



ГЕРАКЛИТ

МЫСЛИТЕЛИ
ПРОШЛОГО

Ф. Х. КЕССИДИ

ГЕРАКЛИТ

МОСКВА • «МЫСЛЬ» • 1982



ББК 87.3
К 36

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Кессиди Феохарий Харалампиевич (род. в 1920 г.) — доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Института философии АН СССР. Основные труды: «Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского» (М., 1963); «От мифа к логосу» (М., 1972); «Сократ» (М., 1976). Автор многих статей по истории античной философии и культуры. Участвовал в коллективных трудах: «История античной диалектики» (М., 1972), «Платон и его эпоха» (М., 1979).

Рецензент

канд. филос. наук А. Н. ЧАНЫШЕВ

К36 Кессиди Ф. Х.
Гераклит. — М.: Мысль, 1982. — 200 с. —
(Мыслители прошлого).
25 к.

Книга повествует о жизни и творчестве одного из родоначальников диалектики — Гераклита Эфесского. В ней освещаются различные стороны его мировоззрения в контексте социально-политической и духовной жизни античных полисов на рубеже VI—V вв. до н. э. Работа основана на изучении первоисточников и современной историко-философской литературы о древнегреческом мыслителе.

К 0302010000-078
004(01)-82 17-82

ББК 87.3
1Ф

© Издательство «Мысль» • 1982

© Скан и обработка: glarus63

Этот космос, один и тот же для всего сущего, не создал никто из богов и никто из людей, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерно воспламеняющимся и мерно угасающим.

На входящих в ту же самую реку текут все новые и новые воды.

Многознание уму не научает.

Г е р а к л и т

Светлой памяти студентов философского факультета МИФЛИ, павших в Великой Отчественной войне 1941—1945 гг., посвящаю

ПРЕДИСЛОВИЕ



Взглянув бы, наш век научно-технической революции с его активным отношением к действительности и ориентацией на дальнейшее овладение природными и общественными силами менее всего содействует изучению далекого прошлого, в том числе исследованию древнегреческой теоретической мысли. В свете современных достижений в различных областях знания она если не всегда представляется наивной, то во всяком случае рассматривается как давно пройденный этап. Однако на деле мы являемся свидетелями обратного явления — весьма повышенного интереса к истории вообще и феноменам античной культуры в частности. Примером может служить литература последних десятилетий о древнегреческом философе Гераклите Эфесском, жизни и учению которого посвящена эта монография. Современный греческий исследователь Е. Руссос (см. 110)* подсчитал, что с 1945 по 1970 г.

* Здесь и далее в скобках сначала дается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги; потом курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее страницы источника. Ссылки на античные источники оформлены в соответствии с общепринятыми цифровыми и буквенными обозначениями.

о Гераклите во всем мире было опубликовано примерно столько же работ, сколько с эпохи Возрождения (точнее, с 1499 г.) до окончания второй мировой войны. Бросается в глаза и другой факт: в настоящее время, как и в прошлом, учение Гераклита привлекает внимание философов самых различных (нередко диаметрально противоположных) течений и направлений. К нему обращаются марксисты, теологи, экзистенциалисты, иррационалисты, фрейдисты, персоналисты, идеологи «новых левых» и другие. Невольно возникает вопрос: чем вызван всевозрастающий интерес к философу далекого прошлого и в чем актуальность его учения?

Более или менее обстоятельно ответить на этот вопрос мы попытаемся в процессе изложения. Здесь же отметим, что в настоящее время на смену «растянутости» и «замедленности» времени пришло ощущение его «сжатости» и «убыстренности». Фактор «сжатости времени» как бы сократил и временной интервал, отделяющий современность от древности, вызвав у нашего поколения обострение чувства историзма. Связанная с этим чувством потребность определить свое место в смене времен и поколений, в динамике общественно-исторического развития и «диалога» эпох вполне понятна и закономерна. Все познается в сравнении. Если в недавнем прошлом успехи науки и техники порождали у человека чувство превосходства над предыдущими поколениями, то теперь, когда стало очевидным, что никакие ошеломляющие научно-технические достижения не только не решают всех коренных проблем жизни (как ранее это молчаливо или гласно предполагалось), но, напротив, ставят новые, более сложные, это чувство превосходства постепенно уступает место

представлению о включенности человека (на более или менее «демократических» началах) в исторический процесс и — что более симптоматично — сменяется возросшей потребностью в самопознании и в раскрытии диалектики жизни и бытия. Естественно, что мыслитель, впервые заговоривший о всеобщем течении и изменении, о борьбе как об источнике всего происходящего, в наш динамический век, полный идейно-политических конфронтаций, классовых битв и социальных преобразований, среди мыслителей прошлого стал одним из наиболее «созвучных» современности и «репрезентативных» для изучения и ведения с ним «диалога».

С точки зрения XX в. учение Гераклита представляется подчас наивно-детским. Однако, как говорится, «устаи младенцев глаголет истина». И глагол (слово, учение) древнего мыслителя об онтологической противоречивости всего сущего не только не устарел за прошедшие двадцать пять веков, но в связи, например, с проблемой отображения движения в понятиях и с продолжающимися и поныне жаркими дискуссиями о соотношении формальной и диалектической логики приобрел исключительную актуальность. Оживленное обсуждение проблем, постановка которых наметилась в учении Гераклита, является лишним свидетельством того, что в философии в отличие от конкретных наук не бывает в строгом смысле слова «пройденных этапов», т. е. случаев, когда всеми признается, что поставленные в свое время проблемы получили удовлетворительное разрешение и нет надобности возвращаться к ним. Глубокое понимание современных философских проблем предполагает обращение к истории философии. Главную задачу истории философии мы усматрива-

ем в выявлении идей, потенциально заключенных в учении того или иного мыслителя, в установлении, так сказать, глубинного подтекста его идей. Всякое выдающееся философское учение в большей или меньшей степени сходно с художественным произведением в том смысле, что позволяет за явным усматривать скрытое, сознательно или бессознательно подразумеваемое. Словом, говоря в духе Гераклита, мудрость заключается в поиске и в обнаружении незримого «логоса» вещей и явлений, их противоречивой природы.

Исследование наследия Гераклита, как, впрочем, и многих других досократиков, наталкивается на большие трудности. Достаточно сказать, что из сочинений Гераклита до нас дошли лишь фрагменты и отдельные фразы в контексте идей и сочинений авторов, живших позже эфесского мыслителя и нередко весьма далеких от его умонастроений. Так, Платон и Аристотель пересказывают или цитируют Гераклита часто в целях полемики с ним и его сторонниками. А вот, скажем, римский христианский писатель, епископ и богослов Ипполит (начало III в. н. э.) в своей книге «Опровержение всех ересей», стремясь доказать, что распространившаяся в его время ересь некоего Ноэта имеет своим источником учение Гераклита, неоднократно ссылается на последнего и приводит многие его высказывания, но при этом вольно или невольно окрашивает их в тона своего собственного мировоззрения, т. е. христианизирует язычника Гераклита*.

* Говоря о причинах многообразных толкований Гераклита вот уже на протяжении тысячелетий, Е. Ф. Солопов пишет: «Как и всякое многостороннее учение, учение Гераклита содержит в себе основания для более или менее

Не лучше обстоит дело и с доксографическим материалом, т. е. изложением «мнений» древних философов более поздними античными писателями, нередко черпавшими свои сведения из вторых рук.

Кроме того, сохранившиеся средневековые рукописи главным образом византийских, а также латинских, армянских и арабских авторов, в которых содержится информация о древних философах, страдают многими дефектами. Дело в том, что в результате неоднократной переписки рукописей на протяжении веков в них вкрадывались ошибки, искажения, допускались пропуски, не говоря уже о том, что материал, на котором писались и переписывались сочинения, со временем приходил в негодность. Все эти обстоятельства ставят перед учеными в первую очередь задачу установления подлинности текстов древних философов и правильного их чтения, в нашем же случае — определения достоверности фрагментов Гераклита. Вполне понятно, что такого рода задача, решение которой предполагает превосходное знание греческого языка, входит в компетенцию классической филологии. И надо сказать, что за последние сто семьдесят лет филологи проделали огромную работу по собиранию, критическому исследованию и изданию фрагментов Гераклита, а также свидетельств о нем. Однако не секрет, что в настоящее время нет почти ни одного сомнительного текста или вызывающих недоверие

одностороннего его толкования. Какая сторона при этом выпячивается на передний план, а какая отодвигается на задний — это зависит больше от духа времени толкования того или иного учения, чем от самого этого учения» (56, 75).

фраз и отдельных слов, чтение (не говоря уже о толковании) которых стало бы общепринятым.

Судя по всему, споры филологов обещают быть бесконечными. Но не следует отчаиваться: несмотря на расхождения и разногласия, их работа важна и полезна, ибо она помогает историкам философии уловить многие оттенки слов и мыслей древних авторов, выяснить более точно содержание их текстов. И если достигнутые результаты довольно скромны в сравнении с затраченным трудом, то это, на наш взгляд, объясняется тем, в частности, что филологи-классики ищут смысловое содержание терминов за пределами философской теории, ограничиваясь сферой лингвистики. Иначе говоря, происходит подмена мышления философа мышлением филолога или лингвиста. Между тем философское учение по своему содержанию действительно независимо от языка и нуждается в первую очередь в философском осмыслении. Попытка же точного описания слова на основе по преимуществу грамматического и семантического субстрата языка приводит к проблематичному результату в силу, кроме всего прочего, открытости, неустойчивости и размытости значения слов в том или ином контексте. Получается замкнутый круг: правильное чтение древних текстов предполагает уяснение их философского содержания, а само это уяснение требует правильного чтения текстов. Отсюда и постоянное расхождение между филологами и философами, а также наблюдаемый в западных странах факт передачи, за редкими исключениями, античной философии, как говорится, «на откуп» филологам. По мнению С. С. Аверинцева (3, 58), преодоление этого разлада возможно на пути создания «той пограничной области философствующей филологии или филологизирующей философии, где подвижный процесс мышления, отложившийся в слове, становится объектом литературоведческого анализа...». Действительно, лишь сочетание филологического анализа текстов с философским осмыслением их содержания является надежной методологической установкой при решении вопроса о достоверности сохранившихся текстов древних мыслителей. Однако верно и то, что названную установку легче провозгласить, чем реализовать.

В настоящей книге мы по мере возможности и необходимости учитывали работы последних десятилетий, посвященные критическому исследо-

ванию текстов древнего философа, в частности подборку его фрагментов, изданных Г Керком, М. Марковичем, Е. Руссосом. По сравнению с известным сборником фрагментов досократиков, опубликованным Г Дильсом в начале нашего века и с того времени многократно переиздававшимся, в критических изданиях перечисленных авторов (отличающихся излишним, на наш взгляд, недоверием к дошедшей до нас информации) заметно убавилось количество фрагментов Гераклита, ранее признававшихся подлинными. Из 145 собранных фрагментов Герман Дильс считал подлинными 130 и 15 сомнительными или ложными. В. Кранц, переиздавший в 1934 г. труд Г. Дильса, прибавил к подлинным еще три фрагмента из числа отрывков, отнесенных в дильсовском сборнике к разряду сомнительных или ложных. Керк же в своем издании «Космических фрагментов» Гераклита, напротив, считает сомнительными или подложными свыше 20 фрагментов, признаваемых Дильсом аутентичными. М. Маркович, идя по пути, предложенному Керком и некоторыми другими учеными, пришел к выводу, что «из сохранившихся фрагментов Гераклита... около 35 следует исключить частично или полностью либо как позднейшие фальшивки, либо как слабые парафразы подлинных фрагментов» (102, 10, 259).

В названных сборниках Керка, Марковича и Руссоса фрагменты Гераклита распределены по темам и группам в зависимости от того смыслового содержания и значения, которое каждый из них усматривает в том или ином фрагменте. В соответствии с принятым делением Маркович и Руссос дают также свою нумерацию фрагментов. Хотя тематическое комбинирование фрагментов помогает установлению структуры учения Гераклита,

а также способствует возникновению целостного представления о его мировоззрении, тем не менее этот способ деления отрывков вряд ли можно признать приемлемым и удовлетворительным: ведь классификация фрагментов зависит от истолкования их исследователем. От указанных работ сборник Дильса выгодно отличается тем, что в нем фрагменты эфесца и их нумерация даны в алфавитном порядке (т. е. по именам авторов информации о Гераклите). Не навязывая концепции исследователя и не обязывая следовать чьей бы то ни было интерпретации учения Гераклита, дильсовский сборник и по сей день остается наиболее удобной и приемлемой системой обозначения фрагментов досократовских мыслителей.

Опираясь главным образом на фрагменты, подлинность которых не вызывает сомнения, в настоящей работе мы приводим тексты Гераклита и доксграфический материал по книге Дильса — Кранца: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. Bd 1, 13 Aufl., Dublin/Zürich, 1968.* В дальнейшем при ссылках на подборку Дильса — Кранца мы придерживаемся общепринятого условного сокращения (ДК), образованного из начальных букв фамилий этих ученых, равно как и нумераций глав и фрагментов, а также литеров: А — свидетельства, В — фрагмент, С — подражания. Все даты, связанные с древним миром, подразумеваются «до н. э.», кроме случаев, специально помеченных «н. э.».

В процессе перевода фрагментов Гераклита на русский язык мы, естественно, обращались к существующим уже переводам В. С. Соколова (в приложении к книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева «Ионийская философия». М., 1966),

М. А. Дынника (в книге «Материалисты Древней Греции». М., 1955), А. Маковельского («Доксографика», ч. 1. Казань, 1914), Г. Ф. Церетели (в приложении к книге П. Таннери «Первые шаги древне-греческой науки». СПб., 1902) и другим.

Сознавая также необходимость нового, критического, отвечающего современным научным требованиям перевода текстов Гераклита, в ряде случаев мы давали собственные переводы фрагментов или вносили в существующие уже переводы необходимые, на наш взгляд, коррективы и уточнения.

* * *

Автор благодарит В. С. Кессиди-Мацукатову, А. М. Татарову, К. Е. Фотова (Фотиадиса), Р. К. Христианову за большую помощь, оказанную ими в процессе подготовки рукописи к печати.

ЭПОХА

1. ИОНИЙСКИЕ ПОЛИСЫ
НА РУБЕЖЕ VI—V вв. ДО н. э.

Гераклит — один из оригинальнейших мыслителей в истории греческой и мировой философии — жил в напряженный и критический для греческой истории период. Острая борьба демоса против родовой аристократии привела к падению власти последней и формированию полисной демократии. Шла освободительная война малоазийских греческих полисов и всей Эллады против Персидского царства за свою независимость. В неравной борьбе против персидского колосса даже наиболее крупные из малоазийских полисов потерпели жестокое поражение и пришли в упадок, выйти из которого не смогли полностью и после освобождения. В сфере идейно-духовной жизни полисы испытывали в то время кризис традиционных мифологических представлений о мире и жизни. Неудивительно, что Гераклит, творчество которого в значительной степени отразило пережитые драматические события, военные столкновения, политические потрясения и социальные сдвиги, объявил войну (борьбу вообще) «отцом» всего, «царем» всего.

История Древней Греции архаического и классического периодов есть история полисов и по-

лисной системы общественной и государственной жизни. За некоторым исключением, греческие полисы были карликовыми городами-государствами, занимавшими небольшую, если не крохотную, территорию. Так, Спарта после завоевания Мессении владела самой обширной территорией в Греции — около 8400 км²; территория Аттики равнялась приблизительно 2550 км², Аргоса — 1400 км²; на о. Эвбее шесть полисов делили между собой территорию в 3770 км², т. е. в среднем на каждый приходилось около 628 км². А в Фокиде, занимавшей территорию около 1650 км², умещалось не менее 22 полисов, иначе говоря, каждый полис занимал площадь примерно от 70 до 75 км² (см. 20, 106).

Обычный перевод слова «полис» как «город-государство» справедливо считается недостаточно точным, ибо полис состоял не только из городского поселения и его центра, но также из сельских поселений (хоры) данного государства. Однако и определение, согласно которому полис есть небольшой по территории и по количеству населения город-государство с окружающей его сельской местностью, также не вполне удовлетворительно.

Полис — это прежде всего политическая организация, гражданская община, общество или сообщество (*κοινωνία*) некоего количества свободных граждан, каждый из которых «участвует в суде и народном собрании» при его демократической организации (*Аристотель. Политика III 1, 5*) или же обладает правом совещательного голоса (соучастия) в органах власти и управления в недемократически (олигархически) организованном полисе (см. там же, 1, 8).

Бесспорно, древние эллины были высокоодарен-

ным, энергичным и свободолюбивым народом, но достижения «того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ» (1, 369), восхищающие нас и поныне в разных областях творческой деятельности, во многом объясняются возникшим типом государства и общества. Этим новым типом государственного устройства и явился полис как общественно-политическое учреждение, сложившееся в VI в. до н. э. Именно в политическом и культурном «климате» города-государства, образ жизни которого был немыслим без диалога и борьбы мнений (будь то в народном собрании, суде присяжных или даже на улицах и площадях), мы находим один из источников «изначального» рационализма греков и бросающуюся в глаза гуманитарную направленность их творческой энергии в сторону общественно-политической мысли, красноречия, искусства и философии, а также решения логико-математических проблем и развития дедуктивного мышления.

На почве полисных (и в первую очередь демократических) учреждений возникли и укрепились идеи о равноправном гражданине полиса, приоритете общественных интересов перед личными (см. Фукидид. История II 60), представление о свободном человеке, принципиально отличном от раба. Для Аристотеля (Политика I 1, 9—10) человек — это *zōon politicon*, существо общественно-политическое, т. е. причастное к государственной (полисной) жизни. Отсюда раб, лишенный гражданских прав, вроде бы и не человек, точнее, он становится человеком, лишь приобретая свободу.

Согласно мнению некоторых современных исследователей, греческие мыслители, в том числе Аристотель, рассматривая общество с точки зрения «примата природы» («астрономически» или «созерцательно материалистически»), не ведали о свободе человека, не понимали общественной природы человека и сводили сущность человеческой личности и общества к «природным отношениям». В этой связи хотелось бы отметить, что притязания зарождавшейся демократии опирались не на «примат природы», а как раз на оспаривание такового (привилегии рождения) и отстаивание права гражданина как члена общества и государства определять свою судьбу, права, отрицаемого родовой аристократией и религиозно-мифологической традицией. Излишне говорить, что Аристотель определяет человека не «астрономически», а социально-политически.

Зарождение полиса как нового типа общественно-политического строя восходит к периоду массовой миграции греческих племен (XII—X вв.), наступившему вслед за падением микенской цивилизации (конец XIII в.) и завоеваниями дорийцев (XI—IX вв.). В процессе дорийского переселения в основном и определилось размещение греческих племен, в частности ионийского, сыгравшего столь большую роль в последующей истории Древней Эллады. Так, на рубеже XI—X вв. ионянами из Аттики, ранее переселившимися сюда из Пелопоннеса, были основаны малоазийские греческие полисы (Милет, Эфес, Колофон, Фокея и др.) (см. *Геродот* I 145).

Благодатный климат, обилие плодородных земель и пастбищ, удобные сухопутные и морские подходы, а также тесные связи с материковой Грецией и соседними странами Древнего Востока — все это позволило полисам Ионии в своем экономическом и культурном развитии довольно быстро обогнать метрополию. Тем не менее небольшая территория полисов Малой Азии, как и вообще всей Греции, время от времени становилась

лась причиной острых демографических кризисов. Вследствие этого для восполнения доходов от земледелия и поддержания численности населения на определенном уровне греки рано обратились к занятиям ремеслом и торговлей, начали развивать выгодные отрасли земледелия, периодически основывали колонии.

Колонизация и оживленные связи с греческими полисами метрополии и негреческим миром активизировали производственную и торговую деятельность, содействовали развитию личной инициативы и предприимчивости, расширяли кругозор, будили интерес ко всему новому и необычному, способствовали разрушению старых представлений о мире и возникновению новых. Однако коренные изменения в образе жизни и мышлении греков (в частности, становление и развитие у них философии и науки) были обусловлены прежде всего социально-политическими революциями, в результате которых на смену власти родовой аристократии пришла в VII—VI вв. так называемая ранняя (старшая) тирания, явившаяся переходной политической формой от господства родовой аристократии к власти демоса, полисной демократии.

Как и всякая тирания, порожденная исключительными обстоятельствами (общественными смутами, социальными потрясениями и т. п.), раннегреческая была режимом личной власти, беспринципным правлением, основанным на политическом насилии (см. 60, 3—4). Ее характерной особенностью являлась внутренняя противоречивость: с одной стороны, первые тираны (обычно честолюбцы, выходцы из родовой и имущественной знати), стоя во главе народа и используя его недовольство, свергали власть родовой знати и

тем самым подготавливали почву для утверждения демократии. С другой же стороны, они стремились отстранить демос от участия в политической жизни (см. *Аристотель*. Афинская полиция VI 16). До тех пор пока первые тираны выступали на стороне народа, заботились об улучшении его положения и поощряли занятия ремеслами и торговлей, они вызывали его доверие и возбуждали его симпатии. Однако, поскольку тирания не имела глубоких корней в общественной жизни полисов, психологическом складе народа и его сознания, она была обречена. На рубеже VI—V вв. во всех греческих полисах, за исключением малоазийских, тирания пала. В начале VI в. в Эфесе, где насильственно была свергнута власть царского рода Басилидов (из которого, кстати, происходил и Гераклит), сменилось несколько тираннов, в том числе Пиндар и Пифагор (не надо путать последнего с известным математиком и философом).

После покорения (546) малоазийских полисов Киром в Эфесе была установлена власть тираннов Афинагора и Комы, ставленников Персии. За поэтические выпады против этих тираннов лирик Гиппонакт (ок. 540) был изгнан из Эфеса. В период смуты и семимесячного царствования Лже-Смердиса (522—521) малоазийские греческие города были освобождены от «податей и военной службы на три года» (*Геродот* III 67), т. е. стали самостоятельными. Если верить Клименту Александрийскому, в период жизни и деятельности Гераклита в Эфесе правил тиранн Меланкома (см. ДК А 3).

О событиях в Эфесе рассматриваемого периода мы располагаем очень незначительной информацией. В известной степени, однако, о них можно

судить по тем, которые происходили в соседнем Милете, по выражению Геродота (V 28), «жемчужине Ионии». После тирании Фрасибула (начало VI в.) возобновившаяся в Милете борьба между богатыми («владельцами имуществом») и бедными («демотами») приняла ожесточенную форму. Сначала верх одержали «демоты», которые изгнали богачей и растоптали их детей на гумне пригнанными туда быками. Затем победу одержали богачи: они сожгли своих врагов (см. 27, 32). Каждая из враждующих партий, победив, охотно прибегала к средствам, которые осуждала у противника.

По сообщению Геродота (V 28), населению Милета, раздираемому гражданскими распрями и страдавшему от смут и неурядиц в течение двух поколений (т. е. 60 лет), пришлось обратиться к посредничеству паросцев для умиротворения враждующих партий. В большинстве случаев посредниками, выступавшими в роли эсимнетов, т. е. выборных носителей верховной власти, или «выборных тираннов» сроком на один год, являлись кто-либо из влиятельных граждан данного полиса. Подчас роль эсимнета-примирителя играли законодатели.

