presocratic Causes', *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, 85–156.
- MACDONALD, C. 'Herodotus and Aristotle on Egyptian Astronomy', *CR*, 1950, 12.
- MADDALENA, A. *I Pitagorici: raccolta delle testimonianze e dei frammenti pervenutici*. Bari, 1954. (итальянский перевод текстов в ДК, с введением и примечаниями.)
- MARCOVICH, M. 'Note on Heraclitus', *CP*, 1959, 259.
- MARCOVICH, M. 'On Heraclitus fr. 66 DK' (paper to 3rd International Congress of Classical Studies). Mérida (Venezuela), 1959.
- MARCOVICH, M. 'Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia), or Pharos (Egypt)?', *CP*, 1959, 121.
- MARÓT, K. 'Die Trennung von Himmel und Erde', *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, 1951, 35–63.
- MARTIN, H. *Études sur le Timée de Platon*. 2 vol., Paris, 1841.
- MATSON, W. I. 'Cornford on the Birth of Metaphysics', *Review of Metaphysics*, 8 (1954–5), 443–54.
- MÉAUTIS, G. *Recherches sur le Pythagorisme*. Neuchâtel, 1922.
- MERLAN, P. 'Ambiguity in Heraclitus', *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. XII, Bruxelles, 1953, 56–60.
- MINAR, E. L. 'The Logos of Heraclitus', *CP*, 1939, 323–41.
- MINAR, E. L. *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore, 1942.
- MONDOLFO, R. См. Zeller-Mondolfo.
- MONDOLFO, R. *Problemi del Pensiero antico*. Bologna, 1936.
- MONDOLFO, R. *L'Infinito nel pensiero dei Greci*. Firenze, 1934.
- MONDOLFO, R. 'The Evidence of Plato and Aristotle relating to the ekpyrosis in Heraclitus', *Phronesis*, 1958, 75–82.
- MORAUX, P. *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, 1951.
- MORRISON, J. S. 'Pythagoras of Samos', *CQ*, 1956, 135–56.
- MORRISON, J. S. 'The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo*', *Phronesis*, 1959, 101–19.
- NESTLE, W. См. Zeller-Nestle.
- NESTLE, W. Review of Rathmann (*q.v.*), *Philologische Wochenschrift*, 1934, 407–9.
- NEUGEBAUER, O. 'Studien zur Geschichte der antiken Algebra', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, 3 (1936), 245–9.
- NEUGEBAUER, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. Princeton and Oxford, 1951.

- NILSSON, M. Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen. Leipzig, 1906.
- NILSSON, M. Geschichte der griechischen Religion, Bd. I. München, 2. Aufl., 1955.
- OLMSTEAD, T. A. A History of the Persian Empire. Chicago, 1948.
- ONIANS, R. B. The Origins of European Thought. Cambridge, 1951.
- OŚWIECIMSKI, S. Thales: the ancient ideal of a scientist, *Charisteria T. Sinko*. Warsaw, 1951, 229–53.
- OWEN, G. E. L. 'Zeno and the Mathematicians', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957–8, 199–222.
- PIAGET, J. The Child's Conception of the World. London, 1928.
- PIAGET, J. The Child's Conception of Causality. London, 1930.
- POHLENZ, M. 'Nomos und Physis', *Hermes*, 1953, 418–38.
- RAMNOUX, C. Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite. Paris, 1959.
- RATHMANN, W. *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, diss. Halle, 1933.
- RAVEN, J. E. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948.
- REIDEMEISTER, K. Die Arithmetik der Griechen. Leipzig, 1940.
- REINACH, T. 'La musique des sphères', *REG*, 1900, 432–49.
- REINHARDT, K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.
- REINHARDT, K. 'Herakleitos Lehre vom Feuer', *Hermes*, 1942, 1–27.
- REYMOND, A. Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité grecque et romaine. Paris, 2me éd., 1955.
- RICHARDSON, HILDA. 'The Myth of Er (Plato, Republic, 616b)', *CQ*, 1926, 113–33.
- RIDGEWAY, W. 'What led Pythagoras to the doctrine that the world was built of numbers?', *CR*, 1896, 92–5.
- RIVAUD, A. 'Platon et la politique pythagoricienne', *Mélanges Gustav Glotz*, vol. II. Paris, 1932.
- RIVIER, A. 'L'Homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite', *Museum Helveticum*, 1956, 144–64.
- RIVIER, A. 'Sur les fragments 34 et 35 de Xénophanès', *Revue de Philosophie*, 1956, 37–62.
- ROBIN, L. Greek Thought, transl. M. R. Dobie. London, 1928.
- ROHDE E. 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras', *Rheinisches Museum*, 1871, 554–76 и 1872, 23–61.
- ROHDE, E. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, transl. W. B. Hillis. London, 1925.
- ROSTAGNI, A. *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924.
- ROUGIER, L. *La Religion astrale des Pythagoriciens*. Paris, 1959.



- SAFFREY, H. D. 'Le περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres', *Philosophia Antiqua*, VII, Leiden, 1955.
- SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks*. London, 1956.
- SANTILLANA, G. de and Pitts, W. 'Philolaus in Limbo: or, What happened to the Pythagoreans?', *Isis*, 1951, 112–20.
- SCHIAPARELLI, G. *Scritti sulla storia della astronomia antica*. 3 vol., Bologna, 1925–7.
- SELTMAN, C. T. 'The Problem of the First Italiote Coins', *Numismatic Chronicle*, IX (1949), 1–21.
- SHERRINGTON, C. *Man on his Nature*. Cambridge, 1946.
- SKEMP, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942.
- SKEMP, J. B. *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*. London, 1952.
- SMITH, G. *Assyrian Discoveries*. London, 1875.
- SNELL, B. 'Die Sprache Heraklits', *Hermes*, 1926, 353–81.
- SNELL, B. 'Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte', *Philologus*, 1944, 170–82.
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*. Oxford, 1953.
- STEBBING, L. S. *A Modern Introduction to Logic*, 2nd ed., London, 1933.
- STELLA, L. A. 'L' Importanza di Alcmeone', *Reale Accademia dei Lincei*, Ser. 6, vol. 8, fasc. 4, 1939.
- STOCKS, J. L. 'Plato and the Tripartite Soul', *Mind*, 24 (1915), 207–21.
- TANNERY, P. 'Pseudonymes Antiques', *REG*, 1897, 127–37 (II. Hicetas, 129–33; III. Ecphantus, 133–7).
- TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène*. 2me éd. par A. Diès, Paris, 1930.
- TAYLOR, A. E. 'Two Pythagorean Philosophemes', *CR*, 1926, 149–51.
- TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
- THEILER, W. Review of Rostagni (*q.v.*), *Gnomon* I, 1925, 146–54.
- THESLEFF, H. *On dating Xenophanes*. Helsinki, 1957.
- THESLEFF, H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo, 1961.
- THOMPSON, D'ARCY W. *A Glossary of Greek Fishes*. Oxford, 1947.
- THOMSON, G. *Studies in Ancient Greek Society*. Vol. 2: *The First Philosophers*. London, 1955.
- THOMSON, J. O. *A History of Ancient Geography*. Cambridge, 1948.
- 'UEBERWEG-PRAECHTER'. UEBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Hrsg. K. Praechter, 13. Aufl., Basel, 1953.

- UNTERSTEINER, M. Senofane, testimomanze e frammenti: introduzione, traduzione e commentario. Firenze, 1956.
- VERDAM, H. D. 'De carmine simonideo quod interpretatur Plato in Protagora dialogo', *Mnemosyne*, 1928, 299–310.
- VERDENIUS, W. J. 'Notes on the Presocratics', *Mnemosyne*, 1947, 271–89, и 1948, 8–14.
- VLASTOS, G. 'Equality and Justice in the Early Greek Cosmologies', *CP*, 1947, 156–78.
- VLASTOS, G. 'Presocratic Theology and Philosophy', *Philosophical Quarterly*, 1952, 97–123.
- VLASTOS, G. 'Isonomia', *AJP*, 1953, 337–66.
- VLASTOS, G. Review of J. E. Raven's *Pythagoreans and Eleatics*, *Gnomon*, 1953, 29–35.
- VLASTOS, G. 'On Heraclitus', *AJP*, 1955, 337–68.
- VLASTOS, G. Review of Kirk's *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, *AJP*, 1955, 310–13.
- VLASTOS, G. Review of Cornford's *Principium Sapientiae*, *Gnomon*, 1955, 65–76.
- VOSS, O. *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, diss. Rostock, 1896.
- WACHTLER, J. *De Alcmaeone Crotoniata*, diss. Leipzig, 1896.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik', *Mathematische Annalen*, 1941, 141–61.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Die Arithmetik der Pythagoreer', *Mathematische Annalen*, 1948 (I: 127–53; II: 676–700).
- WAERDEN, B. L. VAN DER. *Die Astronomie der Pythagoreer*. Amsterdam, 1951.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr', *Hermes*, 1952, 129–55.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. *Science Awakening*. Groningen, 1954.
- WALZER, R. *Eraclito, raccolta dei frammenti e traduzione italiana*. Firenze, 1939.
- WASSERSTEIN, A. 'Thales's Determination of the Diameters of Sun and Moon', *JHS*, 1955, 14–16.
- WASSERSTEIN, A. 'Theaetetus and the Theory of Numbers', *CQ*, 1958, 165–79.
- WEBSTER, T. B. L. 'From Primitive to Modern Thought in Ancient Greece', *Acta Congressus Madvigiani*, vol. 2, Copenhagen, 1958.
- WEDBERG, A. *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, 1955.
- WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft I: *Dikaiarchos*, 1944; Heft II: *Aristoxenos*, 1945; Heft VII:

- Herakleides Pontikos, 1953; Heft VIII: Eudemos von Rhodos, 1955.
- WEIZSÄCKER, C. F. von. *The World-View of Physics*, 1952 (transl. by Marjorie Grene from 4th German ed., 1949).
- WELLMANN, M. 'Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts v. Chr.', *Hermes*, 1919, 225–48.
- WHITE, M. 'The Duration of the Samian Tyranny', *JHS*, 1954, 36–43.
- WIGHTMAN, W. P. D. *The Growth of Scientific Ideas*. Edinburgh, 1950.
- WIKANDER, S. 'Heraklit und Iran (résumé). Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne', *Colloque de Strasbourg*, mai 1958, Paris, 1960, 57–9.
- WILAMOWITZ, U. von. 'Hippys von Rhegion', *Hermes*, 1884, 442–52.
- WILAMOWITZ, U. von. *Platon*. 2 Bd. Berlin, 1920.
- WILAMOWITZ, U. von. *Der Glaube der Hellenen*. 2 Bd. Berlin, 1931–2.
- WOODBURY, L. 'Simonides on ἀρετή', *TAPA*, 1953, 135–63.
- ZELLER, E. 'Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras', *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie*, 1889, 985–96.
- ZELLER, E. *Outlines of Greek Philosophy*, transl. S. F. Alleyne and E. Abbott. 13th ed. reprinted, 1948.
- 'ZELLER-MONDOLFO.' *La Filosofia dei Greci*, I. 1 и I. 2. (расширенный и исправленный итальянский перевод истории Целлера, под ред. Р. Мондольфо). Firenze, 1932 и 1938.
- 'ZELLER-NESTLE.' E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Teil, I. Hälfte (7. Aufl., 1923); 2. Hälfte (6. Aufl., 1920). Hrsg. von W. Nestle (Leipzig).
- ZOUMPOS, A. N. *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*. Athens, 1956.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПАССАЖЕЙ

АВГУСТИН, св
CD. VIII (2), 231, 262

АВЛ ГЕЛЛИЙ
IV (II, I ff.), 345

АГАФЕМЕР
1 (1), 179

АЛЕКСАНДР ИЗ АФРОДИСИИ
In Metaph. (38, 10), 512; (41, 1),
512; (59), 427; (60, 8), 744;
(75, 15), 384; (462, 16), 447;
(462, 34), 434; (512, 20),
444; (767), 513
In Meteor. (67, 3), 206, 214
ap. Simpl. In De Caelo (532, 6ff.),
217

АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР
ap. D.L. VIII (25), 471, (27),
(31), 366

АЛЕКСИД
ap. Athen. (IV, 161 A-D), 344

АЛКМЕОН
фр. (1), 573; (2), 583; (3), 579;
(4), 575–576

АММИАН
XVII (7, 12), 275

АММОНИЙ
De Interpretatione (249, 1),
367

АНАКСАГОР
фр. (7), 687; (8), 373; (11), 767;
(12), 280, 739, 767

АНАКСИМАНДР
фр. (1), 182, 187, 729

АНАКСИМЕН
фр. (1), 253; (2), 246, 263, 373,
763

АНАТОЛИЙ
О десятирице (р. 30 Heiberg),
496

АНДРОНИК РОДОССКИЙ

ар. *Themist. in De Anima* (59, 8),
452

АНТИФАН

ар. *Athen.* (IV, 161 A), 344

АНТИСФЕН РОДОССКИЙ

Преемства, ар. *D.L.* IX (6), 669

АПОЛЛОНИЙ РОДОССКИЙ

(640 ff.), 310

АПУЛЕЙ

Апология (31), 439

Флориды (15), 439

АРАТ

Phaen. (37–9), 145

Schol. ad Phaen. (p. 515, 27 M.),
646

АРИЙ ДИДИМ

ар. *Euseb. P.E.* xv (20), 791, 795

ар. *Stob. Ecl.* 11 (1, 17), 651; (7),
360

АРИСТОКСЕН

Mus. II (36), 504

фр. (ed. Wehrli), (1), 317; (16),
173; (18), 180; (19), 317,
522; (23), (24), 329; (90),
539

ар. *Iambl. V.P.* (137), 361

АРИСТОТЕЛЬ

Anal. Post. (90a18), 395

Anal. Prior. (41a26), 457

De Anima (403b28), 582; (404a
17), 517; (404a20), 581; (404b
21), 527; (404a5), 757; (405
35), 466; (405a19), 165;
(405a21), 265; (405a25), 705,
751; (405a29), 527; (405a
30), 581; (405b2), 160; (405

b8), 632., 633; (407b20), 516;
(407b22), 316; (407b27), 519;
(408a5), 519; (408a18), 527;
(410b27), 518, 778; (410b
28), 260; (411a7), 165; (419
b33), 581; (420a4), 621; (427
a19), 579; (427a21), 533;
(428b3), 787

De Caelo (268a10), 352; (268a
11), 301; (270b21), 463; (278
b9), 234; (279b12), 480, 627,
641; (279b14), 713; (280a
11), 740; (290b12), 312, 501;
(291a8), 314, 501; (293a20),
296; (293a25), 381; (293b1),
488; (293b15), 482; (293b
25), 491; (293b33), 499; (294
a21), 648; (294a28), 156; (294
b13), 266; (294b14), 499;
(295b10), 215; (297b30), 499;
(298b29), 733; (300a16), 413;
(303b10), 228

Categoriae (15a30), 420

Eth. Eud. (1223b22), 706; (1225
a30), 550; (1235a25), 728

E.N. (1096a12), 385; (1096b5),
429; (1106b29), 429, 372;
(1132b21), 512; (1132b23),
381; (1150b25), 669; (1155
b4), 713; (1176a5), 725

G.A. (730a6), 203; (762a20), 160

G.C. (333b18), 177

H.A. (521a15), 580; (523a25),
203; (558a28), 204; (559b
20), 260; (560a6), 260; (565
b1), 224; (565b24), 224

Metaph. (981b21), 121; (98b23),
119; (982b12), 115.; (982b
18), 130; (983b6), 150; (983
b7), 191; (983b20), 129; (983
b30), 158, 732; (984a2), 136;
(984a5), 247, 252; (984a7),
537, 704; (984a21), 162; (985
b4), 237; (985b23), 385, 408;
(985b26), 531; (985b29), 381,

- 418, 510; (985b32), 404; (986a1), 411; (986a3), 489, 381; (986a8), 397; (986a12), 383; (986a15), 411; (986a17), 420, 426; (986a22), 427, 408, 424; (986a27), 569; (986a30), 294; (986a31), 574; (986b10), 607; (986b14), 627; (987a13), 412; (987a15), 421; (987a22), 512; (987a32), 733; (987b11), 404; (987b22), 412; (987b25), 454; (987b28), 391, 404; (989a5), 163, 632, 633; (989b34), 418; (990a8), 421, 428; (990a12), 412; (990a16), 458; (990a18), 511; (990a22), 418; (996a6), 412; (1000a18), 129; (1001b26), 419; (1002a4), 448; (1005b23), 749; (1010a13), 792, 733; (1028b16), 447, 470; (1028b21), 434; (1036b8), 443, 412; (1036b12), 451; (1061a28), 422; (1063a22, 35), 733; (1072b30), 436; (1074b3), 129; (1078b19), 408; (1078b21), 381, 418, 510; (1080b16), 411, 457; (1080b19), 474; (1083b8), 413; (1090a20), 404; (1090a30), 413; (1090b5), 448, 470; (1091a13), 418; (1091a16), 429; (1091a17), 476; (1092a32), 473; (1092b8), 445, 468; (1092b15), 417; (1093a1), 510; (1093a13), 512; (1093a29), 395; (1093b2), 397
- Meteor.* (342b35), 389; (349a20), 227; (352a28), 745; (352a30), 639; (353b5), 206; (353b7), 643; (353b8), 213; (353b9), 219; (355a12), 786; (355a25), 213; (357b30), 750; (360a11), 226; (365b6), 275
- De Part. Animal.* (642a28), 85; (645a17), 166; (660b28), 621
- Phys.* (185a18), 177; (185b20), 720; (187a12), 247; (187a20), 183, 202; (193b12), 191; (203a4), 421; (203a6), 472; (203b6), 199; (203b7), 193; (203b10), 763; (203b11), 195; (203b13, 15), 193; (203b20), 194; (203b23), 195, 238; (204b24), 187; (205a1-4), 761; (205a3), 741; (207a2), 196; (207a18), 200; (208a8), 194; (213b22), 362, 473; (216b24), 535; (218a33), 565; (219b2), 564; (222b18), 535; (223a22), 564; (223a28), 564; (223b21), 565; (253b9).734; (263b27), 453; (264b27), 584; (265b24), 84
- Pol.* (1259a6), 146; (1340b18), 519; (1340b26), 559
- De Respir.* (472a8), 260
- Rhet.* (1398b14), 295; (1399b6), 612; (1407b11), 661, 667; (1407b16), 693, 665
- De Sensu* (437a24), 577; (445a16), 518
- Top.* (159b30), 720
- De Vita et Morte* (469b7.), 160
- фр. (номера даны по 3-му изданию В. Розе. Фрагменты, помещенные в «Избранные фрагменты» Росса, могут быть определены по таблице, данной Россом на с. 155). (6), 249; (10), 431 n. i; (75), 154 n.; (190-205), 215 n. i; (190), 154 n.; (191), 149 n. i, 154 n.; (192), 149 n. i, 150, 154 n.; (195), 154 n., 188; (201), 200 n. 2, 277, 279 n.; (207), 154 n., 215 n. i; (Protr. fr. 11 Ross, нет у Розе), 168 n. 2
- [АРИСТОТЕЛЬ]
- De Audibilibus* (803b40), 402

- Magna Moralia* (1182a11), 418, 510, 376, 381
De Mundo (396b20), 673
MXG (977b1), 620
Problemata (916a24), 585; (934b35), 707; (937a14), 271
- АРИСТОФАН**
Облака (227–30), 779; (230), 267; (404–7), 227; (627), 267
Лягушки (87), 687; (355), 694; (1032), 355
Мир (832), 301, 582, 764
Осы (472), 687
- АРИСТОФОН**
ар. Athen. (IV, 161 E), и D.L. (VIII, 38), 344
- АРХИЛОХ**
фр. (38), 728; (68), 674; (103), 679
- АРХИТ**
фр. (1), 307, 400, 560; (3), 560
- АСКЛЕПИЙ**
In Metaph. (39, 25), 571
- АХИЛЛ**
Isagoge (19), 207
- АЭТИЙ**
 I (3–1) 168; (3–4) 263; (3–19) 544; (7–1) 201; (7–18) 432; (23–7) 648
 II (1–1) 373; (1–2) 544; (3–3) 544; (6–5) 467; (7–1) 271; (7–7) 484; (9–1) 474; (11–2) 271; (11–4) 271; (13–7) 203; (14–3) 269; (15–6) 208; (16–5) 207; (20–12) 484, 485; (20–13) 487; (24–9) 646; (28–5) 143; (29–4) 483; (30–1) 485
- III (11–3) 483; (13–1–2) 483; (13–3) 544, 547; (14–1) 498
 V (19–4) 221; (25–4) 527; (30–1) 526
Батрахомиамахия (8) 687
- БОЭЦИЙ**
Inst. Mus. 1 (10), 396
- ВАРРОН**
ар. Augustin. CD. VII (17), 651
- ВЕРГИЛИЙ**
Geor. III (271), 260
- ВИТРУВИЙ**
praef. VII (14), 558
- ГАЛЕН**
De Usu Partium X (4), 271
In Hippocr. de nat. hom. XV (25), 606
- [ГАЛЕН]
Hist. Phil. (7), 621
In Hippocr. de hum. I (1), 150
- [ГЕМИН]
[Isagoge] (р. II Manitius), 591
- ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ**
фр. (22 Wehrli), 311; (40), 309; (41), 309; (44), 310, 315; (88), 310, 368; (89), 310; (118–20), 543
ар. D.L. I (12), (фр. 87), 368
- ГЕРАКЛИТ**
фр. (1) 666, 667, 671, 678, 683, 684, 686, 690, 694, 703, 724, 733; (2) 671, 672, 676, 684, 685, 686, 687, 689; (3) 742; (4) 733, 734; (5) 728, 731; (6) 718, 740; (7) 700; (8) 694; (9) 671, 701; (10) 694,



696, 711, 746; (12) 690, 718, 745; (13) 701; (14) 729; (15) 719, 731; (16) 730; (17) 671, 711; (19) 671, 697; (21) 697, 736; (22) 670; (23) 705; (24) 692, 697, 701; (25) 701; (26) 689, 697; (27) 729, 733; (28) 672, 730, 731; (29) 671, 733, 734; (30) 233, 374, 618, 688, 694, 710, 711, 715, 720, 724, 727; (31) 679, 693, 712, 722, 723; (32) 722, 731, 749; (33) 668; (34) 671, 672, 685, 697; (35) 370, 676; (36) 689, 690, 709, 718, 719, 732, 736, 747; (39) 671, 679; (40) 300, 370, 611, 671, 675, 676, 685, 710; (41) 200, 688, 721; (42) 671, 672, 703; (43) 668, 669; (44) 669; (45) 732; (46) 687, 707; (47) 738; (48) 702; (49) 668; (49a) 716, 746; (50) 673, 684, 687, 693, 698; (51) 697, 698, 719; (52) 737; (53) 697, 703, 705, 713, 714; (54) 709, 712; (55) 688, 723; (56) 671, 673, 702; (57) 672, 722, 764; (58) 718, 722; (59) 718, 723; (60) 718, 723, 758; (61) 718, 725; (62) 744, 758, 770; (63) 758, 762; (64) 625, 683, 686, 687, 690, 722, 723, 729; (65) 713, 732; (66) 713, 730, 731; (67) 702, 703, 713, 730, 737; (68) 734; (69) 733; (70) 671; (72) 671, 678, 684, 685, 711; (73) 686; (74) 675; (75) 689; (76) 712, 721; (77) 692, 740; (78) 657, 672, 731; (79) 672, 731; (80) 694, 695, 703, 732; (81) 676; (83) 672; (84a) 700, 701, 708; (84b) 701; (85) 686; (86) 731; (87) 671, 679; (88) 701, 708, 735; (89) 680; (90) 685, 710, 713, 718, 722;

(91) 694; (92) 673; (93) 673; (94) 718, 725, 726, 736; (96) 730; (97) 671; (98) 730; (99) 736, 737; (100) 706; (101) 670, 673, 675, 677; (101a) 689, 712; (102) 672, 702, 705, 732; (103) 584, 687; (104) 671, 711, 714; (106) 672; (107) 674, 684, 688, 710, 711; (108) 679, 731; (110) 692, 704; (111) 660, 704; (113) 685; (114) 669, 683, 684, 689, 712, 730; (115) 739; (116) 676; (117) 692, 739; (118) 692; (119) 740; (120) 722; (121) 668; (123) 192, 677, 697, 699; (125) 705; (126) 701, 735; (129) 300, 301, 676; (136) 737

ГЕРАКЛИТ-АЛЛЕГОРИСТ

Qu. Nom. (24), 793

ГЕРМИЙ

Irris. (10), 205

ГЕРОДОР ИЗ ГЕРАКЛЕИ

ap. Athen. 11 (50, 57), 486

ГЕРОДОТ

I (17), 117; (30), 369, 204; (74), 137; (75), 138, 145, 687; (95, 1), 689; (116, 5), 4225; (117), 688; (120, 2), 422; (130), 138; (141), 686, 692; (146), 144; (170), 143

II (12), 637; (25), 167; (48), 771; (53), 611; (81), 303, 323; (109), 119, 121, 74, 690; (123), 304, 308

III (99, 2), 689; (119, i), 424; (125), 576; (131-2), 325; (142, 5), 688; (146, 3), 421; (148), 687

- IV (8, 2), 687; (14), 303; (25), 498; (28, 2), 687; (42), 498; (93-4), 158-9; (95), 148; (138, 1), 0, 421; (151), 683
- V (36, 4), 687
- VII (36, 3), 690; (42), 753; (50, 2), 654; (93), 687; (142), 683; (158, 5), 687
- VIII (6, 2), 689; (68), 424; (100), 687; (100, 3), 688 (115), 205
- ГЕСИОД**
Erga (78), 687; (106), 688; (109), 657; (121-5), 775 (789), 687
Theog. (27), 651; (74), 454 п. 3; (124), 675; (126-7), 268; (229), 687; (885), 739 п. 3; (890), 687
- ГИППОКРАТОВСКИЙ КОРПУС**
De Hebd. (IX, 436 L.), 513
De Loc. in Hom. (VI, 276 L.), 586
De Morb. Sacr. (VI, 364 L.), 770
De Nat. Hom. (VI, 32 L.), 155, 264, 632
De Nat. Pueri (VII, 488 L.), 204
De Vet. Med. (I, 572), 168; (I, 620 L.), 177
De Victu (VI, 492-3 L.), 353; (VI, 640 L.), 534
- ГОМЕР**
Илиада I (530), 617; (545), 688
 II (485-6), 654
 III (21), (30), (277), 769
 V (590, 669, 711), 426
 VI (132), 770
 VII (99), 387
 VIII (305), 617
 IX (600), 617
 XIV (200), 60; (201), 60, 732; (246), 60, 732
 XV (187), 739; (393), 687
 XVI (150), 260
 XVII (647), 256; (547), 645
- XVIII (107), 728; (309), 716
 XXI (196), 391
Одиссея I (56), 687
 V (248), 391
 VIII (14), 617
 X (303), 191; (469), 139
 XI (100), 683
 XV (90), 683
 XIX (246), 99
 XXII (347), 678
- Гомеровские гимны*
 Гимн Деметре (210), 732; (480), 358
 Гимн Гермесу (317), 687
- ДЕМЕТРИЙ ИЗ МАГНЕЗИИ**
 ap. D.L. VIII (84), 537
- ДЕМОКРИТ**
 фр. (5), 170; (7-9), 546, 655; (34), 374; (53), 691, 692; (82), 420; (117), 655
- ДЕМОСФЕН**
De Corona (259), 770
- ДЕРКИЛЛИД**
 ap. Theon. Sm. (198, 14 H.), 142
- ДИКЕАРХ**
 фр. (7-12 Wehrli), 529; (34), 329
- ДИОДОР**
 I (7), 170; (8), 656
 XII (9), 327
- ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ**
 фр. (2), 373; (3), 143; (4, 5), 260; (5), 199, 630
- ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ**
 I (3), 240; (8), 434; (12), 368; (13), 136; (22), 139; (23), 142, (24), 148; (25), 145; (27), 145; (120), 301