К числу первых законодателей, т. е. лиц, записавших обычаи, — неписанные законы — относятся Залевк из Ликр в Южной Италии (середина VII в.) и Драконт из Афин (ок. 624). Эта мера, явившаяся уступкой требованиям демоса, имела далеко идущие исторические последствия. Прежде всего писанные законы ограничивали произвол родовой знати, одной из привилегий которой было толкование обычаев и осуществление правосудия. Раньше закон (обычай) считался «божественным» установлением. Теперь же, став доступ-

ным всякому, он превратился в человеческое установление («номос»). А коль скоро это так, то один «номос» может быть изменен или отменен другим таким же «номосом» как более отвечающим новым требованиям и изменившимся условиям. Тем самым закон, правовые нормы и политические действия, освобожденные от божественной санкции, становились предметом публичных обсуждений и свободных дискуссий среди широких слоев народа. Запись обычая, внося существенные изменения в правосознание общества и содействуя росту демократической идеологии, раскрывала вместе с тем относительный характер правовых норм и человеческих установлений вообще.

По описанному пути социально-политического и правового развития, общему и для большинства остальных греческих полисов, ионийские полисы шли до тех пор, пока не были покорены Персией во второй половине VI в. Впрочем, еще до персов они были (ок. 560) завоеваны Крезом, царем соседней Лидии, причем, как сообщает Геродот (I 26—27), жители Эфеса оказались первыми, на которых Крез пошел войной. Зависимость от Креза ограничилась уплатой ему дани и не означала потери независимости. Напротив, положение многих ионийских полисов резко изменилось, когда персидский царь Кир вслед за одержанной в 546 г. победой над Крезом и завоеванием Лидии двинул свои войска на греческие полисы, захват которых обеспечивал выход Персии к Эгейскому морю. Сопrotивление полисов, действовавших разрозненно, было безуспешным, и вскоре ионийские полисы признали над собой власть персидского владыки. Однако жители некоторых городов-государств, таких, как Фокея и Теос, «предпочли покинуть родину, чем терпеть рабство» (Геродот I

169): они погрузились на корабли и переселились в другие места (на юг Италии, на север Греции и др.).

Персидское завоевание Малой Азии задержало развитие ионийских полисов и породило новый вид раннегреческой тирании: тираннов — ставленников персидского царя. Персидский гнет, наложивший на торгово-экономические связи малоазиатских греческих полисов обременительные подати, усугублялся их самовластием. В этих условиях зимой 500/499 г. в Милете вспыхнуло антиперсидское восстание. Поддержанное остальными ионийскими полисами, оно сопровождалось совместным свержением ставленников Персии и установлением демократического строя. Так, бывший милетский тиранн Аристагор, попавший в немилость к персидскому царю Дарию и возглавивший восстание, прежде всего «упразднил для вида тиранию и установил демократию в Милете... и в остальной Ионии» (*Геродот V 37*).

Судьба восстания известна. В 498 г. отряд повстанцев, в котором были также афинские и эритрийские гоплиты, захватил Сарды — резиденцию персидского сатрапа Артаферна.

Относительно роли Эфеса в восстании малоазиатских полисов мы знаем лишь то, что эфесцы предоставили свою гавань афинским и эритрийским кораблям, прибывшим с войском на помощь восставшим городам, и дали проводников греческому войску, двинувшемуся на Сарды (см. *Геродот V 100*). Когда город, большинство домов которого было построено из камыша, загорелся по неосторожности какого-то воина, греки двинулись назад. Персидское же войско, преследуя отступающие отряды греков, настигло их близ Эфеса. В происшедшем здесь сражении греки потерпели

поражение. Летом 494 г. пал и очаг восстания — Милет, героически защищавшийся более года. Город был разрушен, святилище Аполлона разграблено, городские земли разделены между персидскими воинами, жители Милета частью перебиты или проданы в рабство, частью переселены на берега Тигра (см. *Геродот VI 20*). Примерно такая же участь постигла другие ионийские общины. Город Эфес, откуда происходил Гераклит, был одним из пунктов работорговли. По-видимому, высказывание Гераклита о том, что война одних делает рабами, а других свободными и устанавливает между ними различия, равносильные различиям между людьми и богами, навеяно драматическими событиями, происходившими в период его жизни.

После завоевания персами Малой Азии и ряда островов Эгейского моря угроза порабощения нависла над всей Элладой. Многие из полисов материковой Греции и островов были готовы смириться. Поэтому, когда персидский царь Дарий направил послов в различные части Греции с требованием «земли и воды», т. е. знака покорности, многие из них удовлетворили это требование. Лишь Афины и Спарта решительно отказались признать над собой власть Персии. Более того, считая войну с персидским царем неизбежной, они ответили вызовом на его унижительное требование покориться. В Афинах послов сбросили со скалы, а в Спарте — в колодезь со словами: пусть они там «сами возьмут себе землю и воду».

Дальнейшие события греко-персидских войн общеизвестны. Не сомневаясь в превосходстве своего огромного войска над небольшими армиями (отрядами) греческих полисов, персидский царь двинулся на Элладу. Но тут вопреки своим

ожиданиям он встретил упорное сопротивление и в знаменитой битве при Марафоне в сентябре 490 г. потерпел жестокое поражение. Когда угроза персидского завоевания Греции миновала, большинство полисов вернулись к привычному состоянию межгосударственных раздоров и гражданских распрей. Ахиллесова пята греков — отсутствие внутреннего единства — подогревала желание персов взять реванш и провоцировала их на новый поход в Грецию. Однако лишь некоторые из греческих политических деятелей, такие, как Фемистокл из Афин, считали реальной возможность нового нападения Персии. Сам же Ксеркс, занявший персидский престол после смерти своего отца Дария, не делал тайны из своих грандиозных по тому времени военных приготовлений. Со своей стороны Фемистокл верил, что эллины могут одержать победу над персами только на море. С этой целью он усилил афинский флот. Предвидение Фемистокла оправдалось. В морском сражении, происшедшем при Саламине 20 сентября 480 г., персидский флот был разгромлен. Весной 479 г. греки одержали победу также на суше при Платеях. Той же весной в морской битве при Микале греки совместно с перешедшими на их сторону ионийскими соплеменниками полностью разбили персидский флот. После таких побед греческие города-государства перешли в повсеместное наступление, нанеся персам целый ряд чувствительных поражений. В результате в 478 г. малоазийские полисы освободились от персидского ига. Победа эллинов над могущественной персидской державой явилась выдающимся событием не только греческой, но и мировой истории. Она имела решающее значение для последующего расцвета греческой культуры, центром которой стали Афины.

2. ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Греки времен Гераклита и всего классического периода не писали биографий видных людей. Впоследствии же, когда эллинистические ученые — Деметрий Фалерский (ок. IV—III вв.) и в особенности Эратосфен Киренский (ок. 275—195), а также Аполлодор Афинский (ок. 180—129) — взялись за создание таких жизнеописаний, пытаясь систематизировать имеющуюся информацию исторического и хронологического характера, установить достоверность тех или иных сведений было крайне сложно. Точных биографических данных не могли представить также и более поздние античные авторы, например Диоген Лаэртский (III в. н. э.), черпавший свою информацию из не дошедших до нас «Хроник» Аполлодора.

В сочинениях авторов поздней античности, в частности Диогена Лаэртского, содержится больше легенд, анекдотов и разного рода измышлений, сложившихся на протяжении веков и связанных с именами Гераклита и других мыслителей далекого прошлого, нежели достоверной информации. Ряд исследователей (Френкель, Керк, Маркович и др.) установили, что легенды и басни о Гераклите (нередко издевательски-злонамеренные по смыслу и содержанию) соотносятся в одних случаях с традиционными представлениями о мудреце, поведение и образ жизни которого соответствовал его учению; в других — с догадками о нем как о человеке и гражданине, которые можно было построить на основании его сочинений и высказываний; в третьих — на измышлении всякого рода остроумных и забавных ситуаций, ставящих философа в смешное положение, и т. д.

Вот одна из злонамеренных легенд о смерти Гераклита: «Возненавидев людей, он удалился и жил в горах, кормясь быльем и травами. А заболев оттого водянкою, воротился в город и обратился к врачам с такой загадкой: могут ли они обернуть многодожде в засуху? Но те не уразумели, и тогда он закопался в бычьем хлеву, теплотою навоза надеясь испарить дурную влагу. Однако и в этом не обрета облегчения, он скончался, прожив 60 лет» (*Диоген Лаэртский IX 3; ДК 22 А 1, 3.* Пер. М. А. Гаспарова). Гермипп же передает, что Гераклит, заболев водянкой, спросил врачей, может ли кто-либо из них осушить ему внутренности, выведя жидкость. Получив отрицательный ответ, он лег на солнце и велел детям облепить его навозом; лежа так, он скончался на второй день и был погребен на площади (А 1, 4). По версии некоего Неанфа Кизикийского, Гераклит не смог очиститься от навоза и остался лежать в таком виде; он так изменился, что собаки не узнали его и съели (там же). Аналогичные версии о смерти Гераклита рассказывают и некоторые другие древние авторы. Интересующихся такого рода историями отсылаем к работам С. Н. Муравьева (44, 3—23, 197—218; 45, 27—47, 231—244), в которых собраны все свидетельства, в том числе легенды о жизни и смерти Гераклита.

Излишне говорить, что приведенные (как почти и все прочие) легенды о Гераклите лишены какого бы то ни было исторического основания. Они сфабрикованы примерно таким образом: известно, что Гераклит резко отзывался о большинстве людей (22 В 1, В 2, В 17), согражданах (В 121, В 125 а), предшественниках и современниках (В 42, В 57, В 40); он бичевал тягу многих лю-

дей к плотским наслаждениям (В 4, В 29, В 9). Следовательно, будучи в разладе со всем миром, Гераклит возненавидел людей; не в состоянии переносить далее окружение своих сограждан, он удалился в горы, стал вести образ жизни отшельника и питаться травой и кореньями. Согласно его учению, душа немногих лучших огненна и мудра (В 118), а большинства — влажна и глупа (В 117, В 107, В 95, В 19). Вследствие нездорового питания он заболел водянкой; вместе с тем он знал, что «психеям смерть — стать водою» (В 39). Иначе говоря, поняв, что ему грозит смертельная опасность, он вернулся в город, чтобы спросить совета у попрекаемых им врачей (В 58). Философ, оставаясь верным своему стилю, т. е. говоря загадками, обратился к врачам с вопросом о том, можно ли превратить ливень в засуху, но они не могли понять, чего он от них хочет. Тогда Гераклит, исходя из тезиса, что «влажное высыхает» (В 126), изобрел собственный способ лечения: забравшись в хлев, он зарылся в навозе (по другой версии, облепил себя навозом), надеясь, что теплый навоз спасет его. Однако его надежды не оправдались, и он умер. Фигурирующие в другой версии легенды собаки могли быть заимствованы из фрагмента Гераклита, согласно которому «собаки лают на тех, кого они не знают» (В 97), а навоз — из фрагмента «трупы следует выбрасывать скорее, чем навоз» (В 96).

Мы попытаемся восстановить биографию Гераклита на основе тех скудных данных, которые не вызывают сомнения или представляются более или менее заслуживающими доверия. Согласно Диогену Лаэртскому (IX 1; ДК А 1, 1), акме Гераклита приходится на 69-ю Олимпиаду (504—

501)*. Это значит, что Гераклит родился около 544—541 гг. Указанные сведения Диогена, восходящие к Аполлодору, признаются приблизительно верными. Вместе с тем одни исследователи считают, что философ родился около 541—540 гг., другие отодвигают дату его рождения к последней трети VI в. Дата смерти Гераклита неизвестна. Из сообщения Диогена (IX 3; ДК А 1, 3) следует, что Гераклит умер в возрасте шестидесяти лет, т. е. около 484—481 гг. В какой степени верна эта дата — судить трудно. С некоторой долей уверенности можно предположить, что Гераклит умер несколько позже, примерно в 475 г.

По данным этимологии, имя «Гераклит» (Hērakleitos) происходит от имени богини Геры (Hēra) и слова «славный», «прославленный» (kleitos), т. е. означает нечто вроде «Гераслав». Диоген Лаэртский (IX 1) сообщает, что по одной версии отца Гераклита звали Блосоном, а по другой — Гераконтom. Сам Диоген склонен считать первую версию более достоверной. Все источники единодушно утверждают, что Гераклит происходил из малоазийского греческого города-государства Эфеса.

Эфес входил в число двенадцати ионийских полисов и был основан в XI в. (Геродот I 145—147). Название «Эфес» город получил по имени

* Следует иметь в виду два следующих обстоятельства: 1) примерно с середины III в. до н. э. в основу принятого в Древней Греции летосчисления легло проведение Олимпийских игр; первые игры, согласно преданию, состоялись в 776 г. до н. э.; 2) полагая, что человек достигает физической и духовной зрелости к сорока годам, древние греки называли этот период жизни человека «акме».

одной из мифических амазонок (Страбон XI 505; XII 550). Эфес располагался в плодородном районе реки Каиэрос, впадающей в Каиэрийский залив (ныне залив Кушада, северо-западнее о. Самос). Окружающие город возвышенности, покрытые южной растительностью, придавали ему особую красоту. Местность украшал также предмет гордости эфесян времен Гераклита — знаменитый храм Артемиды, находящийся неподалеку от городской стены и считавшийся одним из чудес света. Его, согласно легенде, в 356 г. (в ночь рождения Александра Македонского), желая прославиться, сжег Герострат.

Не подлежит сомнению принадлежность Гераклита к царскому роду. Согласно Страбону (XIV 632; ДК А 2), представители царского рода, генеалогия которых восходит к основателю Эфеса Андроклу, сыну афинского царя Кодра, назывались «царями» (басилевсами) и пользовались в Эфесе некоторыми церемониальными привилегиями (председательство на спортивных играх, право ношения царского жезла и пурпурной одежды, должность жреца Элевсинской Деметры) вплоть до I в. до н. э. В одном из источников (см. ДК А 1, 6) говорится, что из-за «гордыни» Гераклит уступил своему брату царский титул, который он должен был унаследовать от своего отца. Большинство исследователей считают это сообщение правдоподобным. Относительно же мотивов отказа высказываются всякого рода догадки. Некоторые ученые (например, Э. Целлер) полагают, что Гераклит отказался от сана царя в знак протеста против торжества демократии в Эфесе. С. Н. Муравьев же придерживается мнения, что отречение позволило Гераклиту «влиться, на равных правах с прочими «лучшими» гражданами,

в гушу политических событий...» (44, 14). Вполне возможно, что Гераклит не хотел играть «декоративную» роль в общественно-политической жизни своего полиса, но с мнением С. Н. Муравьева трудно согласиться. Известно, что в Древней Греции, как и везде, в политической борьбе никто и никогда не пренебрегал малейшими преимуществами, в том числе чисто символическими и «декоративными». Решение Гераклита отказаться от титула царя могло быть продиктовано чем угодно, но только не желанием влиять на ход политических событий с менее выгодной позиции.

Говорят (ДК А 3), что Гераклит убедил тирана Меланкому сложить с себя власть. Обычно исследователи не доверяют этому сообщению, в частности выражают сомнение относительно существования в Эфесе в эпоху Гераклита тирана Меланкомы. С. Н. Муравьев, напротив, ссылаясь на Геродота (VI 43), согласно которому персидский полководец Мардоний низложил (в 492 г.) всех ионийских тиранов и установил в соответствующих городах демократическое правление, полагает, что в Эфесе при персидском владычестве правил тиран, по-видимому Меланкома, который, как и остальные ионийские тираны, был свергнут Мардонием. Задаваясь же вопросом о том, «в чем лично провинился Меланкома в глазах персов», С. Н. Муравьев полагает, что Меланкома был повинен «скорее всего... в оппортунистических шатаниях» (44, 18). С. Н. Муравьев продолжает: «И тут Гераклит, которому было около 28 лет и который жаждал развернуться, возможно, и убедил Меланкому сложить с себя власть, не дожидаясь приказа перса, в надежде, что удастся протолкнуть к власти «своего» человека, например Гермодора...» (там же).

Создается впечатление, хотим мы того или нет, что Гераклит был своего рода незадачливым комбинатором или, пожалуй, политическим интриганом. Горя желанием «развернуться» на политической арене Эфеса, он начал с того, что отрекся от звания басилевса, затем решил уговорить «оппортуниста» Меланкому сложить с себя власть и, наконец, предпринял энергичные шаги, чтобы поставить у власти «своего» человека. Но эта затея провалилась, возможно, потому, что эфесяне вовремя разгадали его, Гераклита, маневр и своекорыстные замыслы и изгнали его ставленника — Гермодора.

В своих поисках недостающего исторического материала из жизни Гераклита С. Н. Муравьев, на наш взгляд, чрезмерно увлекся и выдвинул излишне рискованные догадки. То же касается и версии С. Н. Муравьева о мотивах изгнания Гермодора, согласно которой эфесяне, почуяв в лице Гермодора «угрозу новой тирании», не доверились «аристократу Гермодору, который к тому же явно стремился ограничить их неумеренную роскошь и запретить им кое-какие слишком грубые средства обогащения...» (там же, 20). К такого рода выводам С. Н. Муравьев приходит на основании комбинирования псевдогераклитовских писем (сочиненных около I в. н. э.) и высказываний Гераклита (фр. В 29 и В 125 а). Далее С. Н. Муравьев утверждает, что Гермодор и Гераклит считали борьбу с варварами бессмысленной. Но коль скоро Гермодор и Гераклит столь трезво оценивали обстановку, даже, по мнению Муравьева, «противились... действиям Эфеса на стороне восставших ионийцев» (там же), то спрашивается, почему Гермодору и Гераклиту в столь неподходящий момент надо было превозносить древний

«кодекс чести»*. Зачем этим «персофилам», хотя и не очень «убежденным», понадобилось во время восстания ионийцев призывать к воинской доблести? Выходит, что ионийские полисы, не посчитавшиеся с обстановкой и поднявшие восстание против Персии, возрождали древний кодекс чести на деле, а Гермодор и Гераклит, противодействовавшие поддержке повстанцев эфесянами, стремились возродить тот же кодекс, но только... на словах (чего же еще следовало ожидать от расчетливых «оппортунистов»?).

Если уж говорить о человеке, который, «учитывая обстановку», считал борьбу (восстание ионийских полисов) против великой и могущественной Персии бессмысленной и безнадежной, то о нем нам говорит Геродот (V 36). И этим человеком был не Гераклит, а милетский историк (логграф) и географ Гекатей, тот самый Гекатей, которого Гераклит относил к числу тех, кого «многознайство» не научило уму (B 40).

Едва ли не единственным лицом, о котором эфесец отзывается с похвалой (B 39), был Биант — мудрец из Приены, который, согласно Геродоту (I 170), во избежание персидского пора-

* По словам Муравьева, «партия» Гермодора—Гераклита, состоявшая из представителей обедневшей аристократии, клеклась «не столько о собственном благополучии, сколько о разумной кодификации политической жизни, которая бы положила конец всем эксцессам и возродила бы древний «кодекс чести»: воинскую доблесть (Эфес явно спасовал перед персами)» (44, 20—21). Далес, однако, мы читаем: «...Гермодор и Гераклит, видимо, противились каким-либо действиям Эфеса на стороне восставших ионийцев... Это не значит, конечно, что Гермодор и Гераклит были убежденными персофилами. Просто, учитывая обстановку, они считали борьбу с варварами бессмысленной» (там же, 21).

бошения предложил всем ионянам переселиться на о. Сардон (Сардиния) и основать там общий город-государство. Современный греческий ученый К. Георгулис (см. 77, 1007), касаясь вопроса об антиперсидских настроениях Гераклита, ссылается на его хвалебную оценку Бианта, а также на отрицательный смысл, который философ вкладывает в слово «варвар» во фрагменте В 107.

Вполне естественно предположить, что, за исключением тираннов — ставленников персидского царя, все население греческих полисов (независимо от принадлежности к аристократической или демократической партии) тяготилось персидским господством.

Все попытки установить роль Гермодора в истории Эфеса и причины его изгнания пока не дали никаких результатов; и мы в сущности не располагаем никакой заслуживающей доверия информацией, кроме той, которая идет от самого Гераклита: «Следовало бы всем взрослым эфесцам удавиться и оставить город подросткам, ибо они изгнали Гермодора, мужа меж них наиболее полезного, сказав: «Пусть не будет среди нас ни один наиболее полезным, а если такой найдется, да будет он на чужбине и с чужими»» (В 121).

В поисках ответа на вопрос о причинах изгнания Гермодора (вероятно, посредством остракизма) ряд исследователей (например, Маркович, см. 102, 10, 251) предполагают, что Гермодор, возможно, претендовал на единоличное правление, о чем с некоторой долей уверенности можно заключить из демократически звучащей мотивировки изгнания: «пусть не будет среди нас ни один наиболее полезным» (т. е. пусть ни один из граждан не будет единоличным правителем, даже если он пользуется наибольшим влиянием и в этом смыс-

ле является «наиполезнейшим»). В этой связи исследователи обращают внимание на высказывания Гераклита (В 33, В 49), в большинстве случаев одобряющие единоличную форму правления. Как бы там ни было, само изгнание Гермодора могло произойти в условиях демократии.

Демократический строй в Ионии первой четверти V в. восстанавливался трижды: в 499 г. Аристагором (*Геродот V 37*), в 492 г. Мардоном (*Геродот VI 43*) и в 478 г., когда ионийские полисы были освобождены от персидского ига в ходе греко-персидских войн. Каждая из этих дат, к которой можно приурочить изгнание Гермодора, представляется одинаково вероятной, хотя обычно ученые, исходя из того что демократия в Эфесе могла полностью восторжествовать лишь после освобождения Ионии от персов, отдают предпочтение последней, т. е. 478 г. Несомненно только одно: упомянутый отрывок В 121 и само сочинение Гераклита были написаны в то время, когда впечатления от изгнания Гермодора оставались еще свежими.

Резко отрицательная реакция на изгнание Гермодора — не единственный случай, говорящий о неладах Гераклита со своими согражданами. Вот что мы читаем во фрагменте В 125 а: «Да не покинет вас богатство, эфесяне, чтобы видно было (букв.: «чтобы вы были изобличены» в том), насколько вы порочны».

Диоген Лаэртский (ДК А 1, 3) передает, что Гераклит, удалившись в храм Артемиды, стал играть в бабки с детьми; эфесянам же, заставшим его за этим занятием, он ответил: «Чему вы, порочнейшие, удивляетесь? Разве не лучше заниматься этим, чем среди вас вести государственные дела?» У Диогена же (ДК А 1, 2) сказано, что

философ отклонил требование эфесян составить для них законы на том основании, что у них укоренилось «дурное правление». Если за этими легендами скрывается какое-то зерно исторической правды, то оно сводится, пожалуй, к следующему: Гераклит, как и все мыслители периода греческой классики, был прежде всего политическим деятелем; находясь в гуще государственной и общественной жизни Эфеса, он проявлял живой интерес к социальным переменам и политическим событиям своего времени. Словом, Гераклит был «полисным» греком, а это значит — «прирожденным» политиком. Вполне возможно, однако, что неудачи на политическом поприще, гнев и досада на своих сограждан заставили его (по всей вероятности, в зрелом возрасте или в конце жизни) уйти с политической арены и отказаться от участия в государственных делах.

Обычно принято считать Гераклита антидемократом и политическим «реакционером». Но, говоря словами самого Гераклита, «не станем делать поспешных заключений о важнейших вещах» (В 47). Политические взгляды эфесского философа мы рассмотрим в дальнейшем, а пока скажем несколько слов о его сочинении.

3. СОЧИНЕНИЕ

Несомненно, Гераклит был автором книги (biblion), сочинения (suggramma). В этом нас убеждают Аристотель и более поздние античные авторы. Говоря, что написанное произведение должно быть удобочитаемым и удобопонятным, Аристотель замечает, что этого нет в рассуждениях Гераклита, как, например, «в начале его

сочинения», где (в буквальном переводе) сказано: «К логосу существу всегда непонятливы бывают люди». Ведь неясно, продолжает Аристотель, к чему относится слово «всегда» (ДК А 4), т. е. относится ли оно к предыдущим или к последующим словам.

Надо полагать, что Аристотель, характеризуя способ высказываний Гераклита, имел при себе его сочинение. Очевидно и то, что эфесец изложил свое учение письменно, как это сделали до него, например, Анаксимандр и Гекатей. Здесь не место обсуждать вопрос о том, было ли сочинение Гераклита написано непрерывным («сплошным») текстом или же состояло из отдельных (упорядоченных или разрозненных) афоризмов. Каким бы способом ни была написана книга Гераклита, но, судя по ее отрывкам, отличающимся исключительной оригинальностью формы и содержания, представляется невероятным, чтобы ее автором был не он сам, а какое-либо другое лицо. Об этом приходится говорить в связи с тем, что, по мнению известного английского исследователя Керка (см. 96, 7), Гераклит высказывался будто бы только устно, книг не писал, а фрагменты его представляют собой набор изречений (*grō-mai*), собранных и записанных вскоре после его смерти каким-то его учеником. Между тем решительно ни у одного из древних источников нет и намек на нечто подобное. Да и Аристотель, который, согласно Керку (см. там же, 19), располагал значительной «коллекцией высказываний» Гераклита, не догадывался об этом. Нет ничего невероятного также в том, что Гераклит поместил свою книгу в святилище Артемиды Эфесской (А 1, 6) в надежде уберечь свой труд от превратностей судьбы.

Во времена Гераклита не было традиции давать название прозаическим произведениям. Сочинения философского и исторического содержания обычно начинались словами: «Такой-то говорит (сказал)...» («Кротонец Алкмеон, сын Пирифоя, сказал... обо всем невидимом...»), «такой-то написал...» («Фукидид афинянин описал войну...») и т. д. Название же книги заменялось кратким обозначением темы.

Диоген Лаэртский (А 1, 12) перечисляет четыре названия книги Гераклита, но ни одно из них, в том числе и «О природе» или «Музы», не говоря уже о двух других, не имеющих отношения к заглавию, не заслуживает доверия. Название «О природе» не более чем стандартное название, применявшееся в более поздний период для обозначения многих сочинений досократиков. Заглавие «Музы», как считают исследователи, навеяно Платоном («Софист» 242 Д), противопоставляющим ионийские «Музы» (Гераклита) сицилийским «Музам» (Эмпедоклу).

Согласно Диогену (ДК А 1, 5), книга Гераклита «О природе» разделена на три логоса («речи», «рассуждения») — три части: «обо всем» (*peri tou pantos*), т. е. «о Вселенной», «о государстве и о божестве». Структура книги, о которой говорит Диоген, по мнению ряда исследователей — Керк (96, 7), Маркович (102, 10, 258), — восходит к стоикам, в частности к Клеанфу, делившим философию на логику, этику и физику (Клеанф же подразделял соответственно каждую из этих дисциплин на диалектику и риторику, этику и политику, физику и теологию).

Разумеется, сочинение Гераклита обладало внутренней структурой и распадалось на какие-то части, если даже по форме изложения оно состояло

из отдельных изречений и афоризмов. Тем не менее всякую попытку установить аутентичную структуру и основные части книги эфесца надо признать условной и гипотетичной хотя бы уже потому, что Гераклит не проводил различия между отраслями знания. Таким образом, можно говорить лишь о более или менее приемлемой классификации фрагментов его произведения и группировке их по темам.

Наконец, два слова о том, какой была реакция древних на сочинение Гераклита. За любовь к парадоксам и замысловатым оборотам речи Гераклит еще в III в. был прозван «загадочным», а с I в. до н. э. ему постоянно сопутствовал эпитет «темный» (*Skoteinos*). Однако прочно закрепившаяся за ним репутация «темного» философа не помешала его популярности как в древности, так и в последующие времена.

Говорят, что, когда драматург Еврипид, известный также как библиофил, дал Сократу сочинение Гераклита и спросил его мнение, тот ответил будто бы так: «То, что я понял, — превосходно; думаю, что таково и то, чего я не понял. Впрочем, для него нужен делосский ныряльщик» (А 4). В диалоге «Теэтет» (180 а) Платон, намекая на «темноту» Гераклита, высмеивает любовь к парадоксам и загадочным изречениям каких-то гераклитовцев. Аристотеля, сформулировавшего основные законы логики, раздражала (помимо замысловатости выражения) манера эфесца совмещать противоположные понятия и представления (например, «в одну и ту же реку мы входим и не входим»). Согласно Феофрасту, Гераклит ничего не выражает ясно: в одном случае он чего-то «не договаривает», в другом — «сам себе противоречит по причине меланхолии» (А 1, 6). Не-

которые исследователи полагают, что на почве этого психологического объяснения «темноты» Гераклита возникла легенда о нем как о «плачущем» философе, которому был противопоставлен «смеющийся» философ Демокрит.

Среди древних писателей, большинство которых считали Гераклита «темным», нашлись два автора, высказавших по поводу его учения и стиля особое мнение. Один из них — Лукреций Кар (I 635—644), согласно которому Гераклит наводит, так сказать, «тень на плетень» — мелет вздор и своими запутанными изречениями производит впечатление на глупцов (правда, Лукреций среди немногих высоко оценил художественно-эстетические достоинства стиля Гераклита). Другой — это перипатетик Антисфен (II в. до н. э.), склонный видеть в эфесце «светлого» философа. Ссылаясь на Антисфена, Диоген (A 1, 7) говорит следующее: «Иногда в своем сочинении он высказывается светло и ясно, так что даже тупоумному нетрудно понять и почувствовать подъем духа. А краткость и вескость его слога несравненны». Имела также хождение такая эпиграмма: для посвященного в тайны стиля Гераклита темнота становится светлее солнца (A 1, 16).

Стиль Гераклита, доставляющий ученым так много хлопот и в наши дни, будет предметом рассмотрения в следующей главе. Здесь же необходимо остановиться на отношении Гераклита к традиции (мифу и религии), а также к своим предшественникам и современникам. Исследование этого вопроса позволит установить тот идейно-духовный климат, в специфических условиях которого сформировалось мировоззрение Гераклита и определились главные философские проблемы, с которыми он столкнулся.

4. ОТНОШЕНИЕ К ТРАДИЦИИ

Учение Гераклита знаменует собой один из этапов освобождения философской мысли греков от религиозно-мифологической традиции. Это освобождение происходило в борьбе философского знания, ставшего на собственный путь развития, с переживавшими кризис религиозно-мифологическими представлениями. Отношение эфесца к народным верованиям и мифологии носит полемический, а порой и резко отрицательный характер. Эфесец решительно отвергает искупытельные жертвы, идолопоклонство, поклонение статуям богов, полагая, что антропоморфные изображения не имеют никакого отношения к самим богам: идолы ложны и бессмысленны. «Напрасно они очищаются, другой кровью себя марая, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы и очиститься. Он показался бы безумствующим тому, кто увидел бы его за таким делом. И к этим статуям они обращаются с молитвами, как если бы кто болтал с домами, не зная, каковы боги и герои» (В 5).

Было бы неосмотрительно на основании нападок Гераклита на религиозные представления своего времени делать вывод о его «атеизме». Для эфесца, отошедшего от религиозно-мифологической традиции, божество и божественное (в смысле сверхчеловеческого, бессмертного и вечного)—это космический вечно живой огонь и безличный универсальный порядок, не нуждающиеся в человеческих жертвоприношениях, молитвах и мольбах. Вместе с тем у философа намечается попытка осмыслить религиозные обряды, широко распространенные мистерии и культы. Поскольку, по Гераклиту, их смысл неведом людям, постольку

последние «не священным образом посвящаются в установленные для людей мистерии» (В 14). «Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и распевали фаллический гимн, они поступали бы бесстыднейшим образом. А ведь Дионис, во имя которого они безумствуют и неистовствуют, — тот же Аид» (В 15).

Празднества в честь Диониса (Вакха) — божественного покровителя виноделия, — принимавшие характер мистерий (тайных религиозных обрядов, в которые допускались лишь посвященные), сопровождались буйным весельем, пьяными оргиями, разгулом эротических страстей и мистическим экстазом. Неистовые оргии, оглушительная и душераздирающая музыка, исступленные пляски, освобождая от обычных норм жизни, представлялись воображению участников вакхического культа тем, что дает им возможность внутреннего единения с богом. Само же божество и оргиазм мистерий рассматривались как торжество жизни, ее стихийных и производительных сил. По мысли Гераклита, Дионис в качестве бога умирающей и возрождающейся природы совмещает в себе жизнь и смерть.

Отсюда вакханалии оправданы лишь в той мере, в какой они символически выражают тождество Диониса и Аида, олицетворяя единство противоположностей — жизни и смерти, эту величайшую тайну бытия, неизвестную людям. Ведь люди, по Гераклиту, не догадываются, что Дионис — это тот же Аид: в вакханалиях (в линейских празднествах) возвышенный восторг становится разгулом эротических страстей, а подъем до уровня бога жизни есть ниспровержение в царство бога смерти (Аида). Поистине «путь вверх и вниз — один и тот же» (В 60).

Таким образом, одни культы и связанные с ними мифы Гераклит отвергал, другие же переосмысливал и вкладывал в них новое содержание. Можно сказать, что эфесец, как и его философские предшественники, покинул область мифа и религии, но не настолько, чтобы вовсе утратить связь с ними. Во всяком случае для выражения своих идей он использовал порой религиозно-мифологические образы. В одном из фрагментов он прибегает, например, к образу мифологического Зевса: «Единое, единственное мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» (В 32).

Испытывая влияние традиции и вместе с тем борясь с ней, эфесский философ, выдвинув глубокую идею о внутренней раздвоенности (противоречивости) всех вещей и самого единого мира, создал его новую картину. С этой позиции он подверг решительной критике почти всех своих предшественников и современников, в том числе и тех, кому он был многим обязан. Сказанное в первую очередь относится к Гомеру.

5. ГОМЕР, ГЕСИОД, АРХИЛОХ И ГЕРАКЛИТ

Решая вопрос о влиянии предшественников на кого-либо из ранних греческих философов, от которых до нас дошли лишь фрагменты сочинений, филологи-классики обычно проводят так называемый сравнительно-исторический анализ слов и терминов. Так, в случае с Гераклитом такой анализ сводится к тому, что используемые им слова-термины, такие, например, как *dikē*, *xunos*, *hybris*, *eigis* и т. п., сопоставляются с соответствующими словами, встречающимися у Гомера, Гесиода, Архилоха, Солона, Анаксимандра и других пред-

шественников и старших современников Гераклита. На основании найденных смысловых сходств и различий делается вывод о степени зависимости Гераклита от того или иного автора.

Несомненно, лингвистический анализ текстов крайне полезен и необходим: без него невозможно установить, какой смысл вкладывал Гераклит, скажем, в слово-термин (т. е. слово, становящееся термином) в отличие от того же Гомера. Так, в «Илиаде» (XIX 180) *dikē* означает получать «должное» каждым, а в «Одиссее» *dikē* употреблено в смысле «обычая» царей (IV 691), бессмертных богов (XIX 43), «природы», «доли» или «судьбы» смертных людей (XI 218). Бесспорно, Гераклит использует гомеровское представление о *dikē* как свойстве, присущем «природе» бессмертных богов и смертных людей, но он при этом идет дальше, употребляя *dikē* более отвлеченно. *Dikē* — «справедливость», которая не только не чужда «борьбе» или «войне» в качестве «всеобщего» состояния вещей (B 80), но, напротив, вытекает из сущности войны или борьбы, сама являясь борьбой, распрей (*eris*). Таковы примерно некоторые немаловажные результаты, которые мы получаем в результате филологического анализа текстов.

Вполне понятно, что сам по себе филологический анализ не может заменить историко-филологического исследования идей и теорий; такая замена была бы равносильна утрате способности видеть за деревьями лес. Излишне говорить, например, что нападки Гераклита на Гомера определялись идейными расхождениями, а не расхождениями в использовании слов. Согласно Аристотелю (A 22), Гераклит порицал Гомера, сказавшего: «Да исчезнет раздор (*eris*) из среды

богов и людей» (Илиада XVIII 107). Поясняя мотивы этого порицания, Аристотель высказывается в том смысле, что без высокого и низкого тонов «не существовала бы музыкальная гармония и не было бы животных без образующих противоположности самки и самца». Не касаясь вопроса о том, насколько адекватно Аристотель интерпретирует Гераклита, отметим, что последний упрекал Гомера в непонимании того, что *eris* (раздор, вражда, борьба), обычно расцениваемое как отрицательное начало, на деле является началом положительным. По мысли Гераклита, от Гомера нельзя ожидать глубокого понимания вещей, так как он, как и многие люди, ошибается даже в познании явных вещей: «Обманываются люди относительно познания [даже] явных вещей, подобно Гомеру, который был мудрейшим из эллинов; ведь его обманули убивавшие вшей дети, сказав: все то, что увидели и поймали, то выкинули, а что не увидели и не поймали, то носим с собой» (В 56). Итак, если Гомер (названный «мудрейшим», возможно, иронически) ничего толком не понял, то бессмысленно ожидать похвального отзыва от эфесца о других поэтах и «народных певцах» (В 104), ибо все, о чем они повествуют, не заслуживает внимания в качестве источника познания и объяснения мира (А 23). Судя по некоторым другим выпадам со стороны Гераклита, можно полагать, что Гомер (как, впрочем, и другие поэты рангом пониже), по Гераклиту, измыслил много ложного и вредного относительно богов и самого мира, за что «Гомер заслуживает изгнания из состязаний и наказания розгами, равно и Архилох» (В 42), включивший его поэмы в программы состязаний и исполнявший их.

Нас не должна ввести в заблуждение ни эмоциональность («горячность») Гераклита, которую Феофраст нашел повышенной даже для темпераментных греков, ни его обличительные тирады, направленные против Гомера, когда речь идет о его влиянии на Гераклита. Гомер был первым среди эллинов, изобразившим жизнь как арену противоборствующих сил. Этот образ дан в знаменитом описании «щита Ахиллеса» (Илиада XVIII 473—608), представлявшем собой своеобразный краткий итог «Илиады». Хотя поэт расценивал войну, борьбу и раздоры как отрицательные и разрушительные факторы, тем не менее в борьбе противоположностей он увидел (пусть полуосознанно) всеобщий принцип самой жизни. Эта диалектическая картина жизни и бытия, первоначально намеченная Гомером в непосредственной и образно-наглядной форме, впоследствии была развита Анаксимандром и в особенности Гераклитом.

Некоторые исследователи, например Керк (см. 96, 240—241), обращая внимание на использование Гераклитом слова-термина «хупос» («общий»), встречающегося также у Гомера, полагают, что Гераклитова идея о войне (борьбе) как всеобщем принципе, «царе» и «отце» всего (В 53) навеяна Гомером. В «Илиаде» Гектор говорит: «Общий у смертных Арей; и разящего он поражает» (XVIII 309). Думается, что указанное место «Илиады» в такой же степени способствовало зарождению в голове Гераклита идей о войне (борьбе) как всеобщем источнике происходящего в мире, в какой упавшее на голову Ньютона яблоко содействовало, по легенде, открытию закона всемирного тяготения. Об этом приходится здесь говорить, ибо складывается впечатление, что ува-

жаемый филолог-классик, уверовав в универсальный характер сравнительного анализа слов и магическое влияние слов предшествующих авторов на последующих, упустил из виду, что одно из важнейших положений Гераклита было «навечно» по преимуществу исторической эпохой, в которую жил философ. Даже такой непоколебимый противник «историзма», каким является К. Поппер, и тот вынужден признать, что к своему «грандиозному открытию» о всеобщем движении и изменении (значение которого, по словам Поппера, трудно переоценить) Гераклит пришел в силу «личных переживаний, социальных и политических волнений» (107, 12).

Не менее резко, чем на Гомера, Гераклит нападает и на Гесиода. Автору «Теогонии» достается за то, что тот не уразумел, что «день и ночь — одно и то же» (В 57). Исследователи предполагают, что критика Гераклита направлена против следующего места «Теогонии» (123—124):

Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру.

Нетрудно заметить, что в изображаемой поэтом последовательности рождений был момент, когда Ночь, существуя помимо Дня, «родила» День. Поэтому Гесиод, награжденный эпитетом «учитель большинства», не понял, согласно Гераклиту, что у Ночи не может быть никакого приоритета перед Днем: ведь день и ночь составляют единство равных противоположностей — «одно и то же».

Со значительной долей уверенности можно утверждать, что критика Гераклитом (В 42) лирического поэта Архилоха (VII в.) была вызвана теми же мотивами, что и критика Гомера и Гесио-

да. Подобно последним Архилох, по мнению эфесца, измыслил много превратного о жизни и самом мире. Вот некоторые из высказываний Архилоха, которые, как показал в своем специальном исследовании Е. Руссос (см. 111, 111), Гераклит подвергает критике. У Архилоха сказано: «И люди разумеют (*phroneusi*) сообразно тому, с чем они сталкиваются (*egkureōsin*) и имеют дело» (в пер. В. В. Вересаева: «И, как сложатся условия, таковы и мысли их»). Гераклит, напротив, заявляет: «Большинство людей не разумеют (*ou phroneousi*) того, с чем они сталкиваются (*egkureousin*)» (В 17). Иначе говоря, если Архилох считает, что знания людей не выходят за рамки их повседневных забот и дел, то Гераклит, полемизируя с Архилохом, заявляет, что большинство людей не обладают и этими ограниченными знаниями.

Е. Руссос (см. 111, 112) полагает, что в отличие от Архилоха, объяснявшего солнечное затмение волей Зевса и допускавшего возможность сверхъестественных явлений, Гераклит рассматривал все происходящее в мире как закономерный процесс и, стало быть, исключал вмешательство сверхъестественных сил в явления природы. Автор указывает также на расхождения во взглядах поэта и философа по вопросу об участии героев, павших на войне. Архилох, значительная часть жизни которого прошла в лишениях, невзгодах и военных боях, писал в одном из своих стихотворений, что павшему на войне нет ни славы, ни почета от сограждан. Гераклит же, прославляя военную доблесть, напротив, был уверен, что «павших в бою боги чтут и люди» (В 24). Неудивительно поэтому, что Гераклит мог быть искренне возмущен тем фактом, что Архилох позорно бросил свой щит и бежал с поля боя (в чем он при-

знается сам), если этот факт был известен Гераклиту.

По мнению Руссоса, несмотря на существенные расхождения между Архилохом и Гераклитом, влияние первого на второго было значительным. Такой вывод следует из предпринятого современным греческим исследователем филологического анализа текстов, касающегося главным образом тождественных или сходных слов, фраз и оборотов мысли Архилоха и Гераклита. С нашей точки зрения, автор несколько преувеличивает влияние лирического поэта на философа, во всяком случае нахождение терминологических сходств и заимствований не представляется достаточно убедительным доказательством такого влияния. Верно, что слова *ou phroneousi* (не понимают), *egkureousin* (сталкиваются) у Гераклита, совпадающие со словами *phroneousi* (разумеют), *egkureōsin* (сталкиваются) у Архилоха, возможно, заимствованы у последнего. Однако верно и то, что мысль Гераклита диаметрально противоположна суждению Архилоха, не говоря уже о том, что упомянутые слова употреблял не один Архилох.

В качестве примера приведем следующее терминологическое заимствование у Архилоха со стороны Гераклита, найденное Руссосом: «Владыка (апах) Аполлон... знаками укажи (*sēmaine*)» (Архилох). «Владыка (Но аплах)... знаками указывает (*sēmainei*)» (Гераклит В 93). Таким образом, Архилох употребляет *апах* как имя прилагательное в качестве эпитета для бога Аполлона, а Гераклит — как имя существительное (Но аплах), заменяющее самого Аполлона. По мнению Руссоса, использование сходных терминов *апах*, *Апах*, а также слов *sēmaine*, *sēmainei* еще не свидетельствует о влиянии Архилоха на Геракли-

Впрочем, оговоримся и напомним великолепные строки Архилоха:

В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
 Познавай тот ритм, что в жизни человеческой
 сокрыт.

В этих строках поэтически выражена столь присущая греческой классике идея меры и ритма, которым подчиняются радость и горе, удача и бедствие, необузданное и кроткое — все существующее: и человеческая жизнь, и игра стихийных сил, и сам космос. Целостный взгляд на мир и жизнь как на гармонический строй вещей, в котором все вещи и явления подвластны мере и ритму, характерен и для Гераклита. Однако далее идут существенные расхождения: для Архилоха, как и для остальных эпических и лирических поэтов, мироправящей силой являются Зевс и другие олимпийские боги, а для Гераклита, как и вообще для всех ранних греческих философов, мир представляет собой саморегулирующийся процесс, определяемый единым и всеобщим первоначалом (водой, апейроном, воздухом и т. п.).

6. РАННЕГРЕЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ И ГЕРАКЛИТ

Идея мира как саморегулирующегося процесса, знаменовавшая собой открытие принципиально новой картины мира, возникла на пути отхода от религиозно-мифологической традиции и поиска первоначала (*archē*) вещей в самом мире. На этот путь впервые стали милетские натурфилософы — Фалес (ок. 625—547), Анаксимандр (ок. 610—545), Анаксимен (ок. 585—525), с именами которых связано зарождение греческой и вообще европейской науки и философии,

Слово «*αρχή*», которое в качестве философского понятия, возможно, впервые стал использовать Анаксимандр, у ранних греческих мыслителей означало «начало», «первоначало», из которого возникают и состоят все вещи, а также «начало» в смысле того, что главенствует над всем и всем управляет.

По спорному вопросу о том, содержалось ли в философском слове милетцев слово «*αρχή*» и если да, то что именно они подразумевали под ним, мы придерживаемся мнения тех исследователей (Властоса, Гатри, Мурелатоса и др.), которые, исходя из свидетельств Аристотеля, допускают возможность использования слова «*αρχή*» в философии милетцев (в частности, Анаксимандра), полагая при этом, что *αρχή* употреблялось для обозначения того вещества, из которого возникли и состоят все вещи. Противоположная точка зрения сводится к тому, что Аристотель и перипатетики, искажив взгляды милетцев, приписали им идею единства мира, т. е. единой основы всех вещей, в то время как на самом деле они говорили лишь о возникновении всего из единого и общего начала (из воды, беспредельного, воздуха). Не вдаваясь в дальнейшее обсуждение этого вопроса, отметим, что из фрагментов Гераклита, разделявшего взгляд милетцев на единую основу мира, с очевидностью следует, что все вещи возникают из огня и «обмениваются» на огонь (В 90) лишь потому, что все вещи и сам космос в основе своей представляют собой «вечно живой огонь» (В 30). Вообще говоря, для ранних греческих мыслителей характерно такое суждение: из чего возникли все вещи, из того они и состоят. И если Аристотель, смотревший на ранние философские учения сквозь призму собственного учения о четырех причинах, кое-что искажил во взглядах милетцев, то это в первую очередь относится к трактовке им первоначала милетцев как пассивного вещественного начала. Между тем первоначало милетцев подобно вечно живому огню Гераклита; это не только вещество, из которого возникли и состоят вещи, но начало, которое главенствует над всем и всем управляет.

Фалес усмотрел первоначало вещей в воде, Анаксимандр — в апейроне, беспредельной и неопределенной материи, Анаксимен — в воздухе.

Первоначало — это единое и всеобщее среди многообразия возникающих и исчезающих вещей; и потому, как бы вещи ни различались между собой, все они однородны в своем источнике и основе. Многое есть одно, и одно есть многое. Идея первоначала позволила милетцам представить мир единым и упорядоченным целым, точнее, единораздельным целым (или структурой, как ныне принято говорить), т. е. таким целым, в котором имеются неразрывно связанные первоначало (единое, нераздельное) и многообразие вещей (многое, раздельное). Всеобщее первоначало неотделимо от единичных вещей, но вместе с тем отлично от них: первое постоянно и вечно, вторые временны и преходящи.