- II (1), 179; (2), 179; (3), 239;
(22), 674; (46), 330
- IV (13), 394
- V (1), 493; (25), 568, 409
- VII (143), 366
- VIII (3), 440, 323; (4), 310; (6),
301; (7), 537; (8), 301, 378;
(12), 423, 347; (14), 393;
(15), 291, 297; (20), 347;
(24), 339, 364, 426; (25),
471, 491; (33), 344; (34),
338, 339, 344; (36), 300;
(40), 331; (46), 330, 349,
468, 522; (48), 373, 498;
(54), 305, 375; (83), 528,
558, 568, 572, 573; (84), 537,
538; (85), 548, 551
- IX (1), 665, 668, 300; (3), 669,
670; (5), 665, 680; (6), 669,
673; (7), 673, 787; (8), 740,
747; (9), 752, 762; (15), 666;
(18), 600, 601, 603, 611;
(19), 616, 620, 622, 642;
(20), 650, 598, 603; (32),
204; (33), 211, 274; (38),
297
- ЕВДЕМ**
фр. (65 Wehrli), 336; (88), 479;
(133), 148; (134), 148; (135),
148; (186), 479
- ЕВДОКС**
ар. Porph. V.P. (7), 343
- ЕВДОР**
ар. Simpl. In Phys. (181, 10),
426; (181, 28), 430
- ЕВКЛИД**
II (определ. 2), 424
VI (определ. 2), 512; (возмож-
но, 14), 512
XIII (13), 269
Схол. к XIII (V, 654 Н), 460
- ЕВРИПИД**
Вакханки (663), 420, 687;
(1064), 614
Елена (1014), 758
Гераклиды (1341), 615
Ипполит (952), 355
Медея (872), 688
Орест (25), 196
Рес (949), 313
Просительницы (201), 657;
(533), 590
Троянки (884), 459
- ЕВСЕВИЙ**
Р. Е. X (14, 11), 179
XV (20), 791
- ЗОЛОТЫЕ СТИХИ**
(47f.), 398
- ИЕРОНИМ РОДОССКИЙ**
ар. D.L. I (27), 148
- ИОН ХИОССКИЙ**
фр. (1), 301; (2), 290, 301, 337;
(4), 301
- ИППОЛИТ**
Refutatio I (2, 2), 432, 504; (2, 12),
323, 438; (2, 14), 339; (6, 1),
193, 232; (6, 3), 215; (6, 4),
203; (6, 6), 221; (6, 7), 226; (7,
1), 249; (13, 2), 238; (14, 3),
644; (14, 4–6), 637; (15), 543
- ИСОКРАТ**
Busiris (28), 308; (29), 291
Panegyricus (157), 694
- КАЛЛИМАХ**
фр. (9 Pfeiffer), 145; (128 Schnei-
der), 340
- КЛАВДИАН МАМЕРТ**
De Statu Animae II (3), 523; (7), 524

КЛЕАНФ

Гимн Зевсу (20 сл.), 694

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Protrepticus (1, 16), 732, 768; (1, 49), 539

Stromateis (II, 40), 362; (II, 41), 49; (II, 41–2), 253; (II, 44), 439, 677; (II, 84), 310; (II, 203), 163, 311; (II, 404), 676; (III, 17), 523; (V, 14,), 676

КРИТИЙ

фр. (25 DK), 657

КСАНФ ЛИДИЙСКИЙ

ар. *Strab.* I (49), 637

КСЕНОФАН

фр. (1), 595, 599, 610; (2), 599; (3), 600; (7), 300, 598, 605, 656; (8), 597, 598; (10), 606; (11), 606, 610, 616; (14), 600, 606, 610, 611; (15), 606, 608; (16), 606, 608, 610; (17), 607; (18), 611, 634; (21a), 601; (22), 595, 601; (23), 609, 610, 611; (24), 609, 610; (25), 608, 609, 617; (26), 609, 616, 617; (27), 618, 620; (28), 602, 616; (29), 620; (30), 626; (32), 627; (33), 620, 622; (34), 611, 630, 631, 632, 634, 649; (35), 634; (36), 633; (37), 624; (38), 612, 636; (40), 634; (42), 601

КСЕНОФОН

Anab. III (2, 17), 770

Mem. I (1, 11), 177

ЛАКТАНЦИЙ

De Opif. Dei (17, 6), 271

ЛАС

фр. (1), 391

ЛЕВКИПП

фр. (2), 691

ар. *D.L.* IX (33), 204

ЛИД

О месяцах 440, 309, 339, 340

ЛОНДОНСКИЙ АНОНИМ

(18, 8), 364, 476

ЛУКИАН

De Sacrif. (6), 260

Vit. Auct. (14), 669

ЛУКРЕЦИЙ

I (639), 673

V (805), 635

МАКРОБИЙ

S. Scip. (5), 396; (14, 19), 524, 497, 780

МАРК АВРЕЛИЙ

IV (46), 681

V (27), 366

VI (42), 702

МЕЛИСС

фр. (2; 3; 4), 562

МИМНЕРМ

фр. (10 D.), 786

МНЕСИМАХ

ар. *D.L.* (8, 37), 344

МОСХИОН

фр. (6 N.), 657

НИКАНДР

Alex. (302), 205

Ther. (355; 392), 205

- НИКОМАХ
Arithm. II (6 и 7), 450
Harmon. (245), 396; (252), 505
- ОВИДИЙ
Trist. IV (3, 1–2), 145
- ОЛИМПИОДОР
De Arte Sacr. (24), 784
- ОНЕСИКРИТ
ap. Strab. XV (716), 343
- ОРФИКА
 фр. (р. 52 Kern), 359
Нумп. 87 (3), 460
- ПАРМЕНИД
 фр. (1, 15), 689; (5), 697; (6, 4), 654; (8, 44), 625; (8, 50), 689; (12, 3), 200; (14), 209, 477
- ПИНДАР
Истмийские оды V (13), 688; (14), 356; (26), 421; (28), 313
Немейские оды IV (31), 423; (44), 391 220
Олимпийские оды II (22), 690; (83–6), 678
 VII (21), 687
 VIII (4), 421
Пифийские оды II (66), 687
 III (61), 360
 IV (59), 687; (101), 687; (132), 687
 VIII (38), 421
 X (54), 688
 фр. (131 Schr.), 534, 539, 703
- ПЛАТОН
Алкивиад I (Схол. 121E), 568
Апология (21B), 684; (34B), 689
Горгий (493A), 524; (507E), 376, 515
Государство (431), 531; (498A), 784; (500C), 377, 691; (525D), 382; (527B), 382; (529B), 382; (530D), 401, 294, 307; (581C), 311; (600B), 314, 287
Законы (782C), 355; (889A), 282; (895E), 583; (898A), 590; (899B), 165
Кратил (386A), 658; (400C), 524; (401D), 732; (402A), 732, 791; (402B), 732; (409A), 487; (413B), 741; (413B–C), 704, 769; (413C), 767
Лисид (214B), 177
Менон (76A), 376; (80D), 649; (81A, C), 375
Протагор (320C), 657; (343A), 144
Софист (242C–D), 607; (242D), 711, 742; (242E), 717
Пир (186D), 710; (186E), 200; (187A), 713; (207D), 759
Письма VII (338C), 557
Послезаконие (977B), 484; (981C), 463; (983a), 501; (984E–985A), 465
Тэтет (147D), 456; (152A), 658; (152E), 732; (155D), 115; (160D), 732; (174A), 146; (176A), 360; (179D), 672; (179E), 733; (180B), 673; (180C–D, 181A), 730; (182A), 186
Тимей (22B–C), 639; (30A), 563; (34B–C), 530; (35B), 382; (36E), 530; (37D, E, 38B, C), 563; (39C), 564; (39D), 481; (40A), 590; (40B–C), 494; (41C), 580; (41E), 494; (43D–E), 532; (45D), 621; (47B–C), 378; (50E), 723; (52D), 563; (58D), 463; (67B), 401; (80A), 401

- Федон (57A), 522; (61D), 522; (61E), 523, 549; (62B), 308, 523; (63E), 369; (81B), 525; (81D), 525; (86B), 520; (88D), 522; (96A), 177; (96B), 580; (99B), 499; (107D), 781; (108E), 217; (109A–110B), 466; (110B), 499; (111D), 496
- Федр (245C), 583; (247A), 497
- Филеб (24B), 373; (28D), 700; (43A), 748
- Хармид (156D), 302
- ПЛИНИЙ**
- N.H. II (12, 53), 138; (31), 179; (187), 134
- V (112), 114
- XVIII (118), 339
- XXV (5), 440
- XXX (2), 440
- XXXV (77), 324
- XXXVI (82), 142
- ПЛОТИН**
- Эннеады IV (8), 673
- ПЛУТАРХ**
- Adv. Colot. (1118C), 683
- Aqu. et Ign. Comp. (957A), 783
- Conv. (147A), 148
- De Am. Prol. (494C), 224
- De An. Procr. (1012D), 452; (1012E), 439
- De Aud. Poet. (17E), 649
- De Def. Orac. (415F), 457; (422B, D), 540
- De E (390A), 467; (392B), 792; (392B–C), 719; (392C), 738
- De Fortuna (98C), 783
- De Is. et Os. (34), 156
- De Prim. Frig. (947F), 253
- De Pyth. Orac. (415), 743
- De Ser. Num. Vind. (559C), 792
- De Soll. Anim. (982C), 224
- De Superst. (116C), 698
- Qu. Conv. (727D), 223; (727–8), 338; (729c), 347; (730e), 222
- Qu. Nat. (912A), 489; (912c), 732
- Qu. Plat. (1003C), 461; (1007C), 565
- V. Lys. (25), 621
- V. Sol. (2), 145
- [ПЛУТАРХ]
- Strom. (II), 202, 215, 221, 232 (III), 265, 266 (IV), 271, 632, 628, 633, 637 (X), 271
- De Vita Hom. (4), 722
- ПОЛИБИЙ**
- II (39, 1–4), 332
- ПОРФИРИЙ**
- De Abst. I (15), 353; (23), 353; (26), 309, 353
- II (4), 354; (28), 354
- III (26), 354
- De Antr. Nymph. (19), 339
- V.P. (6), 323, 254; (7), 347; (9), 322; (12), 323, 439; (15), 347; (18), 325; (19), 291, 341; (20), 398.; (30), 504; (37), 350 (41), 440; (43), 345; (44), 339, 439; (54), 330; (57), 331; (57ff.), 333
- Quaest. Hom.
- ad Il. IV, 4 (1, 69, 6 Schr.), 720
- ad Il. XIV, 200 (1, 190), 697
- In Ptolem. Harm. (31, 1 Düring), 393
- ПРАТИН**
- фр. (4b Diehl), 391
- ПРОКЛ**
- In Eucl. (p. 61 Friedl.), 390; (65), 460; (65, 3ff.), 148; (97), 452, 453; (250, 20ff.), 148

In Tim. (III, p. 141, 11 Diehl),
493; (III, 143, 26), 493

ПТОЛЕМЕЙ

Harmon. I (8), 396; (12), 396

САБИН

ap. Galen, in Hippocr. de nat.
hom. (XV, 25), 633

СЕНЕКА

De Tranq. XV (2), 669

Epist. (58, 23), 793; (108, 17ff.),
353

Quaest. Nat. II (18), 227; (56),
753

СЕКСТ ЭМПИРИК

Adv. Math. I (95), 508

IV (4f.), 454

VII (14), 605; (49), 406, 645;
(49ff.), 650; (51), 652; (65),
178; (99), 454; (110), 406,
649, 650; (126ff.), 701;
(127), 705; (132), 693

VIII (325ff.), 625; (326), 625

IX (127), 362, 475

X (280), 440; (281), 454; (282),
452; (313), 384

Pyrh. I (55), 725

II (18), 625

III (19), 454; (154), 454; (155),
508; (230), 776

СИМОНИД

фр. 4 Diehl (1 и 6), 699

СИМПЛИКИЙ

In De Anima (32, 3), 568; (32, 6),
572

In De Caelo (202, 13), 231; (202,
14), 228, 229; (386, 22), 384;
(468, 27), 504; (471, 4), 208;
(471, 5), 504; (511, 25), 483;
(511, 30), 384; (512, 9ff.),

479, 492; (512, 12), 488;
(515, 25), 483; (522, 7), 605;
(532, 6ff.), 217; (557, 10),
178; (615, 15), 229; (615,
20), 251; (621, 9), 460

In Phys. (22, 26ff.), 623; (22,
29f.), 605; (23, 33), 704,
743; (24, 4), 538; (24, 13),
182; (24, 14), 743; (24, 16),
232; (24, 21), 189; (24, 26),
248; (25, 11), 164; (70, 16),
178; (77, 31), 793; (149, 32),
248.; (150, 20), 202; (150,
22), 184; (150, 24), 186.;
(181, 10), 426; (181, 28),
430; (455, 20), 425; (651,
26), 473; (732, 26), 479,
342; (1121, 5), 203; (1165,
27), 493; (1165, 34), 464;
(1313, 8), 793; (1313, 11),
732