Чтобы выразить идею вечности первоначала, Анаксимандр использует главные эпитеты гомеровских богов и определяет апейрон как «нестареющий» и «бессмертный». В качестве начала, которое «все объемлет и всем управляет» (А 15), апейрон определяется и как *to theion* («божество»). Характеристика апейрона как «божества» указывает лишь на его (апейрона) всемогущество и мироправящую роль; «божественность» не включает в себе собственно религиозного смысла и во всяком случае не делает беспредельное, т. е. апейрон, предметом религиозного поклонения (Вейкос) (см. 68, 221).

Милетцы, как и все ранние греческие философы, не ставили онтологического вопроса о бытии (всеобщем) как таковом, о сущем как таковом, т. е. о категориях «бытие» и «сущее». Употребляя слово «быть» (*einai*) в житейском смысле, они разумели под ним все объективно существующее*

* Лишь с Парменида слово «быть» (*einai*) приобретает специфически философский смысл. В его учении впер-

Будучи гилозонистами, милетские натурфилософы мыслили свое первоначало живым и одушевленным; они еще не знали противоположности идеального и материального, субъекта и объекта и не ставили гносеологического вопроса об отношении мышления к бытию.

Судя по сохранившимся свидетельствам, Анаксимандр впервые представил мир как арену действия изначальных противоположностей, выделившихся из апейрона. Он мыслил противоположности конкретно, т. е. в виде субстанций (вещей), и сводил их к двум парам: тепло и холод, сухость и влажность. Наблюдаемый мир, по Анаксимандру, возник в результате взаимодействия противоположностей и существующий миропорядок есть постоянное восстановление апейроном космической справедливости (*dikē*), нарушаемой противоположностями: каждая из противоположностей, развиваясь за счет другой, совершает по отношению к первой несправедливость. Так, холод, утверждая себя, стремится поглотить тепло, сухость — влагу, и наоборот. Но апейрон, как носитель космической правовой нормы — космической *dikē*, не позволяет ни одной из противоположностей взять полностью верх над другой, так как в этом случае не было бы миропорядка, мировой симметрии и космического равновесия.

вые намечается достаточно четкая постановка вопроса о бытии (едином) как таковом. Правда, и у Парменида бытие, или единое, доступное лишь мышлению и определяемое логически, характеризуется как всюду однородное, непрерывное, неизменное и шарообразное (в смысле совершенное), но не как чистое понятие, чистая категория. Вопрос о том, «что есть сущее», что есть единое бытие как понятие, окончательно формулируется Платоном (Софист, 243 d и сл.) и всесторонне обосновывается Аристотелем (Метафизика III 4, 1001 b 4 и сл.).

Стремление к преобладанию есть, согласно Анаксимандру, несправедливость, за которую каждая вещь должна понести наказание от своей противоположности. Так, зимой избыток холода есть несправедливость, за которую холод понесет неизбежное возмездие от тепла. Но вина в свою очередь ляжет и на тепло, которое также неизбежно будет наказано холодом, и так все время.

Наказание за несправедливость неизбежно, и совершается оно согласно «порядку времени» (*chronou taxis*) и в соответствии с принципом *jus talionis* (право возмездия) — «око за око». Неизбежна и смена противоположностей, которая является результатом обмена несправедливостью и возмездием, виной и наказанием. Чередование противоположностей есть постоянный ритм мировой жизни, мировой циклический процесс, регулируемый апейроном — носителем космической *dikē*, космической правовой нормы (закона). Тем самым апейрон придает всему происходящему в мире закономерный характер. Подобно правовой норме, правовому закону в полисе апейрон «нейтрален» к противоположностям, борющимся за преобладание одной над другой.

Анаксимандр оказал заметное влияние на Гераклита. Для обоих философов вопрос о едином первоначале, определяющем порядок всего происходящего в мире, был основным. Анаксимандра и Гераклита сближали также общие идеи о космическом ритме, упорядоченном чередовании возникновения и гибели вещей, о борьбе противоположностей. Наметившееся у Анаксимандра понятие закона получило дальнейшее развитие в идее Гераклита о логосе как всеобщем законе, точнее, как о всеобщем ритме, мере и порядке. То же самое можно сказать относительно идеи Анаксимандра

о смене противоположностей, которая в значительной степени обусловила положение Гераклита об их переходе друг в друга. В самом деле, высказывание эфесца «холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется» (В 126) представляется аналогичным идее Анаксимандра о чередовании борющихся противоположностей. Некоторые исследователи, например Брёккер (см. 69, 382—384), даже утверждают, что в этом фрагменте Гераклит цитирует Анаксимандра. Как бы там ни было, идею перехода Гераклит выразил более определенно, чем его предшественник. Создается впечатление, что у Анаксимандра противоположности, сталкиваясь между собой, уступают как бы место друг другу, одна вытесняет другую, например огонь или тепло испаряет воду или холод. По Гераклиту же, противоположности «смертью друг друга живут, жизнью друг друга умирают» (В 62; см. также В 88).

Если Анаксимандр рассматривает стремление противоположностей к преобладанию как несправедливость и вину, которая неминуемо влечет за собой наказание, то Гераклит говорит о борьбе (войне, раздоре) как о «справедливом» (нормальном) их состоянии. Да и сам вечно живой огонь был взят им за первоначало вещей и мироправящую силу, по-видимому, потому, что в этой наиболее активной из природных стихий он усмотрел наглядное воплощение борьбы, т. е. активного состояния. Наконец, у Гераклита в отличие от Анаксимандра мир (космос) не возник — он вечен.

Анаксимен — третий из известных нам милетских мыслителей — объяснял возникновение вещей противоположными состояниями первоначала (воздуха): сгущаясь, воздух образует ветер, облака, землю и камни, а разряжаясь, он становится

огнем. Аналогичную мысль мы находим у Гераклита, согласно которому физические противоположности представляют собой различные состояния одного и того же космического огня (отсюда и определение тождества противоположностей по формуле «одно и то же»).

Представление о сгущении и разрядении воздуха как о ритмическом «дыхании» космоса некоторым образом напоминает идею Гераклита о путях «вверх и вниз». Говоря о противоположностях, Анаксимен указывает на их единую основу; Гераклит же идет дальше и высказывает идею об их переходе друг в друга.

Таким образом, Гераклит был связан со своими милетскими предшественниками разработкой ряда общих тем: о первоначале вещей, о мироустройстве и миропорядке, о взаимоотношении противоположностей, о возникновении и исчезновении вещей и т. д. Вместе с тем космологические взгляды Гераклита существенно отличались от соответствующих воззрений милетцев. Если милетские мыслители были в первую очередь «физиологами» (естествоиспытателями, точнее, наблюдателями или созерцателями природы), то Гераклит являлся таковым в последнюю очередь.

Понимание Гераклитом космоса предполагает созерцаемый в пространстве упорядоченный строй вещей. Однако в отличие от космологии милетцев космос эфесца не сводится к пространственному (телесному, геометрическому) представлению о мире-космосе, не ограничивается «теориейным» восприятием мира как живого и организованного макротела. Гераклит стремится представить космос не только пространственно, но и во времени: «Этот космос... был, есть и будет вечно живым

огнем» (В 30) *. Создается впечатление, что древний мыслитель, характеризуя космос, смещает акцент с пространства на время. По словам К. Акселоса, «диалектическая мысль Гераклита охватывает пространство и время, отдавая преобладающее значение времени... Для Гераклита... мысль и время неразделимы; мыслить для него означает мыслить время» (65, 54—55; см. также 118, 116; 29, 150).

Как бы то ни было, в космосе Гераклита совмещается пространственное представление с временным, темпоральным и намечается переход от «пространственно-зрелищного» восприятия мира к «темпорально-мыслимому» его постижению. Гераклит считает признаком мудрости «внимать» логосу бытия и призывает согласиться, что «все едино» (В 50).

Судя по дошедшим до нас фрагментам, Гераклит ничего не говорит о милетских натурфилософах. Однако, имея в виду, что и молчание Гераклита выразительно и многозначительно, можно предположить, что они оказались в числе тех очень немногих лиц, коих он, так сказать, милует и не подвергает беспощадной критике.

Вот одно из язвительных замечаний в адрес своих предшественников и старших современников: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (В 40).

Казалось бы, Ксенофан (ок. 580—490) не заслужил столь нелестного отзыва, учитывая, что

* Впрочем, зачатки темпорального подхода к миру не чужды Анаксимандру. В едва ли не единственном дошедшем до нас его фрагменте говорится, в частности, что вещи получают возмездие друг от друга за несправедливость «согласно порядку времени» (ДК 12 В 1).

его объединяла с Гераклитом критика мифологии, оппозиция к Гомеру и Гесиоду, концепция единого бога (единого мира), идея об отличии человеческого разума от божественного и, наконец, критика жажды наживы, стремления к богатству и роскоши. В самом деле, подвергнув критике антропоморфизм, Ксенофан высказал глубокую идею о том, что каковы люди, таковы и созданные по их образцу и подобию боги; мифологические боги — продукт человеческой фантазии.

Наметившаяся у Ксенофана идея единства и вечности мира, хотя и выраженная в теологически-пантеистическом духе, несомненно, оказала влияние на Гераклита, сформулировавшего тезис о вечности и несотворимости космоса (В 30). Вместе с тем высказывание эфесца о том, что существует «одна-единственная мудрость» (В 32), перекликается с представлением Ксенофана о едином и разумном (мыслящем) боге. Однако если у Ксенофана неподвижный бог управляет всем силою ума (21 В 25), то у Гераклита «единая мудрость» управляет «всем через все» (22 В 41). Таким образом, у Ксенофана единое (единый бог) пребывает как бы вне мира вещей, в то время как у Гераклита единое (мудрое) и многообразие вещей составляют неразрывное единство противоположностей. По-видимому, эфесец подвергал Ксенофана резкой критике главным образом за непонимание последним единства (тождества) противоположностей.

Напротив, Пифагор (VI в.) учил о единстве (гармонии) противоположностей, рассматривая все вещи и весь космос как соотношение предела и беспредельного, ограниченного и безграничного. Более того, Пифагор и его школа создали даже таблицу десяти пар противоположностей (предел

и беспредельное, нечет и чет и т. д.), некоторые из которых (например, единое и многое, прямое и кривое) встречаются и у самого Гераклита. Однако это обстоятельство не оградило Пифагора от яростных (если не сказать — оскорбительных) нападков на него со стороны Гераклита. Напрашивается вопрос: чем Пифагор вызвал недовольство и даже гнев эфесца? Почему великий математик, с именем которого связывается знаменитая геометрическая теорема, стал объектом ядовитой иронии Гераклита?

Начнем с того, что в глазах Гераклита Пифагор был наиболее «многознающим» среди «многознающих», а потому и наиболее заслуживающим порицания. И не только порицания, но даже осуждения. Ведь это он, «Пифагор, сын Мнезарха, предался исследованию больше всех людей и, выбрав для себя эти сочинения, изготовил из них свою мудрость: многознание и обман» (В 129). Хотя фраза в последней части фрагмента (со слова «epoiēsato» — «изготовил» себе, «составил» себе — и далее) не признается подлинно гераклитовской, это не меняет полемической направленности отрывка.

Вполне вероятно, что Гераклит решительно расходился с Пифагором по вопросу о противоположностях и их единстве (кстати, упоминание Пифагора в одном ряду с Гесиодом в приведенном выше фрагменте В 40 подтверждает в какой-то мере наше предположение). Хотя Пифагор и его школа рассматривали мир и все вещи как единство (гармонию) противоположностей предела и беспредельного, единство, определяемое числами и числовыми отношениями, тем не менее у Пифагора и его последователей противоположности оставались неподвижными и не переходящими друг в друга.

Достаточно сказать, что Пифагор и представители его школы мыслили гармонию как соразмерную смесь противоположностей, т. е. как определенное соотношение предела и беспредельного, ограниченного и безграничного. На этом пути они стремились найти «среднее» число или вообще некое «среднее» состояние, на основе которого стало бы возможным преодоление борьбы противоположностей, установление стабильного отношения, неизменной гармонии (согласованности) между ними. Ясно, что пифагорейская гармония, понимаемая как сосуществование, слияние и примирение противоположностей в некоем «среднем» числе, представлялась Гераклиту принципиально ложной и совершенно неприемлемой.

Пифагор и его школа переносили свое понимание гармонии также и на общественную жизнь. Они верили в осуществимость абсолютной социальной гармонии, которая раз и навсегда положит конец гражданским междоусобицам и социальным конфликтам. С их точки зрения, на жизни общества существенно отражаются те или иные человеческие несовершенства, случайные факторы и непредвиденные обстоятельства. Умонастроение пифагорейцев не лишено поэзии, однако жизнь греческих полисов с их непрекращающимися межполисными раздорами и внутривластительской борьбой не давала надежд на реализацию их мечты. Гераклит же, чуждый религиозного умонастроения Пифагора и его приверженцев, рассматривал жизнь и сам мир как арену постоянной борьбы и лоно вечной нужды и неудовлетворенности (см. В 8, В 80, В 110).

Хотя Гераклит и ранние греческие философы еще не ставили логических проблем, тем не менее они столкнулись с проблемой соотношения едино-

го и многого, единичного и всеобщего, которая требовала соответствующего теоретического выражения в языке и мышлении. В отличие от предшествующих и последующих мыслителей (в первую очередь Парменида и Зенона) Гераклит со всей остротой почувствовал опасность противопоставления единого многому, а также противопоставления иных противоположностей, неправомерность отрыва их друг от друга. Отсюда и его полемические выпады против своих предшественников и современников, не уразумевших, по его мнению, «тождества» противоположностей. Отсюда и его стремление совместить в словах и предложениях то, что в обычном языке несовместимо: «Одно и то же живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое» (В 88; см. также В 15, В 60).

Следуя духу высказываний Гераклита, мы могли бы сказать, что противоречия в мышлении не только допустимы, но, более того, они необходимы. Однако это утверждение есть парадокс. Не удивительно, что создатель логики Аристотель считал эфесца алогистом, а некоторые современные ученые видят в нем «мистика» и в этом смысле не совсем греческого философа. В действительности же парадоксальный характер высказываний Гераклита, его «темнота» и «алогизм» органически связаны с его попыткой выразить в языке и мышлении открытую им тайну жизни и бытия — единство противоположностей и диалектическую (противоречивую) природу всего сущего.

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ: «МЕТАФИЗИКА» И ДИАЛЕКТИКА

1. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТИЛЯ

Гераклит знаменит стилем — способом выражения своих идей*. Одной из особенностей этого стиля является отсутствие четких определений, строгих понятий и однозначных высказываний; Гераклит оперирует образами-понятиями (смыслообразами), художественными сравнениями, метафорами и символами; нередко его мысли выражены в форме парадоксов, афоризмов и загадочных изречений, а суждения, которые он подчас высказывает («путь вверх и вниз — один и тот же», «день и ночь — одно и то же»), представляются вызовом здравому смыслу и логике. Сократ, искавший ясных и точных определений, был озадачен замысловатыми высказываниями эфесского мудреца (ДК 22 А 4), а в период поздней античности Гераклит был прозван Темным.

На стиль Гераклита, в частности на неправомерное сочетание противоречивых понятий, обратил

* Более подробно о стиле Гераклита см.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, с. 175—203; Iōanidē E. Herakleitos. Glōssa kai skepsē. Athēna, 1962; Hölscher Uvo. Paradox, Simile and Gnostic Utterance in Heraclitus. — The Pre-Socratics. N. Y. 1974, p. 229—238.

внимание и Аристотель. По мнению Стагирита, неясность стиля Гераклита явилась результатом небрежности словосочетания, неразработанности языка (и логики мышления) вообще (ДК А 4)*. Гегель (см. 13, 248) объяснял «темноту» Гераклита особой глубиной его мысли, а некоторые из современных исследователей (М. Маркович) полагают, что наблюдаемое в некоторых текстах эфесца использование поэтических (метрических) форм и парадоксов было следствием как беспокойно-мятежной природы Гераклита, так и парадоксального характера открытого им всеобщего закона единства противоположностей, проявляющегося в каждой вещи.

Бесспорно, в стиле Гераклита нашло отражение содержание его учения, а также особенности его личности. И если эфесец по-своему бросал вызов здравому смыслу и формальной логике, то это объясняется не только языковой небрежностью и неумением логически правильно связывать понятия, но и тем, что древний мыслитель не испытывал большой потребности в соблюдении грамматических и логических правил. Мы хотим сказать, что Гераклит стремился не столько к правильному, сколько к истинному мышлению; был озабочен не столько логически верным построением суждений, сколько содержательным знанием о мире и окружающих явлениях. Сам того не подозревая, Гераклит столкнулся с известным несоответствием между логическим мышлением, требующим непротиворечивости, и противоречивым бытием.

* Ср. также объяснение Аристотелем (Афинская политика, гл. 9, 2) возникновения споров в толковании законов Солона как следствия неумения формулировать законы «просто и ясно».

В отличие от Аристотеля, упрекавшего Гераклита в нелогичности, последний был не отвлеченным мыслителем, не философом-«метафизиком», оперирующим однозначными категориями и рассуждающим о мире и жизни с помощью абстракций, а философом-мудрецом, который, так сказать, сопереживал бытие (со-бытийствовал), стоял ближе к бытию, к живой реальности, и мыслил всеобщее (первоначало вещей, единое, логос, закон, сущность) в неразрывном единстве с многообразием единичных вещей. Поэтому Гераклит (как, впрочем, и все ранние греческие философы) пытался представить всеобщее не в форме отвлеченной всеобщности, т. е. не в понятиях и категориях, но через чувственно воспринимаемые предметы и явления, через наглядные процессы и обстоятельства. Отсюда и мышление о действительности посредством образов-понятий, художественных сравнений, философем и афоризмов. Последнее объясняет и то, что мудрец типа Гераклита в отличие от «метафизика» не доказывает, а «показывает» (демонстрирует) свои идеи и положения на живых примерах, возвещает их в форме кратких изречений и выразительных антитез, в духе загадочных оракулов, народных пословиц и поговорок.

Обращает на себя внимание также жречески-торжественный, пророчески-вдохновенный и непререкаемый тон высказываний эфесца. Провозглашая не без некоторой суровости: «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все рождается через борьбу и по необходимости» (В 80), Гераклит, пожалуй, не меньше (если не больше) повелевает и даже угрожает, чем объясняет и наставляет. И потому эфесца менее всего можно назвать просветителем в обычном смысле слова, как и наставником «большинст-

ва»: он не обучает и не поучает, но внушает и призывает к пониманию открытого им «логоса» жизни и бытия. И пафос его мысли коренится в убеждении, что его устами говорит вселенская мудрость, мировой логос; в уверенности, что им открыта извечная истина — единство борющихся противоположностей, постоянно напряженный ритм бытия, единый порядок всего сущего. Намекая на то, что в его словах как бы слышен голос логоса, Гераклит заявляет: «Не мне, но логосу внемля, мудро согласиться [с изречением], что все едино» (В 50). Он указывает на суровый и вещей стиль мифологической Сивиллы (В 92) и упоминает о владыке, прорицалище которого в Дельфах «не говорит и не скрывает, но знаками показывает» (В 93).

По-видимому, стиль мифологической Сивиллы и дельфийской Пифии импонировал Гераклиту. Отсюда понятно его стремление использовать различные словосочетания, художественные образы и риторические фигуры для того, чтобы выразить, намекнуть или, точнее, «знаками показать» разгаданную им тайну жизни и бытия — правду всеобщей борьбы и всегда «возвращающейся» к себе мировой гармонии. Не случайно для эфесца все вещи и сама действительность, будучи противоречивыми (и, следовательно, парадоксальными), являют собой тайну и загадку; но тайна эта очевидна, а загадка заключает в себе отгадку. По мысли Гераклита, за явной стороной вещей скрывается их неявная сторона, за внешним — внутреннее, за единичным — общее, причем явное (видимое, слышимое) служит «знаком» или символом скрытого и «указывает» на него. Так, солнце, наиболее заметное из видимых вещей, указывает на что-то «незаходящее», т. е. на невидимый огонь

(В 16), и в особенности на то, чем являются мир и все вещи в своей основе, а именно «вечно живым огнем» (В 30).

Хотя явное «намекает» на неявное (скрытое), тем не менее между ними, по мнению эфесца, нет однозначного отношения и об истинной природе вещей нельзя судить по их внешнему проявлению. «Природа любит таиться» (В 123), а людям не хватает умения разгадать загадки вещей, открыть за внешним расхождением внутреннее согласие, за борьбой противоположностей их единство и гармонию, как это наблюдается на примере «лука или лиры» (В 51). Неудивительно, что «большинство людей не понимают того, с чем сталкиваются, да и научившись, они не понимают, хотя им кажется, что понимают» (В 17). Причем это касается не только видимых вещей, но и слышимых слов, т. е. языка. Неспособные понять услышанное глухим подобны (В 34).

Для Гераклита язык — это феномен, в котором скрывается глубочайшая «тайна» всех вещей, их логос, их истинная сущность и смысл. Вместе с тем в языке заключается и отгадка многих загадок мира. Отсюда пристальное внимание эфесца к языку, его пристрастие к фонетической интонации слов, любовь к игре слов, к замысловатым оборотам речи, к ритмичному построению фраз и предложений. Гераклит стремится найти в отдельных предметах и их названиях «знаки», указывающие на единство взаимоисключающих противоположностей. Так, в слове «bios» он находит тождество (единство) противоположных его значений, говоря, что «луку имя — жизнь, а дело его — смерть» (В 48): с ударением в первом слогe bios означает жизнь, а с ударением во втором слогe bios означает лук, орудие смерти. Иначе гово-

ря, в значении слова «жизнь» заключено его противозначение — «смерть» и наоборот. Эфесский мыслитель находит единый корень и для выражения других противоположных понятий, таких, как *погоі* (смертные) и *поіга* (доля, удел, награда) во фрагменте В 25, а также *dokeonta* (мнения) и *dokimōtatos* (самый испытанный мудрец) во фрагменте В 28 и т. д. Язык Гераклита, объединяя смысл каждого слова с его контрсмыслом и выделяя амбивалентность каждого выражения, является прежде всего орудием раскрытия глубокой истины и далек от того, чтобы быть просто риторическим приемом (см. 65, 70). Дело в том, что Гераклит ищет (и усматривает) за различием — сходство, за прерывным и отдельным — непрерывное и общее, за динамическим и подвижным — стабильное и покоящееся, за борьбой — гармонию.

Свои основные идеи Гераклит демонстрирует и подтверждает не только на отдельных словах и их сопоставлениях, но и на многочисленных сравнениях и противопоставлениях. Это и понятно, так как для него сравнение и антитеза — орудие познания и объяснения скрытого положения вещей, средство доказательства выдвигаемых идей. «На огонь обменивается все, и огонь — на все, подобно тому как (*hokōsper*) золото — на товары и товары — на золото» (В 90); «Народ должен сражаться за закон, как (*hokōsper*) за свои стены» (В 44). Во фрагменте В 114 отмечается, что те, кто стремится говорить и действовать разумно, должны опираться на всеобщее, как (*hokōsper*) город-государство на закон. Кстати, этот фрагмент также построен на игре слов: *хуп по̄* — *хуп̄* (с разумом — общим), *polis* — *poly* (полис — много). Упомянутый выше фрагмент В 51 также имеет характер сравнения-доказательства, в кото-

ром в качестве предмета сравнения берутся лук и лира.

Образные сравнения Гераклита, его художественные образы впечатляют (и убеждают) своей живостью и непосредственностью: находя обоснование в собственной (художественно-выразительной) сфере, они говорят сами за себя и не нуждаются в силлогизмах, дополнениях и пояснениях. Поэтому эфесец нередко обходится без сравнительного союза «как». Например, стремясь выразить тождество (единство) противоположностей, он прибегает к знаменитому образу реки.

До недавнего времени гераклитовский образ реки трактовался лишь как метафорическое выражение всеобщего течения и изменения вещей, т. е. как литературный прием. Но за последние десятилетия это традиционное представление все более подвергается пересмотру, и выдвигается идея, согласно которой образ реки у Гераклита не сводится просто к метафоре и символу: он имеет некоторый конкретный смысл, играет роль примера и выражает парадоксальную и противоречивую природу всех вещей, да и самого космоса. Неудивительно поэтому, что образ реки в глубоко диалектическом учении Гераклита несет столь значительную смысловую нагрузку. Река представляет собой нечто такое, что одновременно равно и не равно себе. На конкретном примере реки, точнее, с помощью образа реки философ показывает (и в этом смысле доказывает) единство противоположностей (постоянства и изменчивости), причем это единство мыслится им не во временной последовательности, т. е. не в процессе чередования, а в одновременном сосуществовании.

Для демонстрации противоречивого, парадоксального характера вещей и самой жизни Герак-

лит использует и другие наглядные образы: «Путь вверх и вниз — один и тот же» (В 59); «Одно и то же живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо первые, изменившись, есть те, и те, изменившись, есть эти» (В 88). Тождество противоположностей добра и зла Гераклит показывает на примере лечения больных: врачи, оперируя больного или прижигая ему рану, причиняют ему то же, что и болезни, т. е. боль, но вместе с тем они творят добро, ибо лечат больного (см. В 58). Морская вода, по словам эфесца, одновременно и «чистейшая и грязнейшая» (В 61).

Неся в себе смысловую нагрузку, гераклитовские образы (реки, лука, дороги, войны и т. п.) становятся, так сказать, отвлеченно-конкретными понятиями, точнее, образами-понятиями (смысло-образами) «реки» вообще, «лука» вообще и т. д. «На входящих в те же самые реки текут все новые и новые воды» (В 12). Слово «входящие» охватывает всех людей и каждого в отдельности, как и «те же самые реки» означает и «эти реки», и всякую из них в отдельности. «Отвлеченно-конкретное» понятие (образ-понятие) конкретизирует или «индивидуализирует» всеобщее и вместе с тем возводит единичное в степень всеобщего, с тем чтобы представить единичное и всеобщее, единое и многое и вообще все противоположности в неразрывном единстве: ведь «из всего — единое и из единого — все» (В 10). Нетрудно заметить, что Гераклит различает, но не отрывает и не противопоставляет всеобщее и единичное, сущность («метафизическое») и явление (физическое), рациональное и чувственное, отвлеченное понятие и наглядный образ.

Наконец, дошедшие до нас фрагменты Гераклига отличаются определенным симметрическим рас-

положением слов и фраз, придающим тексту известную поэтическую ритмичность и музыкально-интонационную стройность. Один из его фрагментов (В 30) можно записать в таком, например, виде:

Этот космос,
 [один и тот же для всего сущего]*,
 не создал никто из богов, никто из людей,
 но всегда он был, есть и будет:
 вечно живым огнем,
 мерно воспламеняющимся и мерно угасающим.

Приведенный фрагмент, проникнутый торжественностью тона, примечателен еще и тем, что ритмичность фрагмента призвана выразить, дать почувствовать, сопережить постоянный пульс вечно живого огня, его ритмическое (равномерное) воспламенение и угасание.

Некоторые фрагменты эфесца исполнены суровой патетики и звучат грозно-торжественно:

Война —
 отец всего, царь всего;
 одних она выявила богами, других — людьми,
 одних она сделала рабами, других — свободными.
 (В 53)

Во фрагменте В 80 также чувствуется непрекаемость тона:

Следует знать,
 что война — всеобща,
 что справедливость — борьба,
 что все возникает через борьбу
 и по необходимости.

* Слова, взятые в квадратные скобки, по-видимому, являются поздними вставками, ибо при включении их в текст фрагмента создается впечатление, что, может быть, космос, или мировой порядок, не один и тот же (не одинаковый) для всего сущего и, стало быть, не охватывающий все существующее.

Ритмика и интонация этих отрывков ориентированы на интеллектуальное и одновременно на эмоциональное восприятие человеком всеобщего и неотвратимого логоса жизни и бытия, согласно которому правда-справедливость (*dikē*) есть борьба (*eris*) и смысл жизни и бытия заключается в борьбе («войне»).

Таким образом, Гераклит — мыслитель, обладающий особым, поэтически-художественным складом ума, который во имя открытой им истины нередко нарушает законы формальной логики, жертвует ясностью и четкостью, ибо известно, что всякий художественный образ многосмыслен, многозначен и метафоричен. Что же касается сугубо научного мышления, то метафоричность многосмысленных образов ему противопоказана.

Согласно М. Марковичу (102, 10, 271), «в разрозненных кратких гномах Гераклита не следует искать единой, свободной от противоречий философской системы. Одним из основных недостатков современных толкований Гераклита является то, что ему приписывают слишком большую логическую последовательность. Примером может служить слово «логос»».

2. ОТВЛЕЧЕННЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

Относительно вопроса об отвлеченных построениях у Гераклита среди исследователей наметились две тенденции: 1) модернизация Гераклита, приписывающая ему отвлеченные категории; 2) архаизация Гераклита, отрицающая за ним какие бы то ни было абстрактные построения. Тенденция к модернизации эфесца заметна уже у Платона (см. Теэтет 160d), по словам которого Гераклит учит, что «все движется». Аристотель

(Метафизика I 6; XVIII 1078 b 4), говоря, что, по учению Гераклита, все «существующее находится в движении», также приписал ему отвлеченную терминологию. Вслед за Платоном и Аристотелем вся античность приписала Гераклиту идею о всеобщем движении и изменении, на основании чего легко сделать вывод, что Гераклит пользовался терминами «движение» или «становление». К такому выводу в свое время пришел Гегель: «Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению как второй мысли... У Гераклита, таким образом, мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме... нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику»» (12, 246).

Некоторые современные исследователи (Б. Снелль, А. Ф. Лосев), напротив, утверждают, что за гераклитовскими образами не скрываются никакие отвлеченно-философские построения. Они вольно или невольно архаизируют Гераклита и отказывают ему в каком-либо существенном вкладе в области философии. Таким образом, ставится под сомнение само право Гераклита называться философом. Так, у А. Ф. Лосева мы читаем: «Первое, что бросается в глаза при вчитывании в собственные суждения Гераклита, это полное отсутствие отвлеченной терминологии... Если философию понимать как оперирование отвлеченными терминами и понятиями, то Гераклит совсем не философ» (34, 352). Впрочем, А. Ф. Лосев вынужден оговориться, что в логосе Гераклита имеется некоторый оттенок отвлеченности: «...логос Гераклита в одинаковой степени есть и отвлеченность и жизнь, божественное существо и мировое

целое; мировой закон и мировое тело, т. е. огонь; идеальная форма и физическая стихия; вселенский разум и субъективно-человеческий критерий истины» (см. там же, 367). Однако, ссылаясь на то, что у Гераклита нет ответа на вопросы о том, как совмещаются «божество и мир, смысл и бытие, сознание и материя, разум и неразумное, объективное и субъективное», А. Ф. Лосев заключает: «Таких вопросов нет для человека на стадии мифологии» (там же), т. е. Гераклит вновь снижается до уровня мифологии. Но коль скоро Гераклит все-таки философ, то, продолжает автор «Истории античной эстетики», «Гераклит... от мифологии отличается только антиантропоморфизмом, и, за исключением буквального очеловечивания бытия, ему свойственны все наивные синтезы мифологии» (там же, 367—368). Иначе говоря, Гераклита скорее следует относить к дофилософскому, чем к философскому, периоду развития греческой мысли. Поэтому «образы Гераклита не условны, а безусловны» (там же, 352), т. е. таковы же, как и образы мифологии.

Казалось бы, не вызывает никаких сомнений, что, по мнению А. Ф. Лосева, Гераклит — мифолог, а не философ. Однако на следующей странице читаем: «И, однако, если бы мы сочли Гераклита просто мифологом, нам пришлось бы не только отказаться от всего, что говорилось выше о критическом отношении досократиков к мифологии, но и калечить почти каждый фрагмент Гераклита» (там же, 358). В самом деле, если признать, что образы Гераклита ничем не отличаются от мифологических образов и что у него решительно отсутствуют какие бы то ни было философские понятия, то по необходимости придется не только «калечить» каждый фрагмент древнего

философа, но и игнорировать его прямые заявления и выпады (В 40, В 42, В 56, В 57, В 104) против виднейших поэтов и мифологов. Кроме того, нам придется отказаться от мысли, что у Гераклита наметилась «абстрактная тенденция... выделить из бытия то, что является в нем общим» (там же), т. е. огонь как основу всех вещей. Итак, каков же в конце концов стиль мышления Гераклита — мифологический, поэтический или философский? С заключением А. Ф. Лосева о том, что стиль Гераклита «не просто мифология, а абстрактно-всеобще обработанная мифология» (там же), т. е. мифология, освобожденная от антропоморфизма, неантропоморфная мифология, трудно согласиться.

Несмотря на элементы мифо-поэтического мышления, у Гераклита, безусловно, имеются отвлеченные термины (такие, как «логос», «единое», «борьба» и т. п.) и общетеоретические формулировки (см. В 1, В 2, В 30, В 53, В 80 и др.), хотя они, как отмечалось выше, выражены через конкретные образы и живые сравнения. Даже «логос» — наиболее отвлеченный термин у Гераклита — не есть чистая абстракция, и он сопрягается с огнем, т. е. с конкретно-чувственным, материально-вещественным началом (см. В 64, В 41). Однако полагать, что в логосе Гераклита нет ничего отвлеченного, что он лишен какого бы то ни было философского содержания, не говоря уже об образе вечно текущей реки, равносильно отрицанию самого термина «логос». С таким же успехом можно отрицать наличие философского смысла и во всех остальных гераклитовских образах-понятиях.

Никто из мыслителей до и после Гераклита (даже сам Платон) не сумел, как он, столь четко

выразить в органическом единстве впечатляющую силу живого образа и смысловую нагрузку отвлеченного понятия. Поэтому гераклитовский стиль мышления можно определить как философско-поэтический, а его самого как философа и поэта. И если «теория» у греческих философов, ранних в особенности, означала умозрение, умственное обозрение, видение и созерцание и предполагала не только мышление о мире, но и созерцание его вида, то Гераклит был наиболее «теорийным» мыслителем.

Творчество Гераклита, сочетавшее противоположности конкретного образа и отвлеченного понятия, позволяло ему «улавливать» диалектику отдельного и всеобщего, видеть за единичным общее (всеобщее) и за общим или всеобщим единичное, т. е. непосредственно (без цепи логических рассуждений) постигать то, что скрыто за внешними явлениями. В такого рода непосредственно-интуитивном «схватывании», постижении общего в единичном (например, в способности за образом вечно текущей реки или даже за «войной» видеть всеобщее состояние мира), как и, наоборот, в рассмотрении единичного в плане общего (всеобщего), не следует усматривать нечто мистическое, таинственное и непостижимое. Оно — продукт осмысленного созерцания и художественно-эстетического видения, т. е. результат такого творческого состояния, когда образ и его смысл, чувственно-воспринимаемые внешние признаки и сверхчувственное внутреннее содержание даются вместе, точнее, раскрываются сразу, полностью и целиком.

Гераклитовские высказывания отличаются краткостью, смысловой плотностью и художественной выразительностью. Они впечатляют не только тем,

что в них сообщается, но и тем, как это сообщается. При этом внешняя (нередко загадочная) форма высказывания оказывается неотделимой от того, что высказывается. Гераклитовские высказывания, приобретая характер изречений, которые за внешним внезапно раскрывают внутреннее, проникают в наше сознание, закрепляются в нем и легко запоминаются. «Многознание уму не научает» — таково язвительное замечание Гераклита в адрес Пифагора, Ксенофана и других. И наше внимание оказалось прикованным не только к содержанию, но и к форме высказывания (эрудиция и внешняя образованность метко и емко противопоставляются умению творчески мыслить). Бросается в глаза, что то же самое высказывание Гераклита в пересказе Демокрита: «Много многознаек не имеет разума. Надо стремиться к многомыслию, а не к многознанию» (пер. С. Я. Лурье) — потеряло свою впечатляющую силу; форма изложения (форма знания) представляла оторванной от материи (содержания) знания. У Гераклита же форма знания, выражая «материю» знания, неразлична к ней. По словам Хельшера, «афоризм словесного выражения является для Гераклита необходимой формой» (87, 238).

Гераклит находился в начале сознательной работы над словом и понятием (*Иоанниди*) (см. 89, 32). Стремясь выразить диалектику абстрактно-всеобщего и конкретно-чувственного, противоречивое единство всеобщего логоса и многообразия вещей в образах-понятиях, эфесец переходил, точнее, совершал скачок от единичного предмета или явления к общему логосу, к общей истине, минуя особенное, вопрос о котором, надо полагать, его не занимал. Это и понятно, ибо форма знания

(изречение, афоризм, парадокс и т. п.) у Гераклита, как было отмечено, неразрывно связана с содержанием (материей) знания. Прогресс же на пути развития понятийного мышления как раз и состоял в освобождении структуры знания от материи знания, в открытии формы и законов мышления, в частности в построении силлогизма, в формулировке умозаключения*. Как и всякий прогресс, он был противоречивым: формализация знания была достигнута за счет утраты единичного, индивидуального, конкретного. Весьма симптоматично, что М. Хайдеггер, увидев в формализации знания один из главных источников кризиса современной западной цивилизации, призвал вернуться к досократикам, стилю мышления которых было присуще единство человека и бытия, существования и сущности.

Итак, отвлеченные построения Гераклита выражены не в чистых понятиях (процесс формализации знаний завершился у Аристотеля и с того времени закрепился за европейской традицией), а в образах-понятиях, в смыслообразах. Центральным и наиболее отвлеченным термином в учении Гераклита является его логос.

3. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ЛОГОСЕ

Возможно, идея логоса составляет центральную часть учения Гераклита и играет ведущую роль в его воззрениях. Но вся беда в том, что термин

* Вопрос о переходе от афоризма к силлогизму на примере Гераклита и Аристотеля освещен в интересной работе Г. Д. Гачева «Содержательность художественных форм» (М., 1968, с. 176—183).

«логос», впервые использованный Гераклитом в качестве одного из философских понятий и ставший столь популярным в античной и средневековой философии, остается одним из самых неясных и «темных» его терминов. О логосе Гераклита имеется обширная литература, но здесь нет ни возможности, ни необходимости останавливаться на ней. Отметим лишь, что в греческом языке (как в древнем, так и в современном) слово «логос» имеет в зависимости от контекста около пятидесяти значений и не всегда переводимо на другие языки. Древним же грекам с их диалогической культурой была свойственна высокая степень сознания единства языка и мышления: мышление (мысль) представлялось им молчаливым разговором (словом), а разговор (слово) громким мышлением (мыслью). Неудивительно, что они обозначали «слово» и выражаемое словом содержание, т. е. «мысль» и «смысл», одним и тем же термином «логос».

Смысл термина «логос» менялся в зависимости от контекста у Гераклита. Так, во фрагменте В 1 «логос» у него означает и нечто объективно существующее, согласно которому «все совершается», и субъективное «слово», «мысль» или теоретическое «высказывание» самого Гераклита, адекватное объективному «логосу». Во фрагменте же В 50, напротив, отличая свой логос-слово от объективного логоса, он говорит о логосе как о единстве всего: «Не мне, но логосу внемля, мудро согласиться, что все едино»*. В некоторых других слу-

* В этом фрагменте наблюдается игра слов, которая строится на этимологическом родстве и фонетическом сходстве слова «логос» со словом «согласие»: *logon* (род. пад. от *logos*) и *homologeîn* (неопределенная форма глагола *homologeō* — я соглашаюсь, даю согласие).

чаях логос — это «всеобщее» (всеобщая истина или всеобщий порядок), которому необходимо «следовать» (В 2), а также «божественный закон, на который необходимо опираться» (В 114). Складывается впечатление, что у эфесца слова «война» или «борьба», «гармония» (связь, единство), «мера» и т. п. являются синонимами слова «логос» или же используются в аналогичном смысле. «Логос» употреблен Гераклитом также в смысле «слова» (В 87), «славы» (В 39), «учения» (В 108). Во фрагментах В 45 и В 115 говорится о «логосе» души.

Многозначность термина «логос», понимание которого во фрагментах Гераклита усложнено разнообразием и неопределенностью (порой даже двусмысленностью) вкладываемого в него содержания, поневоле заставляет рассматривать этот термин в контексте его основных идей.

Целесообразно начать с идеи о всеобщем течении и изменении, которая, по сложившейся еще со времен Платона и Аристотеля традиции, считается, за некоторыми исключениями, главной или во всяком случае одной из главных в мировоззрении Гераклита Эфесского. Учитывая, однако, что за последние десятилетия это укоренившееся представление подвергается решительному пересмотру, необходимо предварительно выяснить степень достоверности платоновско-аристотелевской традиции.

О движении и изменении, как известно, говорили почти все античные авторы до и после Гераклита. И не только философы. Да и крылатое выражение «все течет» (*panta rhei*), ставшее столь популярным еще в древности, не принадлежит Гераклиту: оно образовано из высказываний Платона в «Кратиле» (402 а, 440 с—d) и «Теэтете»

(160 d, 179 d — 181 d) о Гераклите и его последователях. Следует иметь в виду также и то, что Платон в своих произведениях не ставил задачей точное воспроизведение воззрений эфесского мыслителя. Он был занят обоснованием своего учения о вечных и неизменных идеях и вел борьбу против релятивистских выводов, которые были сделаны гераклитовцами. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что Платон сместил акценты в художественном образе гераклитовской реки, вольно или невольно сведя учение Гераклита к всеобщему течению и изменению, на основе которого, по Платону, невозможны никакое достоверное знание, никакая наука.

Основатель логики Аристотель (Метафизика IV 3, 1005 в 25; IV 5, 1010 а 13) имел свои мотивы для того, чтобы в этом вопросе следовать за Платоном и толковать учение Гераклита в духе того же алогичного «все течет» (*panta chōgei*). Во времена же более поздней античности, когда были разработаны диалектика понятий и искусство эристики, гераклитовский образ (смыслообраз) реки стал на редкость подходящей моделью для постановки и обсуждения философских проблем в духе скептицизма, а также для упражнений в диалектике как искусстве защиты или опровержения какого-либо тезиса. Так идея всеобщего течения и изменения была чрезмерно преувеличена, непомерно раздута, в результате чего еще в древности Гераклит был истолкован как алогист, мистик и релятивист. Здесь же следует оговориться, что мы не можем категорически утверждать, что Платон ложно истолковал учение Гераклита и приписал ему выражение «все течет подобно реке» (*oion hreymata kinestai panton*) (Theaetetus, 160 d).

4. СМЫСЛООБРАЗ РЕКИ

Обратимся к фрагментам Гераклита о реке. В одном из них говорится: «На входящих в ту же самую реку текут все другие и другие [т. е. все новые и новые] воды» (В 12). В другом фрагменте, переданном Плутархом, мы читаем: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды»... «рассеивается и вновь собирается, прибывает и убывает, приближается и удаляется» (В 91). Наконец, во фрагменте В 49а сказано: «В одну и ту же реку (мы) входим и не входим, существуем и не существуем» (букв.: «Мы есть и не есть»). Если даже вслед за некоторыми исследователями (Керком, Марковичем, Руссосом) исключить фрагмент 49а из числа подлинных фрагментов Гераклита и считать первую часть В 91 («в одну и ту же реку нельзя войти дважды») парафразой В 12, то это не меняет сути дела, а именно того, что образ (смыслообраз) вечно текущей реки у эфесца символизирует вечно изменяющийся мир, вечно обновляющееся бытие. Более того, никто из мыслителей, живших до и после Гераклита, не выразил идею всеобщего движения и изменения столь впечатляюще и рельефно, как это сделал Гераклит.

На примере запоминающегося образа реки Гераклит показал, что природа вещей подвижна, а сущность бытия активна. Мир — процесс, поток вещей. Сама жизнь — движение и активность. По словам позднего античного доксографа Аэция, Гераклит рассматривал покой и неподвижность как «свойство мертвых» (А 6): «Гераклит устранял из вселенной покой и неподвижность... Он приписывал движение всем вещам: вечное вечным и временное тленным» (А 6). Иначе говоря, все, что движется, то живет; все, что живет, то

двигается. Все «бессмертное» движется вечно, все «смертное» — временно. «Смертную природу» невозможно застигнуть дважды в одном и том же состоянии, как и человеческую жизнь. Ибо то, что было, прошло; то, что будет, приближается; становясь настоящим, удаляется. Все течет, все изменяется; все проходит, исчезает безвозвратно — «умирает»; все происходящее в мире и самой человеческой жизни неповторимо. Жизнь и смерть, рождение и гибель, и вообще противоположности возникновения и исчезновения связаны между собой, обуславливают и предполагают друг друга. Поэтому «одно и то же живое и мертвое...» (В 88). Смерть не чужда жизни, она не привносится в жизнь откуда-то извне. Она является неотъемлемой стороной жизни. А потому в единый поток жизни и бытия мы «входим и не входим, существуем и не существуем».

И в самом деле: то, что возникает, в то же время погибает; то, что существует, в то же время не существует. Процесс возникновения и исчезновения, соединения и рассеивания, пребывания и убывания связан со временем и напоминает время — настоящее время, которое представляет собой как бы неуловимую границу между прошлым и будущим. Будущее, приближаясь, становится настоящим; становление настоящего есть в то же время его удаление в прошлое. Всякие «теперь» есть в то же время и «не теперь».

Стобей сохранил поэтический отрывок Скифина из Теоса, подражавшего Гераклиту: «Из всех (вещей) время есть самое последнее и самое первое; оно все имеет в себе самом и оно одно существует и не существует. Всегда из сущего оно уходит и приходит по противоположной себе дороге. Ибо завтра для нас на деле (будет) вчера, вчера же

(было) завтра» (С 3, 2). Но это у поэта Скифина. Что же касается самого Гераклита, то надо полагать, что он догадывался о значении времени во всеобщем движении и изменении; развивая динамическую концепцию времени, он рассматривал его по аналогии с образом реки, непрерывно текущей из прошлого через настоящее и будущее. Продолжая аналогию с рекой, можно заключить, что, по мысли эфесца, действительность представляет собой единство вечного миропорядка («этот космос... был, есть и будет вечно живым огнем...») и преходящих вещей, единство вечного и временного. Таким образом, у Гераклита намечаются зачатки идеи о единстве противоположностей времени и вечности. Во всяком случае термин «αἰεί» (вечно) во фрагменте В 1 не означает вневременной реальности.

Думается, что впервые у Гераклита в более или менее сознательной форме намечаются и такого рода вопросы: что представляет собой вековечный поток времени, смена вещей и поколений? Имеется ли во всеобщем потоке какой-либо порядок и разумный смысл, т. е. логос, или же это — игра природных стихий, в которой нет никакого логоса и никакой цели? Не драматична ли участь людей, стремящихся жить, а тем самым умереть, или, лучше сказать, успокоиться и оставлять детей, рожденных для смерти (см. В 20)? Судя по сохранившимся фрагментам Гераклита, у нас нет основания делать вывод о его отрицательном эмоциональном отношении к потоку времени и смене вещей, т. е. считать, что смыслообраз (философема) реки вызвал в нем грусть и пессимистическое настроение. Но в последующие времена (по всей вероятности, в период поздней античности) эфесец был назван «плачущим» философом, т. е.