СОЛОН

фр. (19 Diehl), 513

СОФОКЛ

Аякс (35), 200

Антигона (332 сл.), 656

Электра (59), 687; (466), 689

Эдип в Колоне (1163), 688

Царь Эдип (84), 782

Филоклет (352), 689; (730),
689

Трахинянки (1), 687; (101),
769; (473), 360

фр. (558 N., 615 P.), 497

СТЕСИХОП

фр. (6 Diehl), 786; (11, 1), 687

СТОБЕЙ

Ecl. I (1, 29b), 229; (18, 1c), 384,
473

II (1, 17), 651

III (1, 172), 675; (20, 53), 669



СТРАБОН

I (7), 178, 74; (49), 637
 VI (263), 327; (280), 556
 XIV (632), 669; (638), 387;
 (642), 673
 XV (716), 343

СУДА

140, 178, 537

ТЕОЛОГУМЕНЫ АРИФМЕТИКИ

(р. 53 de Falco), 387; (84; 85),
 448, 513

ТЕОН СМИРСКИЙ

(р. 14 Hiller), 694; (22), 425;
 (50), 402; (56), 394; (57),
 396; (61), 400; (97), 473;
 (140), 505; (150), 508;
 (198), 216

ТИМЕЙ

фр. 133 Jacoby *ap. Clem. Str.* 64,
 598

ТИМОН

ap. D.L. IX (6), 625

ТИРТЕЙ

фр. (9, 1 Diehl), 688

ФАВОРИН

ap. D.L. II (1), 179
 VIII (83), 572

ФЕМИСТИЙ

In De An. (р. 59, 8 Spengel), 452

ФЕОГНИД

(415), 683; (417), 690

ФЕОДОРИТ

IV (5), 621, 633; (22), 787

ФЕОФРАСТ

De Igne (44), 203
De Sensu (25 f.), 577; (42), 261
ap. D.L. IX (6), 669
ap. Simpl. De Cael. (615, 13), 134
ap. Simpl. Phys. (22, 26), 623;
 (23, 21), 761.; (23, 33), 704,
 432; (24, 4), 538; (24, 14),
 134; (24, 26), 134
 фр. (89), 403

ФИЛИСТИОН

фр. (4), 594

ФИЛОЛАЙ

фр. (1), 551; (6), 395.; (8), 426;
 (12), 459; (14), 524, 553;
 (22), 524
ap. Anon. Lond. (18, 8), 364

ФИЛОН

De Aet. Mund. (21), 779
De Opif. Mund. XIII (44), 584
De Vit. Mos. 1 (6), 776

ФИЛОПОН

In De Anima (9, 9), 264; (87, 11),
 705; (88), 564; (88, 11), 572

ФУКИДИД

I (1, 3), 573; (22, 1), 687; (97),
 686
 II (50), 687
 VI (46, 5), 687
 VII (56, 4), 689

ХАЛКИДИЙ

In Tim. (279), 580

ХРИСИПП

ap. D.L. VII (143), 366

ЦЕЛЬС

VII (7, 3), 271

ЦЕНЗОРИН

De Die Natali IV (7), 223

VII (2), 512

XVIII (8), 481; (11), 745

ЦИЦЕРОН

Ac. I (4, 15), 85

II (37, 118), 249, 122, 377; (39, 123), 548

De Divinatione I (3, 5), 373; (50, 112), 346*De Finibus* II (5, 15), 673

V (29, 87), 440

N.D. I (5, 10), 289; (10, 25), 109; (10, 26), 226; (11, 27), 362, 350; (11, 28), 378; (26, 74), 673

III (14, 35), 411

De Republica I (14, 22), 179*Tusc.* V (3, 8), 310; (4, 10), 85

ЭЛИАН

V.H. III (7), 180

ЭМПЕДОКЛ

фр. (2, 7), 655; (8), 191; (17, 20), 514; (26, 5), 373, 374; (28), 196; (42), 487; (52), 495; (62), 495; (96), 446, 471; (105), 533, 578; (109), 527, 533, 577; (110, 10), 362, 579; (112, 4), 366; (115), 533, 782; (129), 312; (134), 367; (134, 5), 233, 374; (137), 355; (140), 362; (141), 340, 362

ЭНОПИД ХИОСКИЙ

ар. Procl. In Eucl. (283, 9), 424

ЭПИКТЕТ

II (8, 10), 366

ЭПИХАРМ

фр. DK (2), 425; (2, 12), 691; (12), 696; (20), 360; (57), 692

ЭСХИЛ

Агамемнон (689), 695; (750), 687; (1081), 695; (1382), 196*Хоэфоры* (515), 689*Персы* (363), 687*Прометей* (40), 689; (88), 758; (231), 689; (444), 656*Семеро против Фив* (405), 695; (517), 689; (829), 695*Просительницы* (100–3), 617

фр. (70 Nauck), 767; (390), 679

ЮВЕНАЛ

X (28), 669

ЯМВЛИХ

De Comm. Math. Sc. (76, 16 Festa), 350*De Mysteriis* V (15), 771*Protrepticus* (9), 316, 296

V.P. (19), 440; (25), 347; (72), 291; (81), 350; (85), 345; (87), 350; (88), 461, 390, 289; (94), 291; (104), 568; (115), 396; (137), 361; (148), 468; (150), 398.; (151), 440; (154), 254; (177), 327; (197), 557; (199), 297; (231.), 340; (248), 330; (249), 332; (251), 333; (252), 333; (257), 536, 539; (267), 568, 541

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

АБАРИС 388; 534

АБСТРАКЦИЯ

— достигнутая греками 125–126

— абстракция числа, не признаваемая пифагорейцами 422

АВТАРКИЯ 97

АГАФЕМЕР 179, прим. 1

АДРАСТ 402

АЕР

— ранняя история слова 255

— в ряду элементов, первый у Эмпедокла 737

— как испарение 190

— у Гераклита 737

— менее чистая форма эфира 764; 778

— в космологии Анаксимандра 205

— и пневма, у Анаксимена 262–263

— остающийся невидимым, но его можно увидеть повсюду 210, прим. 1

АИД

— сравнение с Дионисом (Гераклит) 753; 771; 772

— с Ариманом 434, прим. 2

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ШКОЛА 104

АКАДЕМИЯ ПЛАТОНА 87

АКТУАЛЬНОСТЬ И ПОТЕНЦИАЛЬНОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ 91

АКУСМАТИКИ 349–351

«АКУСМЫ» 337–340; 345

[АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ] 444

- АЛЕКСАНДР ВЕЛИКИЙ 94 — судьба после смерти 587–591
- АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР 364; 426; 433; 442; 491 — нет доказательств веры в переселение душ 587–588 или в душу как воплощенного даймона 588–589
- АЛЕКСАНДРИЯ 96 — астрономия 591–592
- АЛЕКСИД 344; 346 — пустота отождествляемая с воздухом 478, прим. 1; 581
- АЛИАТТ ИЗ ЛИДИИ 117; 137 — влияние на Эмпедокла 579; 593
- АЛКМЕОН ИЗ КРОТОНА 408–410; 429; 430; 526–529; 568–594 — Анаксагора 594
- время жизни 568–570; 592 — Платона 586–587
- связь с пифагорейцами 568–569
- сочинения 572
- интересы 572–574
- оригинальность 594
- медицинские интересы 528; 572–573
- эмпирический подход 574–576; 580; 593
- его физиология, суммированная Теофрастом 577–578
- различие между ощущением и мышлением 579
- представления об ощущениях 577–579
- мозг как центральный орган 579–580
- слух 581
- сон 580
- учение о противоположностях 408–410; 569
- его применение к человечеству 575–576
- здоровье зависит от баланса противоположностей 526; 575–576
- о душе 587–590
- душа оживляет космос 589
- круговое движение 587–588
- АМАСИС 323
- АНАКРЕОНТ 324
- АНАКСАГОР 81; 83; 199; 201, прим. 1; 212; 247; 486–487; 499; 591–592
- ум 84; 280; 546; 739, прим. 2; 765, прим. 2
- изречение об обитаемых местах на Луне 486, прим. 1
- первооткрыватель освещения Луны Солнцем 486–487
- АНАКСИМАНДР 133; 173; 177–239; 246–247; 477; 561
- время жизни 176
- нет упоминаний до Аристотеля 176
- страсть к путешествиям 180
- сочинения 177–178; 179–181
- карта 178; 216, прим. 3
- космогонические воззрения 182–185; 201–220
- противоположности 185–192
- вещи и свойства 186–187
- жар — первый фактор рождения (генезиса) 205–206
- *gonimon* 203; 474

- бесконечное как *arche* 182–185
- вечное движение 205
- космос образуется разделением 201–209
- «несправедливость» элементов 182–184; 187; 220
- сравнение с Гераклитом 729; 737
- значение слова «*apeiron*» 190; 192–192
- природа *apeiron* 232; 466
- материальный *apeiron* 422
- апейрон живой и божественный 238; 763
- сравнение со «смесью» Эмпедокла и Анаксагора 183, прим. 3
- есть ли на самом деле смесь 198, прим. 2
- конечное преобладание огня над водой 219
- конец космоса 219, прим. 1
- космология, числовое основание 389
- астрономические достижения 179–180
- образование небесных тел 207–209
- размеры небесных тел 211
- Солнце, Луна и затмения 208–209
- форма и положение Земли 215–216
- отказ от воззрения, что Земля поддерживается 217
- происхождение моря 206
- море постепенно высыхает 206; 219; 639
- «бесчисленные миры» 227–239
- метеорология 225–227
- происхождение жизни 220–225
- АНАКСИМЕН 133; 373, прим. 2; 477
- даты жизни и сочинения 239–240
- отношение к Анаксимандру 239
- влияние на Ксенофана 643
- нет упоминаний до Аристотеля 176
- космогония 266–268
- влияние мифических космогоний 268
- его *arche* — воздух 240–242
- *arche* — живая, бессмертная и вечная 258
- *arche* в вечном движении 258
- *psyche* — источник движения 258
- связь воздуха и жизни 259
- рациональные мотивы выбора воздуха 245–251
- неосознаваемые и традиционные мотивы 257–259; 261–262
- разрежение и сгущение воздуха 247–250
- сообщения Симпликия и Ипполита 247–249
- связь с учением Анаксимандра о противоположностях 253
- сложность выведения огня из воздуха 267
- боги появляются из воздуха 262
- аналогия между космическим воздухом и человеческой душой 262; 363; 699
- образование мира природы 251–252
- Земля, форма и положение 265–266
- небесные тела произошли от Земли 267

- звезды происходят от огня и содержат землистые тела 266
 - возможное отличие планет от неподвижных звезд 269
 - удаленность звезд от Земли 274
 - затмения 268
 - вселенная как полусфера 273
 - небесные тела вращаются вокруг Земли 272
 - метеорология 274–275
- АНАТОЛИЙ** 496
- АНДРОНИК**, издатель Аристотеля 605, прим. 1
- АНТИОХ** 104
- АНТИСФЕН** 669, прим. 3
- АНТИФАН** 344
- АНТРОПОФОРМИЗМ**
- отвергнутый милетцами 135
 - критикуемый Ксенофаном 611–615
- ΑΡΕΙΡΟΝ** 184
- использование слова, анализ Аристотеля 192–193
 - не обязательно «неопределенное» 628
 - из неразделимых частиц 195–198
 - не имеющий начала и конца 561
 - обозначал сферы и круги 195–196
 - темпоральный аспект 478
 - темпоральные и пространственные значения неразделимы 561
- божественный 199–201
 - обсуждение у Аристотеля 421
 - в сообщении о боге Ксенофана 622–624
- ΑΡΟΚΡΙΣΙΣ**
- как космогонический процесс 202–205; 226; 246
 - семени в матке 204–205
- ΑΠΟΛΛΟΔΟΡ** 138
- ΑΠΟΛΛΟΝ** 111; 135
- покровитель Пифагора 367; 370
 - у Эмпедокла 367, прим. 2
 - Гиперборейский, отождествляемый с Пифагором 288; 407
 - Дельфийский, характеризующийся Гераклитом 677
- ΑΠΟΛΛΟΝΙΪ ΤΙΑΝΣΚΙΪ** 317
- ΑΠΟΛΛΟΝΙΑ** 180
- ΑΠΣΥ** 157–158
- ΑΡΑΤ** 106
- ΑΡΕΤΕ** 532
- ΑΡΙΜΑΝ** 434
- ΑΡΙΣΤΑΡΧ** 492; 497
- ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΙΑ** 602
- ΑΡΙΣΤΟΚΣΕΝ** 290; 317; 330, прим. 2; 345–347; 349
- о соответствии божественному 361; 376–377
 - о страсти Пифагора к изучению чисел 329; 393

- о Гиппасе и созвучных интервалах 539
- о Филолае 550

АРИСТОТЕЛЬ

- пережиток ранних идей 76
- философия 90–95
- о происхождении философии 115–116
- как историк философии 130–134; 150–153; 190; 247; 383–387; 415–416
- схема причинности 162; 414
- классификация движения 629
- определение времени 564
- об ощущении и мышлении 579
- «Этика» 92
- об Алкмеоне 568
- об Архите 556, прим. 1
- о Гераклите 712–713; 734
- о Филолае 550
- ссылки на Пифагора 294–297
- о Ксенофане 604–605
- отношение к Демокриту 90
- к Платону 90

АРИСТОФАН 86; 227, прим. 1; 261

АРИСТОФОН 344

АРТА, В ПЕРСИДСКОЙ РЕЛИГИИ 442

АРТЕМИДА 135

ARCHE (НАЧАЛО)

- ранние поиски 111–113
- термин, впервые использованный Анаксимандром 184
- значения 153–155
- божественность 200–201; 258
- как резервуар всего, что существует 190

- причина изменений 162
- живая и чувствующая, согласно Анаксимену 258–260; 763–764
- как сознательная направляющая сила 200
- у милетцев, всегда промежуточная между противоположностями 744
- связанная с миром как душа с телом 530
- у Алкмеона 574
- у Анаксимандра 182–184
- у Анаксимена 240
- у Пифагора 537
- начало рядов чисел, единица 425
- у Ксенофана 622

АРХЕДЕМ 557

АРХЕЛАЙ 499

АРХИЛОХ 679

АРХИПП 333

АРХИТ ИЗ ТАРЕНТА 285; 307, прим. 2; 332; 468; 556–560

— даты жизни 556–557

— дружба с Платоном 556–557

— интересы, публичная жизнь 556–559

— возможное влияние на «Государство» Платона 556

— вклад в математику 558

— вклад в механику 390; 558

— теории звука 400–403

— звукоряд 558

— биология 560

АСКЛЕПИЙ 710

АСТИАГ 138

АТАРАКСИЯ 97**АТОМИЗМ**

- Левкиппа и Демокрита 81–84; 260; 281
- Экфанта 545–547
- бесчисленные миры 236

АТОМЫ

- движение 98–99
- конечное число согласно Экфанту 545–547

АФИНА 111**АФРОДИТА** 110; 172**АХУНА ВАЙРЬЯ** 790**АХУРА МАЗДА** 441**АЭТИЙ** 70**БЕССМЕРТИЕ**

- фракийские верования в сравнении с пифагорейскими 303
- чаяния мистической секты в Великой Греции 371
- отрицание 357–358
- у Гераклита 772

БЛАГО

- согласно пифагорейцам: в таблице противоположностей 428; 429
- в конце, а не в начале 436
- мир, производимый наложением предела на беспредельное 729
- благо и зло, отождествляемые Гераклитом 720; 724–725
- истинная природа блага у Сократа 88
- как высшая форма у Платона 88

БЛАГОПРИЯТНЫЙ СЛУЧАЙ
509–513**БОБЫ**

- пифагорейский обычай питания, объяснение 339–340
- запрет 340, прим. 2

БОГ

- забота богов о человеческих делах 111
- ответственность за неудачи людей 110–111; 781, прим. 1
- отрицание у ионийцев 114
- уподобление богам 360; 533
- связь человека с Богом у Аристотеля 92
- все полно богов 165
- воздух — малая доля бога внутри нас 261
- сферический бог у Ксенофана 620–625
- отождествляемый с миром 627–631

БОЖЕСТВЕННОСТЬ

- у греков синоним вечной жизни 778
- концепция, рационалистическая и мистическая 367
- уподобление 360; 533 (посредством знания, согласно Эмпедоклу) 376

БЫТИЕ

- потенциальное и актуальное, у Аристотеля 91–92
- и становление, у Гераклита 719

БАВИЛОН

- религиозное управление практической жизнью 122
- астрономия 120–124; 273, прим. 3

- математика 120–123; 387–388
 — космология 157
- ВАКХ** 613–614
- ВЕЛИКИЙ ГОД** 480; 481, прим. 1; 585
 — и периодические уничтожения человечества 219; 639
- ВЕТЕР**
 — объяснение Анаксимандра 225–226
 — Анаксимена 274
 — как причина оплодотворения 259–260
- ВЕЧНОСТЬ МИРА**
 — у пифагорейцев 479
 — у Ксенофана 626; 640
- ВЛАЖНОСТЬ**
 — связь с жизнью 159–161; 168; 174–176; 205–206; 220; 259; 635–636
- ВОДА**
 — связь с жизнью в древней и современной мысли 174–175
 — связываемая с глупостью у Гераклита 706
- ВОЗДЕРЖАНИЕ**
 — от животной пищи, у Пифагора 343–348
 — у Порфирия 352–355
- ВОЗДУХ**
 — как бог, у Аристофана 261
 — уплотняющийся у Эмпедокла 271
 — как *arche* у Анаксимена 240–264
- как источник жизни в народных верованиях 259–260, ср.: 778–779
 — божественный воздух 261–262
 — у Анаксимена, субстанция человеческой души и божественной вселенной 262–264
 — параллель с человеческой душой у Диогена Аполлонийского 764
- ВОСТОК**
 — у ранних греческих философов 117
 — восточные элементы у пифагорейцев 436–442
 — поздний греко-восточный синкретизм 438
- ВРЕМЕНА ГОДА** цикл 188; 584; 736–737
- ВРЕМЯ**
 — понимание времени 563–567
 — отличаемое от простой последовательности 563–564
 — невообразимое для греков без упорядоченного и повторяющегося движения 479; 564
 — движение по кругу 584–585; 736
 — связь с космологическим порядком 563
 — пифагорейская концепция 477–479
 — у Платона отождествляется с планетарным движением 564
 — время до того, как началось время 563
 — время и беспредельное 561–567



ГАЛЕН 271

- о предполагаемой книге Алкмеона «О природе» 572
- о Ксенофане 633

ГАРМОНИЯ

- значение слова 391; 395
- как октава 395; 490, прим. 1; 504, прим. 2
- другие значения: «пропорция» (Эмпедокл) 446; «согласие» у Гераклита 715; 716, прим. 1
- равновесие 717
- душа как гармония 516–517
- гармония сфер 314; 500–502

ГЕКАТЕЙ МИЛЕТСКИЙ 178; 300; 668

ГЕЛИОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ 492; 497

GENESIS (ПРОИСХОЖДЕНИЕ)

- проблема 125
- разделение согласно Анаксимандру 182
- из чисел 442–443

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ 146; 492

- о Пифагоре и его школе 309–311
- о Пифагоре и *philosophia* 368
- космологические взгляды 542–543

ГЕРАКЛИТ 80; 165–166; 192, прим. 1; 283; 660–796

- разнообразие современных интерпретаций 660–661
- подданный царя Дария 790
- время жизни и биография 668–671

- анекдоты и высказывания иллюстрирующие его характер 669–670
- «плачущий» философ 669
- отношение к преобладающей в его время картине мира 762–763; 777–778
- источники 663–665
- сочинения 665–667
- вопрос о том, написал ли он книгу 665–667
- свидетельство Аристотеля о ее существовании 667
- аристократическая гордость и отрицание равенства 669–670
- уважение к закону 670–671; 694–695
- о скудости человеческого интеллекта 676
- отношение к ранним философам 680–681
- к Гомеру 675; 728
- к Гесиоду 675; 720
- к Ксенофану 675
- к Архилоху 674, прим. 4; 675
- к Пифагору 300; 675; 682; 729–730
- критикуемый Парменидом 668
- игнорируемый более поздними философами 685
- стиль: его неясность 660–661; 671–674
- философский метод: пророческий характер его учения 677–679
- выводы, основанные на интуиции 685
- *Логос* 685–708
- независимый от говорящего 694
- включает акт мышления 696
- его материальное воплощение 699–700



- истинный Логос: «все едино» 694; 723
- отождествляемый с войной 728
- Логос-огонь 764
- чувства: недоверие к чувствам 80–81
- война, универсальная создающая и управляющая сила 727–731
- мир и война тождественны 724
- гармония противоположностей 709–731
- невидимая и видимая 717–718
- бунт против идеи мира и гармонии 729
- стабильность мира только видимая 757
- гармония и раздор 711–712
- противоположности: все вещи состоят из них 715
- единство противоположностей 720–726; 753
- качества оцениваются через их противоположности 730
- путь вверх и путь вниз один и тот же 721; 749; 752
- смерть: каждый элемент живет за счет смерти другого 707; 737; 752
- для души означает стать водой 706; 779
- в битве 780
- связь между жизнью и смертью 775–777
- изменение: постоянство 731–738; 747–754
- циклический характер 736
- и понятие меры 755–761
- огонь и мера изменения 755
- циклический переход элементов друг в друга 707
- огонь: космический огонь 739–747
- мир как вечно живой огонь 739–747
- мнимая *arche* Гераклита 704; 743–744; 747–749
- первопричина согласно Аристотелю 704
- первичность огня 741
- постоянный фактор во всех преобразованиях 755–756
- как золото богов 749; 755
- закон меры изменений 750; 757
- отождествляемый с Логосом 705; 764
- с *psyche* 746; 751; 757
- параллельные превращения огня и души 753
- его противоположности, холод и влага 706
- учение о потоке 732; 735, прим. 1; 760
- пример с кикеоном 731
- его влияние на Платона 732–733
- отрицание учения 735, прим. 1; 759
- космология 782–788
- солнце 783–786
- времена года 737, прим. 1
- оценка Великого Года 745, примечания 2, 4
- метеорология 787
- душа, сравнение с огнем 705–706; 757; 779–780
- в момент смерти превращается в воду 706; 773; 779
- питается влагой 707; 752
- вопрос о бессмертии 772–777
- традиционная религия и мораль: критика установленного культа 769–772
- мистерии и религия Диониса 770–772

- погребальные ритуалы 774
 - молитва изображениям 766
 - очистительные ритуалы 772
 - собственная аскетическая позиция 774–775
 - справедливость 767
 - Эринии, союзницы Правды 756
 - справедливое и несправедливое не различаются Богом 676; 720; 726; 730; 767
 - теология 761–768
 - боги, признаваемые в традиционном смысле 766
 - Бог, божественное 722–724; 766–767
 - содержит в себе все противоположности 722–723; 766
- ГЕРМОТИМ 310; 388; 534
- ГЕРОДОТ 498, прим. 1
- о Пифагоре 303–304
 - о греческих заимствованиях из Египта 304
- ГЕСИОД 66; 112; 128; 159; 171; 172; 235; 268; 277–278; 337; 475; 534; 611–612; 640; 651, прим. 1; 657; 720; 775
- ГИЕРОН 598; 600
- ГИКЕТ 541–542; 548–549
- ГИЛОЗОИЗМ 103; 164–165; 262; 283; 582
- ГИППАС 350; 461; 536–539
- о связи и смешении с Гераклитом 537–538
 - о субстанции вселенной 704; 743
 - первый принцип — огонь 537; 704
 - открытия в музыке 539
 - его наказание 289
- ГИППОКРАТ ХИОССКИЙ 389; 558
- ГИППОКРАТОВСКИЙ КОРПУС 84
- критика философов 574; 592–593
 - «О древней медицине» 574
 - «О природе человека» 154
- ГИППОН С САМОСА 160;
- его *arche* — вода 574
 - о рождении после семи месяцев 512
- ГЛАЗ
- изучение Алкмеоном 577; 580
- ГНОМОН 119; 179; 421–424
- ГОМЕР 256; 259; 264; 287; 645, прим. 4
- основа греческого образования 611
 - боги 98; 110
 - характеристика религии Гомера 356–358
 - душа 356
 - предшественник философии согласно Платону 732, прим. 3
 - вместе с Гесиодом определивший для греков природу их богов 611–612
- GONIMON 203; 474
- ГОРГИЙ 178
- ГОРОД
- естественная единица для греков 95

- объединение городов в лиги 95
- города-государства 94–95
- DAIMON*
- значение слова 534; 781
- у Гесиода 534–535
- как божественный слуга Диониса 407
- как божественный элемент в человеке 534–535
- ДАРИЙ 325, прим. 1; 576; 598; 790
- DASMOS* 113
- ДВИЖЕНИЕ
- методическая классификация типов у Аристотеля 629–630
- включает в себя любой вид изменений 628–629
- причина движения 82–84; 200–202; 258; 283
- физические свойства 167; 582–583
- вечное движение 79–80; 582–583
- непрерывное движение всего в учении последователей Гераклита 671
- ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ ОРАКУЛОВ 677
- ДЕКАДА, ДЕСЯТКА 293; 397; 448–449; 489–490
- ДЕЛЬФИЙСКИЙ ОРАКУЛ 677; 683–685
- ДЕМЕТРИЙ ИЗ МАГНЕЗИИ 541; 551
- ДЕМОКЕД ИЗ КРОТОНА 324; 576
- ДЕМОКРИТ 83–84; 170, прим. 2; 201, прим. 1; 237; 408; 545–546; 591
- книга о Пифагоре 297
- о душе 260; 363
- о форме Земли 499
- атомистическая система, принятая Эпикуром 98–99
- «смеющийся философ» 669
- понятие микрокосма 374
- о человеческом невежестве 655
- ДИАДА 365, примечание; 432; 454
- ДИКЕАРХ 291; 317; 325; 342; 529
- DYNAMIS*
- использование термина 543, прим. 4
- и атомы 546
- ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ 206; 248; 252; 268, прим. 1; 499
- следует Анаксимену в вопросах о воздухе и душе 260–261
- восстанавливает единство материи и духа 280–281
- параллель между воздухом и человеческой душой 763–764
- ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ 71
- об «акусах» Пифагора 337
- о встрече Филолая и Платона 550
- об Алкмеоне 572

- ДИОНИС** 110; 753; 771; 772; 775
- ДОБРОДЕТЕЛЬ**
— релятивистские представления 87
— у эпикурейцев 100
— у стоиков 102
- ДОДЕКАЭДР**
— у пифагорейцев связан с окружающим космосом 458
— дата построения 460–461
— уравненный со сферой 461–462
— у этрусков VI в. 462, прим. 1
— форма кристаллов 399, прим. 2
- ДОФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ** 109–110; 127–128
- ДУША**
— связанная с дыханием 258–263; 339; 363–364; 518
— и бобы 339; 343; 346
— судьба после смерти: верования VI–V вв. до н. э. 764–765
— у Анаксимена 263–264
— у Алкмеона 589–590
— у Гераклита 773–777
— состоящая из той же субстанции, что и звезды 780
— становящаяся звездой в момент смерти 582; 764; 779
— атомистическое или материалистическое воззрение 99; 518, прим. 1; 527–528
— бессмертие 88; 364
— пифагорейское понятие существования 442
— Эмпедокл о ее бессмертии, переселении и обожествлении 527–528, о двойственной природе 533
- высшее значение у пифагорейцев 355
— рассказы пифагорейцев о ее природе 366; 516–535
— сравнение с числом у пифагорейцев 510; 513–514
— как самодвижущееся число (Ксенократ) 452
— «числа души» 310; 315
— взятая в качестве гармонии 518–520
— критика этой точки зрения у Аристотеля 519
— теория гармонии, используемая для отрицания бессмертия 519–522
— поздние пифагорейские сообщения 538–539
— связь с движением, особенно с самодвижением 452; 582–583
— с движением по кругу 587
— у Гераклита, субстанциальное тождество с огнем 707
— испаряющаяся из влажных вещей 707
— трактовка Платона 89; 382; 529; 534
- ДЫХАНИЕ**
— вселенское 362; 475–476
— дыхание космоса у пифагорейцев 466; 473; 475–479; 566
— у Гераклита сохраняет жизнь, но не разум во сне 702
— означает контакт с Логосом во время сна 702
- ЕВДЕМ** 142; 179; 208; 210; 216; 389; 479; 504; 556, прим. 1
- ЕВДОКС** 343; 438; 492; 646, прим. 1
- ЕВДОР** 426–427; 430; 432