пессимистом, на том, вероятно, основании, что преходящий характер всего сущего («все течет») должен обязательно навевать грусть и печаль.

Наиболее характерные отрывки, в которых выражается отношение Гераклита к миру и жизни, отличаются торжественностью и суровой патетикой: «Этот космос, один и тот же для всего сущего, не создал никто из богов и никто из людей...» (В 30); «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба...» (В 80); «Война — отец всего, царь всего...» (В 53). По нашему мнению, в мировоззрении Гераклита, сочетающем роковой и трагический элемент с мужественным подходом к действительности, преобладают положительные представления о жизни и мире (см. В 102, В 124) *.

* Безотносительно к Гераклиту идея всеобщего изменения и становления вовсе не обязательно предполагает пессимизм: если все вовлечено во всеобщий поток и все обновляется, то это значит, что все устремлено вперед и жизнь зовет вперед. Иначе говоря, идея вечного потока и обновления, выражая активность и динамику бытия, может порождать оптимистическое восприятие жизни и активное отношение к действительности.

Согласно Рейхенбаху, «с действительной структурой времени совместимы различные эмоциональные реакции, поэтому всегда существовало положительное отношение к временному потоку, утвердительный эмоциональный ответ на изменение и становление, для которого будущее является неисчерпаемым источником нового опыта и вызовом нашим способностям использовать наилучшие из возникающих возможностей. Историческим символом положительного эмоционального отношения к течению времени является философия Гераклита, современника и противника Парменида... Утверждение (Гераклита.— Ф. К.) «Солнце новое каждый день» означает следующее: хорошо, что каждый день порождает нечто новое. Нам не нужно цепляться за прошлое, ибо мы прекрасно можем жить в мире постоянных изменений» (52, 18—19).

Напрашивается вопрос: в чем был не прав Платон, усмотревший суть гераклитовской философии во всеобщем изменении («все течет подобно реке»), и каким образом «все течет» влечет за собой алогизм, мистицизм и релятивизм? Если вслед за Платоном и Аристотелем акцентировать внимание лишь на одной из сторон гераклитовского образа реки, а именно на всеобщей изменчивости и текучести, и опустить противоположную сторону этого образа, связанную с постоянством и неизменностью, приписав по сложившейся традиции Гераклиту учение об абсолютной изменчивости, то вывод об иррационализме, агностицизме и релятивизме Гераклита оказывается неизбежным. В самом деле, коль скоро всеобщее изменение исключает какое бы то ни было постоянство и определенность, то об изменении какого предмета или вещи может идти речь? Именно на это обстоятельство обратил внимание Платон, полемизировавший со сторонниками Гераклита и односторонне истолковавший Гераклита (см. Кратил 440 b). Таким образом, предпосылкой сдержанного (гносеологического и этического) оптимизма эфесца является признание им единства изменчивости и постоянства, движения и покоя, а не одностороннее утверждение о всеобщем изменении.

Образ гераклитовской реки, символизирующий мир, космос, выражает оба противоположных аспекта бытия: как всеобщее течение вещей, так и всеобщий относительный их покой. Река, конечно, все время течет, но это вовсе не значит, что в ней нет ничего стабильного, постоянного, неизменного, за исключением самого течения и изменения (мы уже не говорим о том, что из гераклитовского образа реки не следует, что все на свете меняется подобно реке, например скалы и горы). Если бы

именно так рассуждал Гераклит, то, следуя принятой логике, он должен был бы подобно Кратилу, превратно понявшему его, сказать, что вообще не может быть «одной и той же реки»; и если даже таковая есть, то все равно в нее «нельзя войти и однажды». Между тем у эфесца речь идет об одной и той же реке, в которую невозможно войти «дважды». Как передает Аристотель, Кратил в полном соответствии со своим учением об абсолютном изменении предпочитал вообще не высказываться, когда его о чем-либо спрашивали, и только двигать пальцем, давая этим понять, что то, о чем его спросили, уже не то (см. Мет. IV 5, 1010 а 14). Своим молчанием Кратил как бы говорил: «Изреченное есть ложь».

У Гераклита же река остается той же рекой, несмотря на то что в ней каждый раз текут все новые и новые воды. И если эфесец говорит, что солнце ежедневно новое, то он имеет в виду ту же самую мысль: части меняются, но целое остается, т. е. составные элементы солнца каждый раз и ежедневно новые, но солнце остается одним и тем же. Более того, можно сказать, что нет ничего более постоянного, чем река, которая все время течет, и солнца, которое все время светит. Керк (96, 370), говоря, что главной идеей Гераклита была идея стабильности, впадает в другую крайность, однако справедливо замечает, что в качестве примера эфесец использовал реку именно потому, что тождество сохраняется не во всяком изменении, а только в постоянной и мерно текущей реке: вода течет равномерно и один ее объем последовательно замещает другой. При этом в самом потоке воды проявляется тот же принцип меры (*metron*), что и в мировых процессах: космический огонь «мерами» (порциями) заго-

рается и «мерами» (порциями) угасает (см. В 30); превращение огня в море происходит по определенной мере, как и море получает свою меру по той же пропорции, которая была раньше, чем возникла земля (см. В 31). Только при соблюдении этих мер, порций, т. е. количественных материальных пропорций трех мировых стихий, может, по Гераклиту, сохраниться космос, существующий миропорядок. Таким образом, любое физическое изменение происходит в соответствии с определенной нормой и ритмом, известным количественным соотношением, т. е. в соответствии с «мерой», которая представляет собой один из аспектов всеобъемлющего логоса.

Река течет «мерно», равномерно и ритмично, но ее ритм этим не исчерпывается. Более того, то главное, что Гераклит хотел выразить своим художественным образом, было, по нашему мнению, не столько мерный, ритмичный или пропорциональный характер происходящих изменений и превращений в природе, сколько другое, а именно единство противоположностей — движения и покоя, изменения и постоянства, преходящего и вечного. Смыслообраз реки, ее философема, и сводится по преимуществу к этой глубоко диалектической идее. Фрагмент В 84 а Гераклита гласит: «Изменяясь, покоится (отдыхает)».

5. ЛОГОС КАК ЕДИНСТВО («ГАРМОНИЯ») ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Согласно обычным представлениям, противоположности исключают друг друга и несовместимы: предполагается, например, что добро на то и добро, что оно исключает зло, а зло в свою очередь

добро; белое потому и белое, что оно исключает черное, и наоборот. Гераклит со свойственной ему решительностью выступал против этих стереотипных представлений и резко нападал на своих предшественников за непонимание ими единства, совместимости и даже «тождества» противоположностей. Поэтому он счел себя вправе причислить Гесиода и Пифагора, Ксенофана и Гекатея к людям, «многознайство» которых не научило их уму (В 40). Гесиод же удостоился персонального обличения: «Учитель большинства — Гесиод; его считают знающим весьма много, его, который не уразумел дня и ночи: ведь они — одно и то же» (В 57).

Иначе говоря, по мнению Гераклита, то, что день и ночь, тепло и холод, лето и зима и т. п. не одно и то же, — это известно всякому. А вот то, что день и ночь, лето и зима, как и все противоположности, составляют одно целое, — это мало кто уразумел. Сам Гесиод, например, в «Теогонии» (124) высказал явную несуразность: «Ночь... родила сияющий День, или Гемеру», не уразумев той простой вещи, что день и ночь — едины; образуют единое время и выражают логос или порядок (ритмичность, регулярность, закономерность) его течения. Впрочем, то, что противоположности типа день — ночь, лето — зима, горячее — холодное и т. п. следуют друг за другом, создавая определенную периодичность, цикличность, повторяемость, заметить нетрудно. А вот то, что сама эта повторяемость и цикличность определяется взаимосвязанностью, скрепленностью (гармонией), единством противоположностей, т. е. всеобщим логосом, — этого многие не понимают, и «многознающие» в том числе. «Они не уразумевают, как расходящееся с самим собою согласует-

ся: [оно —] единство противоположностей (букв.— упругое соединение или находящаяся под противоположным напряжением связь — *palintonos harmoniē*), как у лука и лиры» (В 51) *.

Общая идея приведенного отрывка, в котором использованы образы-понятия (смыслообразы) лука и лиры, такова: *palintonos* («вновь выпрямляющаяся», т. е. «упругая») или *palintropos* («идущая назад», «возвращающаяся» к себе). *Harmoniē* есть внутреннее единство и связь, «скрытая» согласованность, напряженное равновесие полярных противоположностей, равновесие, получающееся в результате «схождения» неослабевающего «расхождения» противодействующих сил. В самом деле, лук есть орудие стрельбы, а лира — музыкальный инструмент, издающий звуки. Они приходят в действие лишь в том случае, если на них действуют противоположно направленные силы, т. е. если лук натянут, а струны не расслаблены. Хотя лук неподвижен, но эта неподвижность образуется активным действием противодействующих сил. Неподвижность лука (как и лиры), его гармония, т. е. единство (связь, соединение) противоположностей, имеет напряженный, «упругий» характер. Напряженная «гармония» лука и лиры, т. е. единство противодействующих в них сил, не выступает на поверхности, она

* На наш взгляд, нет необходимости останавливаться на расхождениях филологов по вопросу о том, какое из слов — *palintonos* или *palintropos* — в приведенном отрывке является подлинным, т. е. гераклитовским. Мы приняли *palintonos* во фразе *palintonos harmoniē* как слово, смысл которого более согласуется с первой частью фрагмента, но считаем вполне правомерным и чтение *palintropos harmoniē*, т. е. «возвращающаяся [к себе] связь или единство [противоположностей]», так как содержание фрагмента сводится к идее единства борющихся противоположностей.

«скрыта». Гераклит отдает предпочтение этому «скрытому» напряжению бездействующих орудия стрельбы и музыкального инструмента, их «тайной» гармонии. «Скрытая гармония лучше явной» (В 54).

Образы лука и лиры, как и образ реки, символизируют всеобщее состояние вещей и самого космоса*. Гармония как единство полярных противоположностей, как их схождение и согласованность, по мысли Гераклита, универсальна. Создается впечатление, что, настаивая на всеобщем характере единства противоположностей, философ, говоря о «тождестве» противоположностей, доводит свою мысль до парадокса, стремясь тем самым озадачить читателя разнообразием примеров такого рода «тождества»: «Путь у валька прямой и кривой — один и тот же» (В 59); «Путь вверх и вниз — тот же самый» (В 60); «Совпадают (хупон) начало и конец у окружности» (В 103). Но коль скоро противоположности — прямая и кривая линии, начало и конец, день и ночь и т. д. — в буквальном и строго математическом смысле слова (т. е. во всем) «совпадают», то почему же тогда мы не воспринимаем мир как некое единство, лишенное каких-либо внутренних отли-

* Исследователи по-разному толковали и толкуют образы, использованные Гераклитом в качестве средств сравнения. Большинство сходится в мнении, что лук и лира выражают идею об уравновешенном единстве противодействующих сил и потому Гераклит имеет в виду не внешний вид лука и лиры, а их назначение. Некоторые же из современных ученых (Е. Руссос) полагают, что лук и лира берутся не как самостоятельные образы, но в их отношении друг к другу: первое является орудием войны, второе — орудием мира; Аполлон же как бог гармонии, которому народная религия приписала использование обоих орудий, олицетворяет единство противоположностей.

чий? Почему мы отличаем одну вещь от другой, одно явление от другого (день от ночи, прямую линию от кривой, добро от зла, мир от войны и т. д.)? Что хотел сказать «темный» философ своими парадоксами о «совпадении» противоположностей, их «тождестве»?

Выше отмечалось, что Гераклит считал парадокс свойством, особенностью самого мира и самой жизни. Но дело не только в этом. Гераклит не знал различия между противоположными, или контрарными, понятиями («белое» и «черное») и противоречивыми, или контрадикторными («белое» и «небелое»), понятиями, так же как между логикой мышления и логикой бытия, т. е. между формально-логическими и диалектическими (присущими действительности) противоречиями. Отсюда и стремление древнего мыслителя отобразить в языке и мышлении открытую им новую картину мира, приводящее к необычным словосочетаниям и парадоксальным суждениям. По существу же, говоря о «тождестве» противоположностей, Гераклит имел в виду их относительное, а не абсолютное тождество. Иначе говоря, речь у него шла (выражаясь в современных терминах) о диалектическом, а не о формально-логическом понимании «тождества». В диалектическом смысле слова «единство», «совпадение» или «тождество» противоположностей не исключают, а предполагают их различие. Хотя Гераклит был далек от такого рода понятий, как «абстрактное» и «конкретное» тождество, он тем не менее со свойственной ему пылкостью обрушивался на обычные (абстрактно-логические) представления о противоположностях. Выдвигая тезис о единстве («тождестве») противоположностей, Гераклит стремился раскрыть и показать противоречивый характер

этого единства, единого мира и многообразия вещей, внутреннюю «гармонию» расходящихся противоположностей. «Соединения бывают всего и не всего, сходного и различного, созвучного и разнозвучного; и из всего — единое и из единого — все» (В 10). Иначе говоря, вещи, взятые вместе, образуют целое (непрерывное) и нецелое (некое множество отдельных предметов, элементов или компонентов), связанное и раздробленное, согласованное и несогласованное; из всех вещей возникает единое целое и из единого целого — все вещи.

По Гераклиту, противоположности предполагают друг друга и немыслимы друг без друга. Так, «болезнь делает сладостным и благим здоровье, голод — насыщение, усталость — отдых» (В 111). То же можно сказать о качествах и свойствах вещей: их можно обнаружить и познать через их противоположности. И наконец, наличие сходного, тождественного между противоположностями обуславливает как их сосуществование, так и их переход друг в друга. Температура, например, есть общее между холодным и теплым. Поэтому «холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется» (В 126; см. также В 88). Сам мир есть единство противоположностей всеобщего первоначала (огня) и многообразия вещей и представляет собой процесс постоянного «обмена» (превращения) огня на вещи и вещей на огонь (см. В 90).

У Гераклита наблюдается попытка наметить своего рода различные группы или типы противоположностей. Так, к одной группе относится единство противоположностей, наблюдаемое между разными вещами, явлениями и состояниями (день — ночь, добро — зло, живое — мертвое и т. д.), а к

другой — единство противоположностей, обнаруживающееся в одной и той же вещи, как, например, единство противоположностей морской воды, которая, по словам эфесца, и чистейшая и грязнейшая: рыбе она пригодна для питья и спасительна, человеку же непригодна, вредна и губельна (см. В 61). Свиньям присуще «грязи радоваться» (В 13). «Ослы предпочли бы солому золоту» (В 9). Другими словами, об одной и той же вещи нельзя сказать, хороша она или плоха, точнее, можно утверждать и то и другое, ибо оба суждения оправдываются противоположным воздействием этой вещи на различные живые существа.

Итак, по мысли Гераклита, свойства и качества вещей оказываются различными и прямо противоположными в зависимости от того, с каким существом или с какой вещью эти свойства и качества соотносятся. Это и понятно: природа вещей и явлений, многообразие их свойств и качеств раскрываются не сами по себе, а во взаимосвязи и во взаимоотношении с другими вещами и явлениями. Все относительно и все познается в сравнении. Но коль скоро это так, то возникает старый и вечно новый вопрос: как возможно объективное знание, если наши суждения и оценки суть человеческие, даже слишком человеческие, т. е. субъективные. Быть может, некоторые современные исследователи имеют основание считать, что Платон приписал Гераклиту фрагменты В 82, 83, в частности слова о том, что «прекраснейшая из обезьян безобразна по сравнению с человеческим родом». Ибо, следуя логике примера с морской водой, можно сказать и обратное: «Прекраснейший из людей безобразен по сравнению с родом обезьян».

Подробнее вопрос о познании и возможности объективного знания у Гераклита мы рассмотрим в дальнейшем изложении, здесь же ограничимся констатацией того, что из идеи о «тождестве» противоположностей и относительности свойств вещей софисты сделали вывод об условном (субъективном) характере противоположностей и человеческих суждений и их оценке. Хотя идея Гераклита об относительном характере противоположностей и их «тождестве» дала известный повод для субъективизма софистов, тем не менее у нас нет достаточного основания делать Гераклита (вслед за Платоном и Аристотелем) ответственным за релятивизм и нигилизм софистов. Если бы эфесец считал свойства и качества вещей всецело субъективными, произвольными установлениями, то ему незачем было бы сетовать на субъективизм «большинства» людей (В 17, В 72, В 73), высказывать уверенность в том, что «правда (*Dikē*) настигнет лжецов и лжесвидетелей» (В 28), и, наконец, столь резко противопоставлять образ жизни и мышления «немногих» образу жизни и мышления «большинства» людей (В 1, В 2, В 4, В 19, В 29, В 34, В 49 и др.).

По-видимому, говоря об относительном характере свойств вещей, Гераклит не задумывался над вопросом об объективной основе этой относительности (хотя бессознательно допускал такое основание). Он больше был занят степенью достоверности человеческих суждений и оценок вещей и самого мира. В последнем случае он исходил из существования различных уровней истинности и достоверности (см. В 79), полагая, что одни человеческие суждения и мнения более истинны, другие — менее, а третьи — и вовсе ложны. Можно прибавить, что, по Гераклиту, лишь всеобщий

миропорядок (космос, логос, «бог») чужд относительности: он вечен, не возникает и не исчезает (В 30). Вечному космосу («богу») присуща абсолютная красота, благо и справедливость: «Для бога все прекрасно, хорошо, справедливо» (В 102).

«Бог», о котором говорит Гераклит, связывает в единство все противоположности, будь это противоположность космологическая или социально-антропологическая, которые поверхностному взору представляются разрозненными и несвязанными; гераклитовский «бог» — это сами противоположности и их проявления. Или, как говорит сам Гераклит, «бог есть день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод: (он) видоизменяется подобно [огню], который смешивается с благовониями и именуется по удовольствию, получаемому от каждого из них» (В 67).

«Бог» Гераклита есть единство противоположностей. «Бог» един и постоянен. Существовая в мире и проявляясь в мировых процессах, он изменяется, обнаруживая свои различные формы. Или, придерживаясь стилия Гераклита, «бог» постоянен в своей изменчивости и изменчив в своем постоянстве. Сообразно с этими формами, проявлениями в природе и самой жизни «бог» получает различные названия («день» и «ночь», «война» и «мир» и т. д.), которые обозначают разнообразные (противоположные) его состояния. Таким образом, гераклитовский «бог» выражает тот тип противоположностей, в котором периодически и в известных пределах берет верх то одна, то другая противоположность; в результате попеременного преобладания происходит чередование противоположностей, их смена. Когда «холодное нагревается» и теплое начинает брать верх, наступает лето, а когда «теплое охлаждается» и холод начинает

преобладать, лето сменяется зимой. Сказанное в равной мере применимо к дню и ночи, войне и миру — ко всем вообще противоположностям. Правда, возникает вопрос: каким образом «мир» (εἰρήνη) может быть «богом» или проявлением божества, если Гераклит говорил, что «война — отец всего, царь всего» (В 53), и упрекал Гомера за пожелание о прекращении раздоров среди богов и людей?

Вслед за некоторыми исследователями можно ответить, что указанный вопрос и связанная с ним трудность возникают при попытке «навязать» Гераклиту последовательность и точность в лексике, к чему он никогда не стремился; кроме того, слово «война» (polemos) используется Гераклитом как в буквальном, так и в символическом смысле. То же самое можно сказать о «мире». И если Гераклит иносказательно называет «войну» «отцом всего и царем всего», то это вызвано, по-видимому, желанием в противовес обычным представлениям подчеркнуть положительную роль «войны» (или борьбы) во всем том, что имеет место в мире и в самой жизни. Важно также отметить, что Гераклит, сводя бога к явлениям окружающей действительности, т. е. дня и ночи, зимы и лета и т. д., вслед за Ксенофаном становится пантеистом.

Далее. По Гераклиту, единство («тождество») противоположностей динамично. Это выражается в том, что каждая вещь и каждое явление в процессе изменения испытывают противоположные состояния, превращаются в свою противоположность. Так, живое становится мертвым, бодрствующее — спящим, молодое — старым. Но можно сказать и обратное: мертвое было живым, спящее — бодрствующим, старое — молодым. Други-

ми словами, смерть есть прожитая (пережитая, испытанная) жизнь, старость есть прожитая, испытанная молодость и т. д. Становится более или менее понятным одно из замысловатых высказываний «темного» философа. «Одно и то же живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо первое превращается во второе, а второе — в первое» (В 88) *.

Единство противоположностей, о котором шла речь у Гераклита, есть «гармония» **, т. е. связь и согласованность, в двух ее формах: как относительное преобладание одной из сторон противоположности над другой и как напряженное равновесие «расходящихся противоположностей, подобное тому, которое наблюдается у лука и лиры. И та и другая формы «гармонии», обуславливая существование вещей, придают им определенность, устойчивость и прочность. Но эта гармония относительна и временна; относительны и временны определенность, устойчивость и определенность вещей и явлений, ибо внутренняя связь и согласованность рано или поздно нарушаются борьбой про-

* Некоторые ученые не без известного основания истолковывают не совсем понятную часть фрагмента (а именно превращение мертвого в живого и старого в молодого) в том смысле, что во фрагменте отразилось народное представление о том, что внук в какой-то степени есть продолжение жизни деда, в честь которого его часто называют; что жизнь одного (внука) следует за смертью другого (деда).

** Мы берем слово «гармония» в кавычки, так как оно употреблено не в смысле музыкального лада, а по преимуществу в смысле единства (связи, соединения) противоположностей. Лишь во фрагменте В 10 говорится о гармонии в собственном (музыкальном) смысле слова. И если мы тем не менее в понятие «единство» включаем согласованность (гармонию) противоположностей, то это потому, что мы имеем в виду художественно-эстетическую направленность мировоззрения Гераклита.

тивоположностей. Чрезмерное преобладание одной из противоположностей над другой означает нарушение единства противоположностей, их равновесия и приводит к исчезновению вещи. Однако нарушение единства противоположностей, которым завершается существование всего временного («смертного»), невозможно в отношении космоса, который вечен. Вечна и космическая гармония (единство, согласованность противоположностей). По мысли Гераклита, исчезновение единичного и распадение его гармонии есть необходимое условие гармонии (единства, согласованности) всеобщего космоса, которая существует не иначе как через постоянное обновление ее составных частей. Всякое обновление есть результат борьбы, или «войны».

6. БОРЬБА — ЛОГОС БЫТИЯ. «ВОЙНА — ОТЕЦ ВСЕГО...»

Согласно Гераклиту, «война», или «борьба», всеобща. Всеобщ и логос. Борьба — логос бытия, его всеопределяющее начало. В непререкаемо-жреческом тоне эфесец провозглашает: «Следует знать, что война всеобща и что правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости» (В 80). Таким образом, Гераклит, бросая как бы вызов общепринятым представлениям о «войне» («борьбе», «вражде») как исключительно разрушительном и губительном явлении, выдвигает тезис, согласно которому «война» (polemos) — нормальное и вполне оправданное состояние жизни и мира в целом. Может показаться, что эфесец, проповедуя «войну», является апологетом всеобщей вражды и раздоров. Но это только на первый взгляд. На деле же он употребляет слово «война»

в смысле борьбы вообще, а не просто в смысле сражения или битвы. Возможно, тезис Гераклита «справедливость есть борьба» направлен против Анаксимандра, который, признавая борьбу противоположностей, рассматривал ее как серию актов несправедливости, совершаемых вещами друг по отношению к другу как неизбежное «возмездие» за эту несправедливость. По Гераклиту же, борьба присуща природе вещей, она — всеобщий закон их существования, мера всего. Борьба — источник жизни, ее постоянного обновления. Разрушая старое, она создает новое — единство («гармонию») противоположностей, которое есть вместе с тем возобновляющаяся борьба. Борьба вечна. Вечна и смена вещей. Вечность космической борьбы («войны») обуславливает вечно обновляющуюся юность мира. Процесс постоянного и непрерывного обновления (круговорот всего) — состояние вековое, а сама вековечность (мира-космоса) есть юность, царство юности: «Вечность — ребенок, забавляющийся игрой в шашки: царство ребенка» (В 52).

Последний фрагмент, отличающийся особой образностью, доставил много хлопот историкам философии и филологам-классикам. В значительной части литературы, посвященной фрагменту, было высказано много догадок относительно смысла не только фрагмента в целом, но и каждого его слова в отдельности. Но от этого он не стал менее загадочным. Некоторые же исследователи (Керк), отчаявшись, вообще отказались от его интерпретации. В самом деле, весьма трудно установить смысл отрывка, который в буквальном переводе гласит: «Век [есть] ребячествующий ребенок, передвигающий шашки: ребенка царство (Λιῶν παῖς (esti) παιδζῶν, pesseyōn paidos ē baselēiē)». (Связку «есть» мы взяли в скобки в угоду дотош-

ным филологам, по наблюдениям которых Гераклит имел обыкновение обходиться без нее.) Одни ученые, рассматривая фрагмент В 52 в связи с другими фрагментами эфесца, в особенности с фрагментом В 30, в котором слово «aeidzōn» (в словосочетании руг aeidzōn) означает «вечно живой» (огонь) и звучит как aiōn (ai — ōn) (что, по их мнению, не могло ускользнуть от Гераклита), полагают, что по смыслу слово «aiōn» равнозначно слову «вечно сущий» (aei — ōn). На этом основании считается, что Гераклит был первым (а Платон вторым), кто употребил слово «aiōn» как «вечность» в его философско-космологическом значении, т. е. в смысле «вечно сущий» космос. Другие же исследователи, напротив, сохраняя более обычный (и экзистенциальный) смысл слова «aiōn» (век, продолжительность жизни человека или другого живого существа; поколение и т. п.), ограничивают содержание фрагмента социально-антропологическим смыслом и предлагают примерно такой перевод: «Век человека есть играющий в шашки ребенок...» В этой же связи подчас раздаются голоса (например, Уэста), предлагающие для расшифровки этого фрагмента вообще покинуть пределы Древней Греции и обратиться к Древнему Востоку, в мифах и религиозных представлениях которого они надеются (как в свое время надеялся Гладиш) найти разгадку фрагмента Гераклита, да и, быть может, всей его философии. Такая постановка вопроса напоминает, пожалуй, попытку решить одну неизвестную проблему с помощью другой.

Образ играющего ребенка исполнен глубокого философского смысла. Космос в глазах эфесца — это единство (а не «тождество» и не «слияние») противоположных состояний разумения и нера-

зумения, порядка и беспорядка, гармонии и борьбы, логоса и огня, отвлеченно мыслимого («отрешенного» от всего, но мироправящего) и чувственно воспринимаемого (материального континуума всех вещей, начал). В самом деле, в рассматриваемом В 52 говорится не просто об игре ребенка, его невинной забаве, а об игре в шашки, т. е. своего рода «войне». Эта игра предусматривает определенные правила и допускает разумные комбинации. Но так как сам ребенок отчасти разумен, а отчасти нет, то, очевидно, такова и его игра (произвольное передвижение шашек создает определенную логическую комбинацию, игровую ситуацию). Так и аїбп космоса, его вековечное состояние есть царство невинного ребенка, играющего в «войну», и более того, воплощающего собой «войну», как бы олицетворяющего ее: у Гераклита ребенок, как и война, царствует в мире (см. В 52, В 53). Царство ребенка, как и царство войны, есть, если можно так выразиться, созидающее разрушение и разрушающее созидание, разумное безумие и безумное разумение. Иначе говоря, Гераклит не иррационалист, но и не плоский рационалист.

«Война», или «борьба», о которой говорит Гераклит, — один из важнейших его образов-понятий, смыслообразов. Войну он называет «отцом» и «царем» всего сущего. Такое определение войны сходно с гомеровским представлением о Зевсе как об «отце богов и людей». Надо полагать, что эфесец использовал это представление для выражения своей идеи о «войне» (борьбе) как всеуправляющем начале. Во всяком случае со свойственной ему непреложностью и торжественностью он заявляет: «Война — отец всего, царь всего; одних она явила богами, других — людьми; одних она сделала

рабами, других — свободными» (В 53). В первую очередь мы видим известное несоответствие перевода слова «polemos»: если имеется в виду основной и наиболее конкретный смысл этого слова («война», «военные действия» или «сражения»), то можно ли назвать греческое polemos (мужской род) отцом и царем всего, т. е. войну (женский род) — родоначальницей и царицей всего? Учитывая, что этот фрагмент перекликается с фрагментом В 80, в котором войне придан статус всеобщего (космического) закона, можно предположить, что в интересующем нас фрагменте В 53 слово «polemos» имеет и прямой и переносный смысл, т. е. его надо понимать и как «войну» в смысле «сражения», и как «борьбу» вообще, ибо patir panton («отец всего») относится ко всей действительности, а не только к общественной жизни.

Еще труднее объяснить высказывание «темного» философа о том, что война одних «явила» (edeixe) богами, других — людьми. Некоторые исследователи (Гигон, Руссос и др.) полагают, что у Гераклита речь идет о войне, во время которой одни воины, погибая на поле боя, тем самым становятся богами, а другие, оставшиеся в живых, так и останутся теми, кем были, — людьми. В свою очередь людей война делит на свободных (победивших) и на рабов (побежденных). Но можно ли с уверенностью сказать, что, по Гераклиту, все погибшие на поле битвы воины становятся богами? Обычная ссылка на героев Гомера и поколение героев Гесиода в этом случае не совсем корректна, ибо гомеровские и гесиодовские герои (кстати, далеко не все становившиеся богами после смерти) — полубоги, а во фрагменте Гераклита говорится о простых смертных. С уверенностью можно сказать лишь то, что Гераклит

высоко оценивал воинскую доблесть и считал особой добродетелью смерть в бою, и не обязательно даже героическую смерть (см. В 24, В 25).

Возвращаясь к гераклитовскому пониманию «войны» как «борьбы» вообще, необходимо подчеркнуть, что для Гераклита сама «война», или «борьба»,— это и борьба противоположностей, и их единство. Чем больше противоположности расходятся, тем больше они сходятся для борьбы, и из этой борьбы возникает «прекраснейшая гармония» (В 8). По мысли Гераклита, не будь борьбы противоположностей, не было бы и их единства, не существовало бы никакой связи и согласованности между вещами и вместо единого и стройного миропорядка (космоса), образованного «из всего» (В 10), был бы всеобщий беспорядок, мировой хаос. Словом, стройный миропорядок, «прекраснейший космос [был бы] подобен беспорядочно рассыпанному сору» (В 124).

Судя по всему, Гераклит выступал не только против мнения «большинства» людей о «войне», но также против понимания гармонии Пифагором и его школой. Дело в том, что Пифагор (и его последователи), открыв числовые (количественные) соотношения, лежащие в основе музыкальных тонов и гармонии, распространил эти отношения на все вещи и явления, а также на мир в целом, впервые названный им «космосом» в силу господствующего в нем порядка и гармонии. Пифагор и его приверженцы, признав гармонию единством противоположностей, стали изучать, говоря словами Гераклита, «многие вещи» (В 129), но это «многознайство» не сделало их мудрыми (В 40), ибо они не поняли смысла гармонии, ее логоса. Продолжая эту мысль в духе Гераклита, можно сказать, что Пифагор и его школа, рас-

смотря гармоню как единство противоположностей, предположили, что гармония исключает борьбу, преодолевает и отрицает ее. Тем самым гармония оказалась не подверженной изменению и возобновлению, т. е. «мертвой». Они уверовали в то, что не борьба, а ее отсутствие создает гармонию в музыке, здоровье в теле и прекрасный порядок в мире. Говоря в духе Гераклита, «космос» Пифагора — это такая гармония, такой строй вещей, где господствует лишь мир и согласие, где нет никаких расхождений, в том числе и расхождений во мнениях; правление «непогрешимых», установленное в Кротоне пифагорейцами, привело к народному восстанию и свержению их идей на практике. Там, где нет разногласия, нечему согласоваться, там, где нет различий, нет и единства. Космос — это не просто согласие (гармония), а согласие разногласного, схождение расходящегося, словом, «скрытое» единство (гармония) борющихся противоположностей. Подлинной гармонии присуща борьба, т. е. момент дисгармонии. Борьба — необходимая, естественная и обычная сторона жизни и бытия; она — повседневно и повсеместно наблюдаемое явление действительности. Сама жизнь есть борьба. Этого как раз и не поняли и Гомер, и «многознающие», не говоря уже о «большинстве».

Итак, эфесский мыслитель выдвинул дерзновенную и парадоксальную идею о том, что «война» есть источник всего происходящего в мире; борьба и гармония есть внутренне противоречивые и единые (согласованные) явления. Философу нельзя отказать ни в мужестве, с каким он отстаивал свое учение, ни в последовательности, с какой он развивал свои идеи, не останавливаясь ни перед какими парадоксальными выводами, вы-

текающими из первоначально принятых посылок.

По мысли Гераклита, гармония, определяя космос как упорядоченный строй вещей, как единство противоположностей, заключает в себе отрицательный момент, тенденцию к застою и покою. Борьба же, будучи источником отрицания и разрушения, заключает в себе положительный момент: всякий раз расшатывая гармонию, она придает ей динамический характер, постоянно обновляет ее и таким образом сохраняет космос как стройную и вечно новую гармонию, согласованность. Борьба и гармония едины и равноценны. В этой идее о внутренней раздвоенности всего и заключается тайна единого космоса, «скрытый» логос (смысл) всего сущего. Диалектическая идея о единстве и борьбе противоположностей — главное в «метафизике» Гераклита, его учении о логосе*.

Гераклитовский логос — это структура всего сущего, порядок всего происходящего. Аспектами, или видами, этого логоса являются борьба, гармония, мера, закон, справедливость (*dikē*). Добавим, что существует не только логос мира в целом, но также разновидности, или проявления, этого логоса в той или иной сфере действительности. По-видимому, на этом основании эфесец говорит о логосе (или мере) огня, моря, души. На-

* В. И. Ленин в «Философских тетрадах» (2, 29, 312) приводит следующую цитату из Филона Александрийского: «Ибо единое есть то, что состоит из двух противоположностей, так что при разрезании пополам эти противоположности обнаруживаются. Не это ли положение поставил, по словам эллинов, их великий и славный Гераклит во главу своей философии и гордился им как новым открытием».

конец, по Гераклиту, объективный логос — это нечто такое, что можно услышать («не мне, но логосу внемля...»), объяснить и выразить с помощью субъективного логоса человека, его языка и мышления.

7. ОБЪЕКТИВНЫЙ И СУБЪЕКТИВНЫЙ ЛОГОС

Используя двойной смысл термина «логос», обозначая им и свое высказывание (субъективное «слово») об объективном логосе, и сам объективный логос, Гераклит остается верным себе, своему стилю. «Хотя этот логос существует вечно, непонимающими бывают люди и прежде, чем услышат [о нем], и услышав впервые. Ибо, хотя все совершается согласно этому логосу, они выглядят несведущими, когда приступают к таким словам и делам, какие я излагаю, различая каждое по его природе и объясняя, каково оно по сути. От остальных же людей, [исключая названных], скрыто то, что они делают бодрствуя, подобно тому, как они забывают и то, что [делали] во сне» (В 1).

Напомним, что, приводя это место из сочинения Гераклита, Аристотель сетовал на то, что трудно понять, куда отнести слово «вечно» — к предыдущему или последующему слову. Однако хлопоты, доставляемые и по сей день рассматриваемым отрывком, этим отнюдь не ограничиваются. Остается неясным сам смысл термина «логос»: что означает «логос» как нечто объективное, от которого Гераклит, обыгрывая двойной смысл этого термина, не отрывает субъективный «логос» (слово, речь, учение). На этот счет высказывались и высказываются самые различные мнения: одни

исследователи считают, что во фрагменте В 1 речь идет об «универсальном разуме», другие — полагают, что Гераклит имеет в виду всеобщий закон, третьи — что гераклитовский логос есть всеобщая «формула вещей», всеобщее «правило» всех явлений и т. п.

Следуя принятому нами методу — выяснять смысл «логоса» Гераклита в контексте его основных идей, нетрудно заключить, что в понимании людьми «логоса» речь идет также о явлениях и процессах, совершающихся в соответствии с объективным «логосом» (*kata ton logon tonthe*; см. также В 31). На этом основании можно предположить, что гераклитовский логос как нечто объективное есть всеобщий порядок или то, что определяет порядок всего происходящего в мире. Правда, с таким же успехом можно сказать, что логос есть всеобщая истина или всеобщая правда, поскольку он охватывает не только статический аспект мира (т. е. не только всеобщий и вечный порядок, по которому все совершается), но также и его динамический аспект, связанный со всеобщим становлением и определяемый борьбой противоположностей, их переходом друг в друга. Надо полагать, что логос — это то, что определяет мир-космос как единое нераздельное и живое целое, как единство и борьбу всех и всяких противоположностей. Логос всеобщ, он присущ всем: «Вот почему нужно следовать общему; хотя этот логос [для всех] общий, большинство людей живет так, как будто имеет свое собственное разумение» (В 2).

Далее. Если отвлечься от некоторой шероховатости изложения и судить по общему смыслу фрагмента В 1, то надо предположить, что Гераклит делит людей на три категории: на тех, кто понял

«логос» сам по себе; на тех, кто (в силу их «многознания») должен был бы понять логос, но всякий раз, пытаясь разобраться в словах и делах, аналогичным тем, которые он, Гераклит, разъясняет, различая каждое по природе, значению, смыслу и месту, оказывается несведущим; и, наконец, на тех, от которых бесполезно ожидать не только какого-либо понимания «логоса», но и уразумения чего-либо из области вполне доступных слов, дел и вещей, ибо они не ведают, что творят. Это о них говорит пословица: «присутствуя, отсутствуют» (В 34).

Согласно Гераклиту, субъективный логос людей имеет все возможности быть в согласии с объективным логосом (В 113, В 116), но «большинство» людей в силу обывательского самомнения и умонастроения находятся в разладе с ним. По поводу этого отношения «большинства» или «толпы» (πολλοι) к логосу Гераклит разряжается потоком обличительных выпадов. По его словам, «толпа» с ее стадной психологией не мыслит и не желает мыслить. Ибо «большинство людей не разумеют того, с чем встречаются, да и научившись, они не понимают, им же самим кажется, что понимают» (В 17); «то, с чем они более всего связаны, с тем они в разладе» (В 72). «Большинство», склонное к чувственным удовольствиям (В 29) и духовной спячке (В 1, В 73), «не умеет ни выслушать, ни сказать» (В 19).

В противовес «большинству», субъективный логос которых «расходится» с объективным логосом, логос-разум наилучших людей, в душе которых огненный элемент («сухое сияние» — В 118) преобладает над влажным, находится в согласии с логосом мира. Мысль философа сводится примерно к следующему: термин «логос» в его обыч-

ном употреблении означает «слово», «речь», «разум» и вместе с тем то объективное содержание, которое заключено в «слове», «речи», «разуме». Объективным содержанием разумных «слов», «речей» и «учений» являются как отдельные вещи, явления и дела, так и то всеобщее, которое всем управляет, та мера, которая определяет ритм, размеренность и пропорциональность протекающих в мире процессов, та гармония и борьба, которые определяют отношения между противоположностями, и т. п. Философ жалуется, точнее, негодует на то, что «большинство» людей не понимают самого главного — всеобщего и всеопределяющего логоса. А то, что «большинство» людей обладают знаниями об отдельных вещах и явлениях, ничего не меняет, ибо такие знания остаются частичными, разрозненными и, если можно так выразиться, безлогосными, т. е. обесмысленными. Между тем многие люди, «многознающие» в том числе, выдают эти знания, которые по сути своей даже не столько знания, сколько сведения (нередко весьма полезные), за мудрость, за уразумение смысла бытия, его логоса. Они забывают, что существует «одна мудрость: познать смысл (gnōmēn) того, что управляет всем через все» (В 41). И потому попытка выдать подобные знания, даже «многознания» за понимание мира и жизни равносильна тому, как если бы кто-то сказал, что он постиг общий смысл речи по отдельным словам, взятым вне их взаимосвязи. Ведь отдельные слова обозначают отдельные же предметы, а то, что пребывает между ними (т. е. между словами и между вещами), за ними или, лучше сказать, во всех них, взятых вместе, но ни в одном из них, взятом в отдельности, и есть как раз то общее, или всеобщее, тот смысл, то мудрое (словом, логос),

которое от всего «отрешено», но вместе с тем неразрывно связано со всеми вещами и обозначающими их словами. Вот этого единого мудрого не поняли не только многие люди, но даже прославленные мудрецы; ведь «из учений, которые я слышал», ни одно не дошло до признания, что мудрое от всего отлично (см. В 108).

Эфесец весьма оригинально раскрывает диалектику (противоречивое единство) всеобщего логоса и многообразия вещей, диалектику единого и многого вообще. В самом деле, логос всеобщ, присущ всем вещам, но в то же время в известном отношении находится вне их, отличен и обособлен от них, подобно тому как смысл речи, говоря в стиле Гераклита, и содержится и не содержится в отдельно взятых словах. Смысл речи, его логос, есть нечто единое и целое, единораздельное целое (структура), которое связано со всеми словами, но «отлично» от слов, взятых разрозненно. То же можно сказать и о мире-космосе, единство и стройность которого определяются его логосом.

Как знать, возможно именно по этому соображению «темный» философ избрал «логос» для обозначения и единого (общего) в мире вещей и явлений, и единого (общего) в многообразии слов и предложений. (Отсюда в свою очередь, надо полагать, и употребление слов «мудрое» (*sophon*) и разум или мысль, смысл (*gnōmē*) как синонимов логоса, наблюдаемое во фрагментах В 32, В 108 и В 41.) В сфере речи, слова или учения гераклитовский «логос» определяет смысл всех наших слов и речей через все слова; в сфере внешнего мира он правит всеми вещами через вещи (В 41). Логос (мудрое) отличается от мира единичных предметов и явлений, слов и речей о них, ибо если бы он был слит с ними, то не мог

бы организовывать вещи и управлять ими. Вместе с тем слово «отличен» (*kechōgismenon*) не означает полной оторванности от вещей, существования вне и независимо от многообразия предметов и явлений. Таким образом, Гераклит различает единое и многое (общее и единичное), идеальное и материальное, субъективное и объективное, но не противопоставляет их друг другу. Поэтому эфесец подчас приравнивает всеуправляющее начало, т. е. логос, мудрость, к чистому огню, или молнии, во фрагменте 64. Принципом противоречивого единства вещей и самого космоса является «логос».

Одна из заслуг Гераклита состоит в постановке гносеологической проблемы и в попытке адекватно выразить связь субъективного логоса, требующего непротиворечивости, с объективным «логосом» бытия, глубоко противоречивым по своей сути. На пути «согласования» субъективного логоса с объективным древний мыслитель столкнулся с трудностями, результатом которых и явились его оригинальный стиль, его парадоксы и все его «метафизическое» учение о логосе. Описанное явление представляет собой не только чисто исторический, но и вполне современный интерес. Дело в том, что полемика вокруг вопроса об отношении непротиворечивого мышления к противоречивому бытию, в частности дискуссия о соотношении формальной и диалектической логики, не прекратилась по сей день и признаков ее окончания в обозримом будущем не наблюдается.

«ФИЗИКА», КОСМОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

1. КОСМОС — «ВЕЧНО ЖИВОЙ ОГОНЬ»

*Этот космос,
один и тот же для всего сущего,
не создал никто из богов и никто из
людей,
но всегда он был, есть и будет
вечно живым огнем,
мерно воспламеняющимся и мерно
угасающим.*



ак гласит один из самых знаменитых фрагментов Гераклита, помещенный в сборнике Г Дильса под номером 30. Поистине этот фрагмент, выдержанный в традициях эллинской героической поэзии, исполнен величия и мощи. Мы попытались придать ему интонационную форму (которую, кстати, можно придать почти любому фрагменту эфесца) для иллюстрации того факта, что гераклитовский стиль являет собою своего рода поэзию в прозе. В самом деле, наблюдаемая во фрагменте синтаксическая симметричность расположения фраз и повторяющихся слов — *oute (ни)... oute (ни), metra (мерой)... metra (мерой)* — придает ему заметную поэтическую ритмичность и музыкально-интонационную стройность.

Однако фрагмент привлекает внимание не только своей формой (сколь бы замечательной она ни была), но главным образом своим глубоким теоретическим содержанием. Некоторые исследователи, такие, как Керк и Гатри, полагают в этой связи, что торжественность тона фрагмента можно объяснить особой значительностью содержания, подразумеваемого Гераклитом. В любом случае трудно переоценить идейное богатство фрагмента, знаменующего собой новый этап в развитии философской и научной (космологической) мысли греков. В этом отрывке впервые в истории теоретической мысли со всей определенностью провозглашается вечность мира — вселенной, миропорядка вещей (космоса), его несотворимость; космос рассматривается как саморегулирующийся процесс; боги же лишаются привилегии управления миром, признаваемой за ними религиозно-мифологической традицией. Вместе с этим всякие представления (традиционные и нетрадиционные) о возникновении мира, вселенной и господствующего в нем вечного порядка со всей категоричностью объявляются ложными. С этой настойчиво подтверждаемой идеей о невозможности возникновения мира и связаны слова «никто из людей» (не создал космос). Они не имеют самостоятельного значения и связаны с предыдущими словами «никто из богов», призванными потребностью эмоционального усиления мысли о вечности и несотворенности космоса. Проще говоря, эти слова надо понимать не буквально, а в том смысле, что мир не создан решительно «никем вообще», будь то бессмертные боги или смертные люди. Ведь никто и не предполагал, что мир-космос создан кем-либо из людей (хотя тон фрагмента, его полемическая направленность, заметная в словах «ни-

кто из богов и никто из людей», создают впечатление, что кто-то придерживался взгляда о создании мира людьми). Поэтому, на наш взгляд, нет нужды на основании догадок пытаться искать источник фразы, о которой идет речь, где-нибудь на Древнем Востоке, в том числе и в религиозно-мифологических представлениях Древней Индии, как это в свое время было предложено Д. Н. Овсяннико-Куликовским (см. 50, 182—188). Кроме того, известно, что высказывание подобного всеобъемлющего содержания помимо Гераклита наблюдается также у Гомера (Илиада VIII 27; XIV 342) и у Ксенофана (21 В 23).

Не исключено, что Гераклит подвергал критике не только традиционные религиозно-мифологические (в том числе теокосмогонические) представления о возникновении мира, но также и космогонию милетцев, у которых наметившаяся идея о космосе как саморегулирующемся процессе еще сочеталась с представлениями о возникновении всего сущего из (или в лоне) первичной природной стихии (воды, апейрона, воздуха). Поэтому если, скажем, вода Фалеса — это стихия, из которой возникли мир и все вещи, то огонь Гераклита — это главенствующее начало (*archē*) мира, а не «начало» (*archē*) в смысле «то, из чего» возникли все вещи. Кроме того, огонь, о котором говорит Гераклит, представляет собой не обычный огонь, который горит в очаге, а космический, т. е. чистый огонь (эфир), заполняющий небесный свод и весь мир. Пламенеющий космический огонь подобен сверкающему и чистому огню небес — молнии, он и есть молния, которая «всем управляет» (В 64).