ЕВКЛИД 148, прим. 2; 462

ЕВПАЛИН 323; 389

ЕВРИПИД 171; 497; 614–615;
657

ЕГИПЕТ

— путешествия ранних греческих философов 118; 141; 387

— научные и технические достижения 115; 119–122

— космогония 155–157

ЕДИНИЦА

— не являющаяся сама числом 420; 425

— и четная и нечетная 420; 425

— первичность 425

— в пифагорейской космогонии 429

— божественность 432; 626

ЕДИНОЕ

— первичное, у милетцев 79; 173

— поиск единства как универсального феномена 173

— непространственное 450

— неразличимость логического и материального единого у Ксенофана 626

ЖИВОТНЫЕ, отличие человека от животного у Алкмеона 579

ЖИЗНЬ

— у милетцев 363

— ее сущность в народных верованиях, тепло и влага 494–495

— у Анаксимандра 223

— ее происхождение 223

— вера в ее спонтанное происхождение у египтян и Анаксимандра 156; 221

— как космогоническая сила 546

— после смерти, в Элевсинских и других мистериях 772

— три типа жизни (Пифагор) 310–311; 378–379

ЗАМЫСЕЛ В ПРИРОДЕ

— в «Законах» Платона 90; 282

— отсутствие у ранних греческих философов 279–282

ЗАРОЖДЕНИЕ

— логическое и хронологическое 418–420; 743

— самопроизвольное 156; 220, прим. 1; 635–636

ЗАТМЕНИЯ

— и датировка Фалеса 137–143

— у Анаксимандра 213

— у Анаксимена 268

— у Левкиппа 274, прим. 1

— у Ксенофана 646–648

— у Алкмеона 591

— согласно Гераклиту 783; 786

— предсказания 119

— затмения луны 482; 485–487

ЗВЕЗДЫ

— у Анаксимандра 210; 236

— у Анаксимена 266–274

— субстанция, «пятое тело» 463

— эфир 764

— вера в то, что звезды — души умерших людей 582; 764; 779

— божественность 235–236

— у Ксенофана состоят из воспламененных облаков, каждый день обновляются 644

ЗДОРОВЬЕ

— как гармония физических противоположностей 575–576

— в «Пире» Платона 710

ЗЕВС 110; 111; 256; 260, прим. 1; 277; 278; 356; 484; 488; 489; 492; 493; 617; 635; 700; 765, прим. 1; 767;

ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ

— предсказанные Анаксимандром 180

— согласно Анаксимену 274–275

ЗЕМЛЯ

— форма у Анаксимандра 215–218; у Анаксимена 265–266; у пифагорейцев 498–500

— свидетельство Аристотеля о верящих в плоскую Землю 499

— сферичность: время открытия 498–500; 646, прим. 1

— первое упоминание в «Федоне» Платона 499

— расположение: центральное в ранней греческой мысли 490–491

— свободно подвешенная (Анаксимандр) 215–218

— вращающаяся вокруг своей оси 547; 548–549

— планета, вращающаяся по кругу 481

— планетарное движение 492–493

— называемая звездой пифагорейцами 493

— земная субстанция не принимается в качестве элемента теми, кто полагает единство (Аристотель) 633

— ее порождающая сила 496

— как мать всякой жизни 494; 634–636

ЗЕНОН, стоик 100–101; 795

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ 368; 451; 455; 456

ЗНАНИЕ

— ограничения, признаваемые Ксенофаном 653–654

— акцент на личных исканиях 656

— противоположность божественному знанию у Алкмеона 573

— у поэтов, Ксенофана, Парменида 654

— у Гераклита 654; 676

— истинное знание реальных вещей невозможно 545; 655

— истинное знание чувственного мира невозможно: влияние Кратила на Платона 732–733

— противоположность истинной мудрости 678

— знание и видимость: значение различия, выдвигаемого Ксенофаном 655

ЗОДИАК 179

ЗОРОАСТР 322, прим. 3; 339, прим. 1; 434; 438–439

ЗОРОАСТРИЗМ И ПИФАГОРЕИЗМ 440–442

ИИСУС 676, прим. 2; 678, прим. 1; 714

- ИНИЦИАЦИЯ**
 — в Элевсинских мистериях 358
 — у орфиков 358–359
- ИНТЕРВАЛЫ**
 — музыкальные 379
 — открытые пифагорейцами 392–397; 508
 — созвучные 394
 — применяемые к космологии 430
 — к расстояниям между планетами 504; 507
- ИОН ХИОССКИЙ** 301; 336, прим. 1
- ИОНИЯ** 79; 117; 388–390
- ИППОЛИТ ИЗ РИМА** 71; 337; 504; 664–665
- ИРИДА** 274; 645
- ИРРАЦИОНАЛЬНЫЕ ЧИСЛА** 289; 388, прим. 1; 456, примечания 1 и 2
- ИСИДА** 105
- ИСКОПАМЫЕ**
 — древние наблюдения 637 и прим. 2; 638
- ИСОКРАТ** 291; 308; 323
- HISTORIE**
 — ионийский дух 133; 174
 — позиция Гераклита 682
- ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ** 80; 285; 321; 357; 359; 435
- КАДМ** 144
- КАЛЛИМАХ** 340, прим. 1; 345; 572
- КАМБИС** 388; 439; 440
- КАРНЕАД** 104
- КАЧЕСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ** 256–257; 417
- КИЛОН** 330–331; 536
- КИНИКОВ ШКОЛА** 87; 343
- КИР** 118; 138; 598; 599
- КЛАВДИАН МАМЕРТ** 523; 538
- КЛЕАНФ** 497; 707; 795
- КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ** 106; 768–769
- КОСМОГОНИЯ**
 — мифическая 66; 112–113; 158; 170; 246; 277–278
 — противопоставление творения и эволюции 279
 — еврейская 158
 — вавилонская 157–158
 — египетская 156
 — у Диодора 170
 — изложенная в терминах органической жизни в ранних размышлениях греков 203–205
 — стадии у досократиков между *arche* и разнообразием природы 249–251; 467–468
 — альтернативное сотворение и уничтожение мира 479–480
- КОСМОС**
 — сравнение с семиструнной лирой 504

- у пифагорейцев, гармония 404; 520
- живой и мыслящий 491
- бог у Ксенофана 627–630
- преобладающая схема 763–764
- у Зенона, работа провидения 101
- представления о его уничтожимости 640–641

КРАТИЛ

- еретик Гераклита 733, прим. 1
- крайнее выражение взглядов Гераклита 733, прим. 1

КРЕЗ 117; 239

- и Фалес 138
- и оракул 677

КРИТИЙ 657

КРОНОС 171; 172; 277

КРОТОН

- миграция Пифагора 324–325
- родина Алкмеона 568
- медицинская школа 325, прим. 1; 576

КРУГ

- начало и конец 584–590
- общее начало и конец (Гераклит) 697
- круговое движение (Аристотель) 92
- единственное непрерывное движение 584–587
- и психические функции 589–592
- связь с жизнью 583–587
- и разум 590
- особое совершенство 76; 78; 373

- круг времени 736
- циклы тела 586

КУБ

- удвоение 558
- огненная монада 496–497
- связанный с элементом земли у пифагорейцев 459

КСЕНОКРАТ 393; 448; 452–453; 455–456; 464–465; 493, прим. 3

КСЕНОФАН 80; 155, прим. 1; 595–659

- традиция 604–610
- время жизни 598–600
- связь с Элеей и элейской школой 600; 607; 609; 610
- связь с Парменидом 608–610; 624–625
- сочинения 603–604
- мнения о нем: Гераклита 607; 668; Аристотеля 604–605; 608–609
- общественно-политические взгляды 601–603
- *разрушительная критика* 610–615
- противостояние поэтам, особенно Гомеру и Гесиоду 611; 630, прим. 2; 636
- возражения на их изображения богов и антропоморфизм 611–612; 614–615
- сатира на Пифагора 300
- противостояние также Фалесу и Эпимениду 611
- отрицание ценности гаданий и пророчеств 615
- *созидательная теология* 615–627
- был ли он теологом 597
- был ли он монотеистом или политеистом 597; 618–619

- нет иерархии богов 615
 - бог не похож на человека ни обликом ни умом 654
 - бог имеет тело 620
 - сферическая форма 620–622; 624
 - бог тождествен Вселенной 238; 622; 627–631
 - не имеет отдельных органов восприятия 617
 - бог один, единственный, целый, неподвижный 616–618
 - космология: материальное и нематериальное, конечное и бесконечное 608–609; 608, прим. 2
 - земля как *arche* 632–633
 - космос не является бесконечным 622–623
 - астрономия и метеорология 641–648
 - насколько зависит от Анаксимандра и Анаксимена 643
 - небесные тела — облака, сформированные испарением из моря 642; 644–645
 - Солнце 644
 - его движение 647
 - множество солнц и лун 646
 - воздействие на концепцию Солнца у Гераклита 785
 - чередование сухих и влажных эпох 637–641
 - происхождение жизни из земли 634–636
 - теория познания 648–658
 - акцент на личном поиске 656
 - ограниченность человеческого знания 649–651
 - знание и мнение 649–650; 655
 - недоверие к чувствам 648; 651–654
 - относительный характер суждения 658
- ЛЕВКИПП 82; 83; 204, прим. 3; 210, прим. 2; 237; 274, прим. 1; 408
- ЛИРА устройство 394; 397; 505, прим. 2; 508
- ЛИСИД 332; 333
- LOGOS
- значение 126; 370; 773, прим. 2
 - у Гераклита 81; 466; 685–708
 - использование термина стоиками 103; 696, прим. 1
- ЛУКРЕЦИЙ 635–636; 673
- ЛУНА
- у Анаксимандра 207–210
 - лунная радуга у Анаксимена 274–275
 - у Филолая 485
 - обитатели 485–486
 - причина освещения 109, прим. 2; 486–487
 - затмения см. *Затмения*
- МАТЕМАТИКА
- состояние до Пифагора 386–388
 - религиозное значение у Платона 381–383
 - математика «природы» 399; 416
 - и нравственность 515; 560
- МАТЕМАТИКИ, деление пифагорейцев (отличие от акусматиков) 349; 386–387; 591
- МАТЕРИАЛИЗМ 164; 759

**МАТЕРИЯ**

- у ранних греческих философов 162–164
- у Аристотеля 91
- материя и форма 411; 415; 758
- материя и дух 82; 200–201; 280–283; 444–446 698; 761
- единство с умом у стоиков 101

МЕДИЦИНА

- египетская 120
- греческая 65–66
- осознание слабости диагностики 574
- здоровье как гармония 710
- споры с философами 154; 574; 592–593

МЕЛИСС 178; 561–562; 610**МЕНОН**, ученик Аристотеля 476, прим. 1; 526, прим. 1; 551**МЕСОПОТАМИЯ** 118; 156; 157**МИКРОКОСМ-МАКРОКОСМ** 168; 203; 261–264; 364; 373, прим. 2; 375–377; 474–477; 530–531; 581–583; 763–764; 777**МИЛЕТ** 113; 114; 116–117; 249, прим. 1**МИЛЕТСКИЕ ФИЛОСОФЫ** 77–78; 113–119; 127–283

- практический характер 115
- движимые любопытством 115
- мифические предшественники 128

МИЛОН КРОТОНСКИЙ 327; 332; 576**МИР**

- как космос 372–373; 375
- как живое существо 362, прим. 2; 475–476; 789–790
- у Анаксимена 272
- как бог (Ксенофан) 626–630
- согласно всем натурфилософам имеет начало во времени 641
- всегда существующий (Ксенофан) 641
- мировая душа в «Тимее» 530
- бесчисленные миры 641, у атомистов 236–238, у Эпикура 231–232

МИФ

- ценность и опасность 77
- внезапное разложение с появлением милетцев 278
- мифология 76–77

МНЕНИЕ

- противоположно знанию 93; 649, прим. 4; 655

МОЗГ

- как центр ощущения у Алкмеона и Платона 579–580

МОНИЗМ 172**МОРЕ**

- высыхающее, согласно Анаксимандру 206; 219; 639
- посягающее на землю, и наоборот 637–640
- испарения (Гераклит) 752–754

МУЗЫКА

- греческая музыкальная мелодика 307, прим. 2; 394–396; 506–507

- основные интервалы 394–396
- у пифагорейцев, предоставляет парадигму для созидания космоса 431
- музыка и нравственное состояние души (Платон) 532

МЯСО

- воздержание от него в сочинениях орфиков 354
- пифагорейские запреты 343–348
- питание, ограниченное некоторыми видами 344–345
- или некоторыми частями 347
- отвергаемые запреты 345–348
- жертвоприношение как исключение 354–355
- питание у Эмпедокла 354–355

НАУКА

- греческая наука и Восток 120
- эллинистическое применение к технологии 96

НЕАНФ 333; 375, прим. 1

НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА

- живые существа у Аристотеля 76
- божественность 581; 591; 778

НЕОПИФАГОРЕЙЦЫ 105; 298; 325; 551

НЕОПЛАТОНИЗМ 106; 107; 297

НИКОМАХ ГЕРАССКИЙ 317; 333; 426, прим. 2; 450–451

NOUS

- у Анаксагора 546
- несмешиваемый с материей 83
- у Гераклита 735
- возрождение термина у Аристотеля 93

ОБОБЩЕНИЕ

- значение (и опасность) 122–125
- у Фалеса 149
- и универсалии, необходимые для философии, согласно Аристотелю 128–129

ОВИДИЙ 186

ОГОНЬ

- самому себе противоположный и поэтому неподходящий для *arche* милетцев 743–744
- субстанция небес у Парменида 270
- как разреженный воздух (Анаксимен) 248–250
- «питающийся» влагой 168; 188–189; 214
- как творческая сила 479, прим. 2
- рассматриваемый пифагорейцами с религиозным страхом 490
- приравненный к пирамиде 459–461
- связанный с эфиром у Аристотеля 463
- у Гераклита 739–754
- способность становится холодным или уплотненным 492–495
- «центральный огонь» 481; 488–489; 492
- сфера 205; 209



ОДУШЕВЛЕНИЕ ПРИРОДЫ 582

ОКЕАН 151; 158–159; 251; 262;
643; 671, прим. 1

ОКТАЭДР 459–461

ОЛИМПИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ
357

ОЛИМПИЙСКИЕ ИГРЫ 599,
прим. 3

ОПРЕДЕЛЕНИЕ 408

- общее определение, введенное в философию Сократом 408
- в терминах формы, а не материи 444–445

ОРФЕЙ 66; 290

ОРФИКИ 336; 367; 466; 553

- космогония 66; 128
- теогонии 171–172
- отношение к пифагорейцам 290; 359; 440
- проблема Единого и Многого 264
- соперничество с Гомером 290
- общее учение 358–359
- учение о человеке и бессмертии 754; 775–776
- «колесо рождений» 778–779
- награды и наказания после смерти 772
- душа как дыхание 260; 363–364; 518; 778

ОЧИЩЕНИЕ

- ритуалы 344; 770, прим. 2 и 3; 771
- для Пифагора, зависимость философии 369

ОЩУЩЕНИЕ

- отношение к мысли, в ранней греческой философии и у Аристотеля 579
- происходит из взаимодействия несхожего (Алкмеон) 578
- недоверие к 648; 652–656

ПАРМЕНИД 173; 198; 210,
прим. 2; 250; 270–271; 321–322; 498; 699; 701

- об источнике света Луны 209, прим. 2; 486
- отношение к Ксенофану 599; 624; 625, прим. 1; 626
- вероятное знакомство с произведением Гераклита 668 и прим. 1
- его «Путь мнения» 270
- отрицание физического движения и изменения 80–81; 86
- влияние этого отрицания 283
- отрицание существования пустоты 476–477
- форма Земли 498
- противопоставление знания и мнения 655–656

PERAS 185

- и *apeiron* 372
- и космос 371–373

ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ 781

- и проблема знания у Платона 315

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШ

- учение греков 304–305
- учение самого Пифагора 342–343; 516
- исключаемое у Аристотеля 93

- ПЕРИПАТЕТИКОВ ШКОЛА 104; 662, прим. 1
- ПЕРСЕФОНА 358; 731
- ПЕРСИДСКАЯ РЕЛИГИЯ 436–442
- ПЕТУХ
- запрет для эпилептиков 348
 - белый петух, запрещенный у пифагорейцев как жертва Месяцу 344
- ПИНДАР 534; 678
- ПИРАМИДЫ
- из них состоит огонь 459; 460
 - измерения Фалеса 145
 - Великая Пирамида 118
- ПИФАГОР 80
- жизнь 322–332;
 - отсутствие источников до Аристотеля 288
 - дата рождения 322
 - свидетельства связи с усиливающимся торговым словом 328–329
 - его путешествия 323; 387
 - миграция в Италию 80; 324
 - дал итальяцам конституцию 326
 - изгнание из Кротона 331
 - смерть в Метапонте 331; 592
 - сведения Аристотеля о Пифагоре 294–295
 - известный современникам как эрудит 313
 - почитание, героизация, канонизация 288
 - полубожественные атрибуты 288; 367; 407
 - легендарные элементы: его последовательные воплощения 310
 - чуда 313
 - учения школы приписываемые лично Учителю 288–289
 - интерес к математике 315–316
 - связь с музыкой 391–399
 - с коммерцией 393
 - его музыкальные открытия 391–399
 - религиозный наставник и философ 288
 - сочетание научного и религиозного в его личности 334–335
 - учение о переселении душ 312–313
 - реформирование общества в соответствии с его собственными этическими представлениями 326
- ПИФАГОРЕЙЦЫ И ПИФАГОРЕИЗМ 284–567
- связь с мыслью Востока 436–442
 - трудности трактовки 284–299
 - метод *a priori* 320–322
 - внешняя история 325–334
 - восстание против пифагорейцев 330–331; 550
 - их эмиграция в материковую Грецию 332
 - сочинения и высказывания 297
 - моральные истолкования 338
 - «Пифагорейские записки» 364, прим. 2; 457; 491
 - организация: два типа членов, акусматика и математика 349–352



- секретность 286; 290–293; 314
- молчание новичков и школы в целом 291
- *доктрина и цели* 334–336
- доплатоновский пифагорезизм 286
- почитание традиции, сочетаемое с прогрессивным мышлением 285; 386
- доктрины, приписываемые основателю 288–290
- религиозные и нравственные мотивы 334–336
- научный характер большей части их мысли 490
- эксперты в астрономии, в учении о гармонии и в науке о числах 314
- *религиозные занятия*: религиозный взгляд на истину 289
- космос, живой и божественный 362–364; 435–436
- философия как основание религии 293; 361
- математика как религиозное занятие 293
- сходство с религиозными мистериями 289–290
- традиция сопоставления с сочинениями орфиков 290
- религиозные учения почти идентичны учением орфиков 336
- магические элементы 341
- различные запреты 309; 314; 337–338
- запрет на мясную пищу 343–349
- человек и его место в природе 336–379
- форма, а не материя — неизменная реальность 416; 531; 759
- *предел и беспредельное* 372; 423
- отождествляемые с добром и злом 372; 429
- беспредельное среди чувственных вещей 421
- пустота (беспредельная) как форма материи 477
- отождествления с дыханием, с пустотой, временем 475; 477–478; 561; 566
- математический аспект беспредельного 566
- предел и беспредельное как элементы чисел 420
- объяснение движения 421
- противоположности: таблица 424; 427–428; 730, прим. 1
- *пифагорейская математика* 387–390
- числа и космос 379–516
- в каком смысле числа — это *archai* 468
- независимое существование чисел 380; 398
- трудность рассмотрения чисел как абстракций 398
- пифагорейский дуализм как отличный от ионийской системы 433
- монистическая теория 433
- числе, изображаемые как геометрические фигуры 423–425; 442–443
- структура вещей зависит от геометрических форм и следовательно от чисел
- числа точки, линии и т. д. 448
- числа как границы 469–470
- происхождение вещей из чисел 403–436
- свидетельства и возражения Аристотеля 403–404; 409–416; 445–446; 468

- душа: природа 516–535
- бессмертная, потому что родственна божественному 366–367; 516
- божественная, потому что ее числа пребывают в гармонии 520–521; 529–530
- счастье и числа души 310
- душа как гармония 518–521
- душа есть гармония своих собственных частей 531
- переселение душ 342
- помеха тела 366–367; 525
- космогония 457–481
- космос, произошедший из хаоса 435; 477
- космогония чисел, критикуемая Аристотелем 457–458
- космология 390–391; 481–509
- схема Филолая 481–486
- центральный огонь 481; 488–490; 492–493
- связь его с Солнцем 481–482
- форма и положение Земли 481–483; 490–492; 498–500
- Противоземля 481–483
- планетарные орбиты и расстояния 485; 504–505; 509
- геоцентрическая система 490–494
- критика Аристотеля 488–490; 566
- время и беспредельное 473; 561–567
- время до времени 563
- время как замкнутая сфера 565
- последующее влияние: влияние на Платона 286
- источники после Платона 317–320
- возрождение во времена Цицерона 105
- неоплатоники 297–298
- ПЛАНЕТЫ 209–210; 268–269; 381; 485; 503; 509; 564; 591
- ПЛАТОН 71; 81; 88–94; 105–107; 111; 197; 217; 346; 375; 557–558; 607; 649, прим. 4; 656; 685; 710–713
- о происхождении философии 115
- отношения с пифагорейцами 294; 306–316; 318; 369; 382–383; 455; 557–558
- гармония сфер 501; 509
- телеологическое и теистическое воззрение на природу 90; 282
- о математике и морали 515
- религиозное отношение к математике 382
- воззрения на душу 519–521; 523–524; 530; 532; 583
- о познании как припоминании 315
- о связи между умозрением и круговым движением 590
- *methexis* и *mimesis* 404
- о движении планет 591, прим. 2
- политическая теория 89
- дилемма «Менона» 649, прим. 4
- учение о творении 418; 742–743
- «Тимей» 90; 364, прим. 2; 377; 401; 459; 471; 494; 562–563; 580; 586–587; 639; 723, прим. 2; 743
- ПЛОТИН 105
- новый религиозный дух 107
- невыразимый первый принцип 433
- о Гераклите 673
- ПЛУТАРХ 792

ПНЕВМА

- в космогонии Анаксимена 263, прим. 2; 265
- и безграничное у пифагорейцев 265; 466; 475
- душа как дыхание 517–518
- материальное представление логоса у Зенона 101

ПОВТОРЕНИЕ

- вечное и циклическое, исторических событий 479–480; 538; 584; 639–640
- взгляд Пифагора 745
- в современной мысли 480, прим. 2
- всего космоса, у Эмпедокла 640
- связь с неуничтожимостью мира 480

ПОДОБНОЕ

- «подобное к подобному» 77
- учение Эмпедокла 376; 527; 533
- в противоположность Алкмеону 578

ПОЛИКРАТ САМОССКИЙ 322–325; 576**ПОЛИТЕИЗМ 110–111**

- не отвергается Пифагором 367
- позиция Ксенофана 618

ПОРФИРИЙ 106; 107; 298; 337; 341; 352–355**ПОРЯДОК**

- как начало философии 109; 113; 135
- универсальный порядок, воспроизводимый философом 377

ПОСЕЙДОН 135; 222**ПРАВИЛЬНЫЕ ТЕЛА**

- отождествляемые с элементами у Платона 460
- у пифагорейцев 459–460

ПРИЧИНА

- у ранних философов, противопоставление схеме Аристотеля 162–164
- значения у Аристотеля 412; 414
- движущая причина, проблема 82–84; 200; 283
- конечная причина, как случайная или необходимая (атомисты, Эмпедокл) 280–282
- как «природа», механическая и не «теологическая» 281–282
- мифологические представления 109–112; 128–129; 277–278
- *logos* как причина в стоицизме 103

ПРОГРЕСС в культуре 656**ПРОПОРЦИЯ 370; 446; 470–471**

- музыкальной гармонии 394; 395
- у пифагорейцев 470
- у Эмпедокла 446

ПРОСТРАНСТВО

- у пифагорейцев принадлежит царству безграничного 445
- пустота у Парменида 476
- и тело 237; 477
- трактовка у атомистов 237–238; 476–477

ПРОТАГОР 656; 658; 703

ПРОТИВОЗЕМЛЯ

- изобретенная пифагорейцами 381; 481–486; 489–490
- приписываемая Филолаю 483–485
- значение Луны 493

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ 465; 763

- выводимые непосредственно из *arche* в мышлении досократиков 249–250; 467
- у Анаксимандра 182–183; 185–192; 202
- могут возникать друг из друга 187–188
- у пифагорейцев 408–409; 428–431
- здоровье как гармония противоположностей 575–576

ПРОТИВОРЕЧИЕ 748**PSYCHE**

- у Гомера 356; 772
- как причина движения 165; 169
- самодвижущаяся, у Анаксимандра 258
- у Платона 583
- отождествляемая в общих чертах с физической жизнью 529
- значение в V в. до н. э. 589

ПУСТОТА

- отождествляемая с воздухом (Алкмеон) 581
- отождествляемая с дыханием и с беспредельным 475; 478; 566
- разделяющая числа 477
- существование отрицается Парменидом и утверждает атомистами 83

РАДУГА 274; 645 и прим. 4**РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА**

- два конфликтующих взгляда в классической Греции 657
- рассматриваемое как прогресс 657

РАЗУМЕНИЕ

- центр в сердце (Эмпедокл) 578
- в голове (Алкмеон) 578
- взаимозаменяемо со сферой или кругом в «Тимее» 590
- в связи с логосом (у Гераклита) 695–696

РЕЛИГИОЗНЫЕ МИСТЕРИИ 97; 293; 694, прим. 1; 775, прим. 4**РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ 356–361****РОДСТВО**

- всей природы 342–343; 361; 366; 369–371; 375; 416; 429; 764
- основание пифагорейских верований 361; 369–370; 375; 434–435; 475
- всей одушевленной природы 341, 375
- всех животных с человеком 354

РОЖДЕНИЕ

- аналогичное космогонии, у Анаксимандра 203
- у пифагорейцев 474–476

РЫБА

- и происхождение человеческой жизни 222–224
- употребление в пищу 222, прим. 1

- священную рыбу нельзя употреблять в пищу 345
- САБИН 264, прим. 2; 633
- СЕКСТ ЭМПИРИК 701–702
- СЕМЬ МУДРЕЦОВ 337
- СЕМЯ 82–83; 474–476; 475, 496; 566
- СЕРДЦЕ
— средоточие ума (Эмпедокл) 578
— *sensorium* 579–580
- СИБАРИС 327; 329
- СКЕПТИКОВ ШКОЛА 104; 649
- СЛОВА
— магическая концепция 197
— значение игры словами 694, прим. 7; 770, прим. 3
- СЛУХ
— объяснение Алкмеона 577; 580–581
- СМЕРТНОСТЬ 356; 358–361; 369–371
- СМЕРТЬ
— у Эмпедокла общая для души и для тела 527
— одна стихия живет смертью другой (Гераклит) 737
— вызванная неспособностью «свести начало с концом» (Алкмеон) 583; 587
- СОКРАТ 282; 408; 558; 660, прим. 1; 684
— знаменует новую фазу в философии 84–85
- защита абсолютных норм 86–87
— позднее влияние 87; 104
- СОЛНЦЕ
— общая вера в то, что оно питается влагой 188
— у Анаксимена 267–268
— описание Филолаем 483–485
— у Эмпедокла 487
— у Ксенофана 642–644
— у Гераклита 707; 782–788
— миф о путешествии в золотой чаше (ладье) 273, 786
— у Анаксимандра: Солнце того же размера, что и Земля 212
— затмения см. *Затмения*
- СОЛНЦЕСТОЯНИЯ 213; 269, прим. 2
- СОЛОН 145; 312; 369; 639
- СОФИСТЫ 85
- СОФОКЛ 656
- СПАСЕНИЕ 97; 361; 367
- СПЕВСИПП 364, примечания 1, 2; 434; 448–449; 554–555
- СПРАВЕДЛИВОСТЬ
— противоположные взгляды Анаксимандра и Гераклита 727–731
— персонификация у Гераклита 766–767
— приравниваемая к числу у пифагорейцев 509; 510–514
- СТОИЦИЗМ 87; 97–98; 100; 265; 366, прим. 1
- СУБСТАНЦИЯ
— и свойство, подход к различию у Анаксимена 241

- субстанция в связи с геометрическими элементами 419
- СУБСТРАТ** 151; 152; 184
- СФЕРА**
— отождествляемая с додекаэдром 461
— сферичность, особое совершенство у Аристотеля 76
— совместимая с отсутствием предела 195–196
— связываемая с божеством 238
— сферичность бога у Ксенофана 621
— сферичность Земли 498
- СУДА** 140; 177
- ТВОРЕНИЕ**
— и эволюция в античной мысли 279
— *ex nihilo*, чуждое греческой мысли 739, прим. 2
- ТВОРЕЦ**
— у Платона 280
— отсутствие в ранней греческой философии 279
- ТЕЛО**
— как могила или тюрьма, пифагорейские и орфические взгляды 523–524; 553; 754
— у Гераклита 774; 776
- TELOS** 91; 373; 436
- ТЕПЛО**
— связь с жизнью 160; 207; 220–223; 226; 495
— объясняемое уменьшением плотности (Анаксимен) 249–250; 253–255
- ТЕТРАКТИДА** 397; 473; 490, прим. 1; 508; 530
- ТЕФИДА** 151; 158; 671, прим. 1
- ТЕЭТЕТ** 390; 460–461
- ТИАМАТ** 157; 158
- ТИМЕЙ**, историк 305; 318; 598
- ТИМЕЙ ЛОКРСКИЙ** 299; 554
- ТИМОН ИЗ ФЛИУНТА** 603; 673
- ТОЧКА**
— согласно пифагорейцам, самая малая величина 451
— графическое изображение измерений точками 449
- УМ** 101; 280–281; 546; 739, прим. 2
- УНИЧТОЖЕНИЕ**
— человеческого рода огнем, голодом и т. д. 219; 639
— мира у Гераклита 740–741
- УПЛОТНЕНИЕ И РАЗРЕЖЕНИЕ ВОЗДУХА**
— у Анаксимена 247–254; 747–748
— приписываемое огню Гераклита 747–748
- УРАН** 112; 171; 172; 235; 251; 475; 625, прим. 2; 635
- УЧЕНОСТЬ**
— активное созерцание 379
— связываемая Пифагором с переселением душ 311
- ФАВОРИН** 498; 572
- ФАЛЕС МИЛЕТСКИЙ** 76; 113; 129; 133; 136–176
— время жизни 137–143

- мифические предшественники 155–159; 170–173
- вопрос о письменных сочинениях 149–150, прим. 1
- основатель философии «физиков», согласно Аристотелю 128–129; 136–137
- причины выбора воды как *arche* 155–157; 159–161
- вода и жизнь: гилозоизм 161–168; 174–176
- *psyche* как причина движения 165
- одушевленное не отличается от неодушевленного 166–167
- все вещи полны богов 165–166; 169

ФЕОГНИД 601; 683; 690

ФЕОДОР КИРЕНСКИЙ 390; 456, прим. 2

ФЕОФРАСТ 70; 96; 108; 250; 403; 468

ФЕРЕКИД 66; 113, прим. 1; 301

ФИЛОЛАЙ 285; 297; 332; 364, прим. 1; 410; 448–449; 461; 549–556

— время и место жизни 549–550

— вопрос о сочинениях 551–556

— фрагменты, возражения относительно подлинности 552–555

— как автор пифагорейской космологии 483–487

— о Великом Годе 480–481

— движение Земли 547

— Противоземля 549

— о рождении животных 475–476

— о душе 523–524

— душа и гармония 521; 525

ФИЛОСОФИЯ 116

— значение слова 369

— новое использование термина Пифагором 310–312; 369

— широкий смысл слова в ранний период 65

— обзор греческой философии 78–108

— оригинальность 116–118

— происхождение от любознательности 115

— происхождение из отказа от мифологических решений 113

— два главных течения в ранний период 80

PHYSIS

— значение термина 191

— у милетцев, как актуальная материальная субстанция 151; 280

— у Гераклита 683–684

— отождествляемая с тем, «что есть» 237

ФИНИКИЙЦЫ 143–145; 144, прим. 1; 498, прим. 1

ФОРМА

— греческое открытие 123

— изучение в италийской ветви досократиков 80

— признание пифагорейцами ее значения 416–417; 531; 758–759

— ее постоянство 758–760

— появление философии формы 758–759

— форма и материя у Аристотеля 91

— различие между ними 411

— и телеология 91

— чистая актуальная форма 91

— Бог у Аристотеля 91

— формы у Платона 88–89; 377

ХРИСИПП 101; 102; 103; 366,
прим. 1

ЦЕЛЬС 271

ЦЕННОСТИ

— зависимость от абсолюта
у Сократа 86–87

ЦИКЛ

— рождений (орфики и пи-
фагорейцы) 366–367; 588;
776; 778–779

— параллель с Гераклитом 778–
779

— времена года 188; 584

— астрономическое или ци-
клическое обновление все-
ленной у Гераклита 745

— обновление мира и творе-
ние и уничтожение мира
745, прим. 4

ЦИЦЕРОН

— об Эпикуре 100

— о Карнеаде 104–105

— об Анаксимандре 180, прим. 1

— о Гераклите 673

ЧИСЛО

— душа как самодвижущееся
число 452

— числовой порядок, свойст-
венный миру 416

ШЕРСТЬ запрет на погребение
304; 314

ШКОЛА ГЕРАКЛИТА 671; 672,
прим. 1; 707; 734

ЭКФАНТ 362; 541–547

— свидетельства о его взгля-
дах 543–544

— космология, упоминаемая
в «Тимее» 546

— атомистическая теория, от-
личная от Демокрита 546

— его атомы ограничены чис-
лом 544

— невозможность познания 655

ЕСПΥΡΟΣΙΣ (ВОСПЛАМЕНЕНИЕ)

— распространение идеи в ран-
ней мысли 743

— связанное с Великим Годом
745

— вопрос у Гераклита 741–745

ЭКСПЕРИМЕНТ

— в ранней греческой мысли
124–125; 167, прим. 2; 254–
255

— отсутствие 86

ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ 358;
360; 367; 694, прим. 1; 731

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

— основанная Парменидом 600

— связанная с Ксенофаном 597;
600

ЭЛЕМЕНТЫ

— четыре ясно разделенных
у Эмпедокла 81; 459

— геометрическая структура
в «Тимее» 459

— взаимное превращение 471,
прим. 1

— у Анаксимандра 189

— пятый элемент 463–467

— пять элементов в китайской
философии 437

ЭЛЕЯ

— Основание 600

— связь с именем Ксенофана 599

ЭМБРИОЛОГИЯ

— у Анаксимандра 222–224

— у Алкмеона 578

- ЭМПЕДОКЛ 81–83; 247; 270–271; 312; 321–322; 328; 360; 362; 459; 498
- четыре элемента 250–251
 - связь с пифагорейцами 305; 375, прим. 1; 446
 - стихи о Пифагоре 305
 - о пропорциях элементов в природных субстанциях 446; 470, прим. 2; 527
 - отрицание пустого пространства 477
 - космос, циклическое уничтожение и возрождение 640
 - космология, два солнца 487
 - форма Земли 498–499
 - огонь в центре Земли 495–496
 - происхождение жизни из земли 495
 - образование органических субстанций 527
 - материалистический взгляд на ощущение и мышление 533
 - теории души 527–528; 533
 - Любовь и Вражда 514; 712
 - Аполлон у Эмпедокла 367, прим. 2
 - теории ощущения и мышления 579
 - отношение к Гераклиту 713
 - к Алкмеону 578–579; 592–593
 - *physis* 191
 - вера, что вещи обладают сознанием 362
 - бог у Эмпедокла 367, прим. 2
 - космос 373, прим. 2
- ЭНОПИД ХИОССКИЙ 179; 423, прим. 2
- ЭОН 775, прим. 4
- ЭПИКУР 98–100; 108; 262; 667; 788
- бесчисленные миры 231–232; 236–237
- ЭПИМЕНИД 128; 534
- ЭПИХАРМ 425, прим. 3; 598; 692, прим. 1; 695, прим. 2
- ЭРАТОСФЕН 178
- ЭРОС 112; 160; 171; 200, прим. 2
- ЭСХИЛ 617; 656; 679
- ЭТНА 496
- ЭФАЛИД 303, прим. 1; 310
- ЭФИР 757–758; 764; 778
- у Парменида 270
 - субстанция даймонов у Платона 464–468
 - у Аристотеля 465
 - как пятый элемент 463–465
 - уравниваемый с Зевсом 789
- ЯЗЫК
- двуязычные философы 103
 - ограничения, налагаемые на философов языком 243–244
- ЯМВЛИХ 330; 771–772
- источник сведений о жизни Пифагора 106; 298
 - метод компиляции 319–320
- ЯНТАРЬ 167

СОДЕРЖАНИЕ

Уильям Гатри и его «История греческой философии» (Л. Я. Жмудь)	5
Предисловие	63
Замечание об источниках	69
Список сокращений	73
Введение и краткий обзор	75
Начала философии в Греции	109
Милетская школа	127
I. Введение	127
II. Фалес	136
1. Время: затмение	137
2. Семья	143
3. Традиционный образ	144
4. Математика	147
5. Вода как «arche»: единство всех вещей	149
6. Мифические предшественники	155
7. Рациональные объяснения	159
8. Самоизменение и жизнь: гилозоизм	161
9. Единство бытия: наука и миф	169
Дополнительное замечание: вода и «жизнь»	174

III. Анаксимандр	176
1. Время, сочинения, интересы	176
2. Бесконечное как «арче»	182
3. Противоположности	185
4. Значение слова «ареiгоп»	192
5. «Ареiгоп» божественный	199
6. Космогония и космология	201
7. Происхождение жизни животных и человека	220
8. Метеорология	225
Дополнительное замечание: «бесчисленные миры»	227
IV. Анаксимен	239
1. Время и сочинения	239
2. Воздух как «арче»	240
3. Бессознательные допущения	242
4. Объяснение изменений: разрежение и сгущение	245
5. Воздух, жизнь и божественность	257
6. Космогония и космология	265
7. Метеорология	274
8. Заключение	275
V. Милетцы: заключение	277
Пифагор и пифагорейцы	284
I. Трудности	287
II. Методы исследования	299
1. Источники VI и V вв.	299
2. Источники IV в., исключая Аристотеля и его учеников	306
3. Источники, относящиеся к периоду после Платона	317
4. Метод априори	320
III. Жизнь Пифагора и внешняя история школы	322
IV. Пифагорейская философия в ее основных чертах	334
1. Человек и его место в природе	336
2. Числа и космос	379
2.1. Введение: гармонические интервалы	379
Дополнительное замечание: «скорость» и высота звука	400
2.2. Числа и вещи: свидетельства Аристотеля об общем характере доктрины	403
2.3. Числа и вещи: происхождение вещей из чисел	418
Дополнительное замечание: пифагореизм и персидская религия	436
2.4. Космология	481
2.5. Абстракции как числа	509

3. Природа души	516
V. Отдельные пифагорейцы	535
1. Гиппас	536
2. Петрон	539
3. Экфант	541
4. Гикет	548
5. Филолай	549
6. Архит	556
<i>Приложение: Время и Беспредельное</i>	561
Алкмеон	568
Ксенофан	595
I. Датировка и жизнь	598
II. Общественно-политические взгляды	601
III. Сочинения	603
IV. Традиция	604
V. Разрушительная критика	610
VI. Созидательная теология	615
VII. Бог, тождественный миру	627
VIII. Все живые существа рождены из земли	631
IX. Чередование влажных и сухих эпох	637
X. Астрономия и метеорология	641
XI. Теория познания	648
XII. Заключение	658
Гераклит	660
I. Проблемы и подход	660
II. Источники	663
III. Произведения	665
IV. Время жизни и биография	668
V. Неясность и презрение к человечеству	671
VI. Пророческие черты	677
VII. Отношение к более ранним мыслителям	680
VIII. Философский метод: исследование самого себя	681
IX. Логос	685
X. Три основополагающих утверждения	709
1. Гармония противоположностей	709
1.1. Все состоит из противоположностей, и потому подвержено внутреннему напряжению	715
1.2. Тожественность противоположностей	720

1.3. Война (борьба, напряженность) является всеобщей творческой и управляющей силой	727
2. Все находится в непрерывном движении и изменении	731
3. Мир: вечно живой огонь	739
XI. Окончательное объяснение теории изменения: огонь и дух	747
XII. Изменение и устойчивость: понятие меры	755
XIII. Законченная картина мира: теология	761
XIV. Религия и судьба души	768
XV. Астрономия и метеорология	782
XVI. Заключение	788
Приложение	791
<i>Примечания</i>	797
<i>Библиография</i>	804
<i>Указатель цитируемых пассажей</i>	817
<i>Предметно-именной указатель</i>	830

Уильям Кит Чемберс Гатри

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

в 6 т.

Том I

Ранние досократики и пифагорейцы

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*

Художник *П. Э. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 01.04.2015.

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 54.0. Уч.-изд. л. 47.1

Тип. зак. № 3643

Издательство «Владимир Даль»

199044, г. Санкт-Петербург, 5 линия, 20, Литер А

Первая Академическая типография «Наука»

199034, г. Санкт-Петербург, 9 линия, 12