Гераклитовский огонь — не слепая природная стихия, чуждая логосу и не подчиняющаяся ни-

какой мере и ритму, не иррациональное начало, лишенное разумности, или некая неуправляемая сила, которая не ведает, что творит. Огонь Гераклита «логичен» (т. е. не лишен разумности, хотя и не есть разум-логос) и «космичен» (упорядочен), а логос — огнен. Космический огонь назван «вечно живым». Это значит, что он подобно логосу вечно сущ и «божествен» (в смысле «вечный»). Огонь не существует без логоса и логос без огня, ибо «вечно живой» огонь — это сам мир, а логос — это господствующий в мире порядок. Похоже, что логос выражает по преимуществу статический (устойчивый) аспект бытия, в то время как огонь — динамический, подвижный. В соответствии с этим можно условно допустить, что логос выражает в учении Гераклита «метафизический» принцип, а огонь — «физический». Однако, напоминая, у Гераклита, как у всех философов до Парменида, «метафизическое» (сущность) со всей определенностью не противопоставляется «физическому» (явлению), хотя в какой-то мере различается.

Надо полагать, что Гераклит увидел в мировом огне единство противоположностей животворного и смертоносного начал: огонь подобно борьбе не только разрушает, но и созидает; не только сжигает и губит, но и дает жизнь всему. Ведь и сам космос существует благодаря «вечно живому» огню и представляет собой живой организм. «Вечно живой» огонь определяет космическую жизнь и вместе с тем является символом этой жизни. Космическая жизнь — это «мерное» воспламенение и угасание огня. Такова и жизнь человека. Она есть горение (воспламенение), а следовательно, и угасание. В жизни всего единичного и индивидуального заключена его смерть; жить — зна-

чит умирать, сгорать. Смерть не чужда жизни и не привносится откуда-то извне.

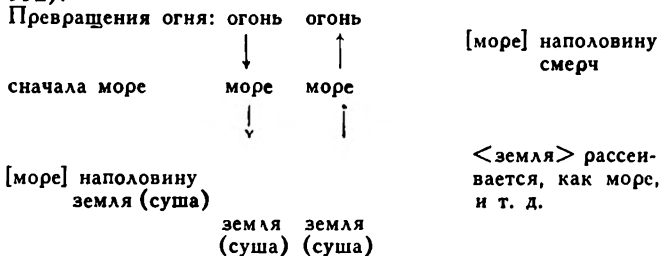
У Гераклита все вещи обладают жизнью, хотя и в различной степени, в зависимости от наличия в них большей или меньшей доли космического огня. Эфесец, как и его предшественники, — гилозоист, считающий «архе» вещей и сам космос одушевленными. Таким образом, «вечно живой» огонь Гераклита оказывается не только вещественной основой («телом») мира-космоса, но и его «душой».

Гилозоизм, оживляя окружающую природу (которая, кстати, не так уж «мертва»), ведет, с одной стороны, к неправильным аналогиям и представлению о существовании «души» вещей, но зато, с другой стороны, исключает вмешательство в мировые процессы потусторонних сил. Нельзя сказать, чтобы Гераклит, будучи гилозоистом, никак не отличал живое от мертвого, душу от тела, идеальное от материального, а тем более единое всеобщее (логос) от многообразия вещей. Он всего-навсего не ведал о противоположностях идеального и материального, духовного и вещественного, сущности и явления, абстрактного и конкретного, разумного и чувственного, логического и психологического и т. д. в том смысле, в каком эти противоположности понимались в последующие времена, особенно в средние века и в новое время (т. е. как абсолютные). По Гераклиту, космический огонь обладал и физической и психической природой, т. е. «вечно живой» огонь был одновременно и веществом и активностью, внешним, физическим процессом и внутренней, психической энергией. У эфесца жизнь, движение и вещество неотделимы, как неотделимы активность и огонь.

2. «МЕРНЫЕ» ИЗМЕНЕНИЯ И ПРЕВРАЩЕНИЯ ОГНЯ

Картина космической жизни представлялась древнему мыслителю процессом «мерного» воспламенения и угасания огня и соответствующего «мерного» взаимопревращения природных стихий, процессом «обмена» огня на все вещи и всех вещей на огонь. Во фрагменте В 31, переданном Климентом Александрийским, мы читаем: «Превращения огня: сначала — море, море же наполовину земля, наполовину смерч...» «Море разливается и измеряется (определяется в своем объеме. — Ф. К.) по той же мере (λογον), которая была раньше, чем возникла земля»*. Иначе говоря, когда какая-то

* Г. Керк вслед за В. Кранцем полагает, что во фрагменте имеется в виду «рассеивание» земли, а не моря, как это сказано в тексте Климента. Поэтому вторую часть фрагмента В 31 Керк переводит следующим образом: «Земля рассеивается так же, как море, и изменяется соответственно пропорции, в которой она пребывала до того, как стать землей» (96, 325). По словам Г. Керка (там же, 331), «море наполняется за счет разжижения суши (или земли) и в том же соотношении уменьшается, сгущаясь до состояния суши. На протяжении всех этих превращений (изменений) каждая из трех мировых масс сохраняет свой общий объем неизменным». Фрагмент В 31 Керк представляет в виде следующей диаграммы (там же, 332):



«мера», т. е. часть космического огня, угасает, возникает море (вода), море же частично превращается в землю, а частично в смерч (prēstēr) *. Смерч, образуясь из морских (и, возможно, земных) испарений, означает образование огня, т. е. возмещение той части огня, которая в начале процесса угасла и образовала море. Таким образом, утрачиваемые части космического огня каждый раз восполняются превращением в огонь, причем по строго определенным мерам (количествам) мировых стихий — воды и земли. Точно так же, чтобы сохранилось равновесие мира, утраченные части мировых стихий возмещаются угасанием космического огня, его определенных частей, количественных мер.

К сожалению, космология Гераклита остается, за исключением некоторых общих (хотя и принципиально важных) моментов, довольно неопределенной. Так, судя по сохранившимся фрагментам, трудно определить, каким является процесс превращения мировых стихий друг в друга — циклическим или, скажем, необратимым? Далее, в то время, как главенствующая роль огня в мировых процессах вполне очевидна, роль воздуха, напротив, выглядит весьма неясной. На этом основании высказывается мнение (Керк), что умалчивание Гераклитом о роли воздуха является прямым свидетельством его несогласия с Анаксименом, считавшим именно воздух одной из основных миро-

* Значение слова «престер» (prēstēr) у Гераклита вызвало среди историков философии длительную дискуссию. Одни считают, что престер — это ураган, сопровождаемый огненно-водяным смерчем (вихрем), или смерч, сопровождаемый молнией, другие же полагают, что престер — это синоним огня-молнии, и т. п.

вых стихий. Впрочем, Гераклиту порой приписывается фрагмент В 76, в котором имеет место воздух, но современные исследователи в отличие от Г. Дильса исключают этот отрывок из числа подлинно гераклитовских и рассматривают его как пересказ фрагмента В 31 (с добавлением воздуха). Согласно одной версии, фрагмент В 76 гласит: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (т. е. огонь оживает в смерти земли, воздух оживает в смерти огня и т. д.); согласно другой, в нем говорится: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно». Наконец, из третьей версии мы узнаем, что «смерть огня — рождение воздуха, смерть воздуха — рождение воды».

Итак, космические процессы в соответствии с первым вариантом В 76 выглядят так: огонь — земля, воздух — огонь, вода — огонь, земля — вода. Каждая из мировых масс в процессе взаимодействия между жизнью и смертью превращается в другую согласно определенной мере, т. е. в определенном количестве и таким образом, чтобы ни одна из них не исчезла полностью в другой. Возможно, говоря: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают» (В 62), Гераклит имел в виду космические стихии, их взаимоотношения в мировых процессах.

В отличие от этапов космических процессов, смутно намеченных Гераклитом, весьма ясно начерчена им общая схема возникновения и гибели отдельных вещей в процессе «мерного» воспламенения и угасания космического огня. Уподобляя огонь золоту, а вещи товарам, Гераклит проводит

впечатляющую аналогию между мировыми процессами и товарно-денежными отношениями: «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото — на товары и товары — на золото» (В 90).

Иначе говоря, подобно тому как на определенное количество золота покупается («обменивается») соответствующее его стоимости количество всевозможных товаров, так и на определенную часть (меру, порцию) мирового огня «обменивается» равноценное количество разнородных вещей. Создается впечатление, что именно слово «обмен», точнее, «(равный) обмен» (*antapoiβē*) представлялось Гераклиту наиболее подходящим для выражения идеи о «мерном» переходе (превращении) огня во все вещи и всех вещей в огонь.

Во фрагменте В 90 наблюдается также диалектическое противопоставление *единого и качественно однородного* (золота, огня) *многообразию качественно разнородного* (будь то товары, вещи или природные стихии — земля, вода, воздух). Единое и главенствующее начало мира — «вечно живой» огонь — и многообразие единичных вещей составляют противоречивое единство; они переходят друг в друга, «обмениваются» друг на друга. Воспламенение (разрежение) определенной части космического огня, т. е. «жизнь» огня, влечет за собой гибель одних вещей, какого-то их количества. Таков «путь вверх». Угасание же (сгущение) или «умирание» огня есть «путь вниз». Он означает возникновение других вещей. Оба процесса — воспламенение и угасание — совершаются одновременно и в определенных «мерах», пропорциях. Итак, «все есть обмен (*antapoiβē*) огня и возникает путем разрежения и сгущения» (ДК А 1, 8; см. также А 5).

Гераклитовская аналогия, проводимая в В 90, применима и к взаимоотношению мирового огня и других природных масс (воды, земли и, вероятно, воздуха), с тем лишь различием, что последние в отличие от единичных вещей превращаются («обмениваются») на огонь не полностью, а частично. Возможно, что сами отдельные вещи, «обмениваясь» на огонь, первоначально распадаются на составные элементы, т. е. на воду, землю, а также на огонь (который в той или иной мере может содержаться в каждой вещи), и лишь на конечном этапе превращаются в огонь. Однако на этот счет можно строить лишь догадки, или, как было сказано, наши сведения о космологических взглядах Гераклита весьма скудны, подчас противоречивы и недостаточно определены (например, нельзя быть полностью уверенным в достоверности свидетельства Феофраста, Симплиция и Диогена, что, по Гераклиту, взаимопревращение огня во все вещи и всех вещей в огонь совершалось путем «разрежения и сгущения» огня). Наиболее неясным в учении древнего мыслителя был и остается вопрос об экпюросисе (мировом пожаре), оживленные дискуссии и полемика вокруг которого продолжают по сей день.

3. ПРОБЛЕМА ЭКПЮРОСИСА

Слово «εσφυγosis» означает «воспламенение», «сгорание», но в связи с Гераклитом этому слову приписывается эсхатологический смысл, связанный с учением о «великом годе», точнее, с идеей о периодическом мировом пожаре, повторяющемся через каждые 10 800 лет. Цифра «10 800 лет» — была получена в результате умножения общепринятого у греков числа дней в году, а именно 360,

на 30, т. е. на число дней в месяце, или, возможно, на число, составляющее цикл жизни одного поколения людей, а именно 30 лет (см. А 19). Таким образом, 10 800 лет (т. е. 360×30) составляют цикл космической жизни, в котором наступает такой момент, когда весь мир пожирается огнем и все погибает в мировом пожаре; затем все вновь восстанавливается: и мир-космос, и все сущее в нем. Таково роковое вращение колеса бытия: процесс разрушения и возобновления мира повторяется вечно, ибо вечно периодическое возгорание и угасание космического огня. Впечатление, что Гераклит учил о периодическом возникновении и гибели мира, усиливается единодушными сообщениями на этот счет древних авторов. Так, согласно Аристотелю (Физика III 5, 205 а 3), «Гераклит говорит, что все когда-нибудь станет огнем» (ср. также О небе I 10, 279 в 12). Еще более определенно сообщение Аэция: «Гераклит (принимает) за начало всего огонь... От угасания огня образуются все вещи... В свою очередь мир и все тела уничтожаются огнем в (мировом) пожаре» (ДК А 5). По словам же епископа Ипполита, Гераклит учил, что «грядущий огонь осудит все и (всем) овладеет (*katalēpsetai*)» (В 66). Наконец, по свидетельству Симплиция, «Гераклит говорит, что мир то пожирается (*есругousthai*) в огне, то вновь возникает из огня (и совершается) по некоторым периодам времени» (А 10).

Собственно говоря, на эти сведения и опирается предположение ряда исследователей (Ф. Шлейермахера и Ф. Лассалья — XIX в., Дж. Бернета — начало XX в., Ф. Клива, А. Ф. Лосева — наши дни) о том, что Гераклит учил о периодическом экпюросисе. Между тем приведенные свидетельства не столь безупречны, как это может пока-

заться на первый взгляд. Начнем с Аристотеля, к которому (как правило, через «Мнения физиков» Феофраста) в основном восходят сообщения остальных авторов. Прежде всего из слов «все когда-нибудь станет огнем» не обязательно следует, что мир периодически уничтожается и что все вещи погибают в мировом пожаре. Ведь из фразы Аристотеля трудно заключить, станут ли вещи огнем одновременно или поочередно, т. е. в разное время. Допустив поочередное превращение вещей в огонь, мы приходим к идее Гераклита об отношении взаимообмена между вещами и мировым огнем, т. е. к его концепции мерных превращений огня (о чем уже говорилось), но отнюдь не к учению об экпюросисе. Но даже если допустить, что смысл слов Аристотеля сводится к одновременному превращению вещей в огонь, т. е. к идее о мировом пожаре, то и в этом случае вопрос о том, учил ли в действительности Гераклит об экпюросисе, никак не решается. Дело в том, что сообщение Аристотеля представляет собой интерпретацию мысли Гераклита, но не дословную ее передачу. Ведь, по мнению Стагирита (Метафизика I 3, 938 в 8), первые философы учили, что вещи, погибая, превращаются в первоначало (т. е. воду, огонь и т. п.), из которого они возникли. В контексте такого понимания Аристотель, как верно заметил Г. Властос (120, 311), мог легко смешать идею вечного мирообновления, чему на деле учил Гераклит, с представлением о разрушении мира и его превращении в первоначальную стихию. Иначе говоря, Аристотель мог истолковать Гераклита по аналогии с милетскими мыслителями, внимание которых по преимуществу было направлено на космогонические проблемы, в то время как эфесец, сказав, что мир (космос)

вечен и никем не создан, решительно перешел к постановке космологических проблем. Тем самым он в корне исключил всякую мысль о возникновении и исчезновении мира. Очевидно, Аристотель, не отдав должного тезису Гераклита о вечности мира, понял его идею превращения огня (В 31) в космогоническом смысле. Естественно, что в том же духе Гераклит был истолкован последующими авторами, в частности так называемыми доксографами. Не вызывает сомнения, что Симплиций, например, понял слова Аристотеля в том смысле, что мир со временем погибает в *эпюросисе*. То же относится к Аэцию.

Наконец, исходя из критерия элементарной последовательности суждений, Гераклит никак не мог учить о периодическом разрушении космоса. Ведь учи он об этом, ему незачем было бы квалифицировать призыв Гомера к прекращению раздоров среди богов и людей как желание гибели мира. Напомним, что для эфесца мировой огонь и многообразие вещей представляют вечно обновляющееся единство противоположностей. Постоянный взаимообмен между огнем и вещами по определенным мерам обуславливает динамическое равновесие мира-космоса. Если бы в какой-нибудь определенный момент все вещи погибли в мировом пожаре, то мировой процесс обмена огня на вещи и вещей на огонь прекратился бы. Вместе с тем идея о периодическом мироразрушении и мирозидании предполагает возможность не только такого состояния мира, когда наличествует лишь огонь, но и состояния, при котором огонь отсутствует вообще: он угасает, «умирает» (погибает) в вещах и таким образом перестает быть «вечно живым». Однако подобная схема мысли органически чужда Гераклиту.

Огонь является привилегированной мировой стихией, но он никогда не берет верх настолько, чтобы уничтожить другие мировые стихии — воду и землю, ибо в таком случае нарушился бы принцип, согласно которому справедливость — в раздоре, а гармония — в борьбе противоположностей. В своем высшем и чистом проявлении огонь является молнией и, подобно Зевсу, тем началом, которое мечет гром и молнии. Огонь (молния) — наиболее активный и «божественный» из элементов мира: управляя всем, он выражает логос космоса и проявляется в наблюдаемых процессах и событиях.

Обращает на себя внимание трактовка гераклитовского образа молнии, данная В. Ш. Лебанидзе: «...Молния — это тот «грядущий огонь», который не только потрясает, освещает и будит, но и судит. Судит тем, что делает окончательно неизбежным всегда существующий, но только Молнией до конца выявленный неминуемый выбор: чему следовать — «общему и единому» или «своему особому разумению»? Что предпочесть — «солому» или «золото»? Ведь «золото» Гераклит приравнивает к Огню [В 90], а «ослы скорее предпочтут солому золоту» [В 9]. Потому сказано у Гераклита: «Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит» [В 66]. Таким образом, Молния — это сжавшаяся воедино, возвратившаяся к своему огненному прообразу триада Логоса, Времени и Борьбы... Молния — выявление последней, самой потаенной сути гераклитовской философии... идеи интенсивности: три компонента этой идеи — глубинность, бесконечность и процессуальность — как бы свертываются, преобразуясь в породившую их суть..., а эта суть раскрывает себя как взрывная событийность. Не застывшая предметность, как мыслилось Пармениду, а взрывная событийность есть изначальный лик Бытия...» (28, 148).

Полемизируя с теми исследователями, которые приписывают Гераклиту циклическую концепцию времени и связанную с этой концепцией идею периодического мирового пожара, В. Ш. Лебанидзе продолжает: «Принятие Гераклитом кругового времени означало бы, что символизирующий его космос Огонь может — хоть на время — полно-

стью погаснуть. Но как же может он тогда снова загореться? Ведь «этот космос... не создал никто», следовательно, нет никакой стоящей над Огнем силы, которая могла бы снова его «зажечь», и он «был, есть и будет всегда живым огнем», т. е. никогда действительно и по-настоящему не угасающим» (там же, 151).

Хотя космический логос-разум, определяя порядок мира и его «скрытую» гармонию, имеет нечто общее с человеческим логосом, определяющим порядок наших слов и мыслей, а также их явный или скрытый смысл, тем не менее космический разум не является разумом в обычном смысле слова, и о нем нельзя судить (во всяком случае всецело) по аналогии с размышляющим и предусматривающим разумом человека, его сознанием. Космический разум выражает порядок смены вещей и закономерность всего происходящего в мире; в мировых процессах нет никакого целеполагающего начала, и «судьба» мира заключена в нем самом. Огонь мерами воспламеняется и мерами угасает, в результате чего одни вещи возникают, другие погибают и одно поколение сменяется другим. Космос — бесцельная игра огня с самим собою. Он напоминает игру в шашки несмышленного ребенка. Надо полагать, что, по Гераклиту, космос как единство порядка и беспорядка (В 124) отчасти разумен и отчасти неразумен. Своим, так сказать, «неразумным разумением» космос напоминает ребенка и его бесцельную — но основанную на логосе (логике) — игру в шашки.

4. АСТРОНОМИЯ И МЕТЕОРОЛОГИЯ

Похоже, что астрономические, метеорологические и т. п. проблемы привлекали внимание Гераклита лишь в контексте его общефилософских

воззрений о мире как единстве борющихся противоположностей. Во фрагменте 57, например, критика Гесиода за непонимание того, что «день и ночь — одно и то же», носит скорее общефилософский и общекосмологический, чем астрономический, характер. По Гераклиту, Гесиод не уразумел единства противоположностей дня и ночи и представил дело таким образом, как если бы одна из противоположностей могла бы существовать без другой. Преимущественно по тем же философско-космологическим мотивам солнце оказывается центральным объектом астрономии эфесца. Будучи небесным телом и источником тепла, солнце, по мнению Гераклита, обладает перед другими светилами теми преимуществами, какими космический (т. е. чистейший) огонь обладает перед остальными природными стихиями. «Не будь солнца, — читаем мы в одном из фрагментов Гераклита, — то, несмотря на остальные светила, была бы ночь» (В 6), т. е. сила и преимущество солнца по сравнению с другими светилами состоят в том, что ни одно из них, в том числе и луна, не в состоянии устранить ночь, сменив ее днем. Солнце — причина смены дня и ночи. Оно же определяет и смену «времен года, которые с собою все приносят» (В 100). Ведущая роль солнца в астрономических явлениях аналогична главенствующей роли мирового огня в космологических процессах. Вместе с тем следует иметь в виду, что солнце не может действовать по своему произволу и отклоняться от господствующей в мире всеобщей меры и порядка, всеобщей (справедливой) нормы, олицетворением которой является Дике. «Солнце, — говорит Гераклит, — не переступит меры, иначе Эринии, помощницы Дике, его настигнут» (В 94). Высказывания Гераклита по астрономическим и

другим естественнонаучным темам немногочисленны и не всегда понятны. Так, согласно Аэцию, о величине солнца он высказывался в том смысле, что оно «шириной с человеческую ступню» (В 3). Не ясно, имеется ли в виду кажущаяся, т. е. наблюдаемая простым зрением, величина светового поля солнца или же его действительная величина как небесного тела. Одни исследователи (например, Керк) полагают, что Гераклит, по словам которого «природа любит скрываться» (В 123), имел в виду кажущиеся размеры солнца, т. е. считал видимость обманчивой. Другие исследователи (Руссос) исключают сообщение Аэция, вошедшее в сборник Г. Дильса как В 3, из числа подлинных фрагментов эфесца.

Не лучше обстоит дело и когда речь идет о фрагментах, содержащих естественнонаучные суждения и признаваемых за подлинно гераклитовские. Вот одно из них: «Зари и вечера пределы (termata) — это Медведица и противостоящая ей граница (ouros) сверкающего Зевса» (В 120). Слово «ouros» означает «попутный ветер», «благоприятные обстоятельства», «гора», «граница». Вслед за некоторыми исследователями мы принимаем слово «граница», а не «гора», так как смысл фрагмента, выраженного в метафорах и образах, сводится, по всей вероятности, к обозначению пунктов горизонта: зоря — это восток, вечер — запад, созвездие Большой Медведицы — север, а «граница сверкающего Зевса» — это область неба, где солнце наиболее ярко, т. е. когда оно в полуденный зной находится в зените. Соблазнительно объявить, что под «границей сверкающего Зевса» эфесец имел в виду юг, но все дело в том, что во времена Гераклита Земля представлялась плоским диском, и потому юг мог мыслиться только

как место на небе (или на земле), противостоящее (на плоскости) северу. Слово же «*termata*» (от «*terma*» — конец, край, предел), означая внешние границы солнечного света, охватывает всю область его распространения. (Интересующихся различными толкованиями фрагмента отсылаем к работам А. О. Маковельского, 38, 1, 166 и Г. Керка, 96, 289—293.)

В своих естественнонаучных воззрениях Гераклит придерживался, по-видимому, того мнения, что небесные светила — это своего рода твердые «чаши» или «корыта» (*skaphas*), обращенные своей полый стороной к Земле. В них собираются светлые испарения, которые и образуют огни небесных тел. Солнце, как наиболее горячее (огненное) из светил, дает наибольшее количество света и тепла. Разделяя, вероятно, популярное в древности представление о том, что солнце питается вызываемыми им (огнем) испарениями, Гераклит пришел к мысли о каждодневном обновлении солнца: «Солнце ежедневно новое» (В 6). Надо ли понимать слово «новое» в том смысле, что чаша солнца каждую ночь полностью гаснет и вслед за этим пополняется всецело свежими испарениями, или же «новое» надо понимать в смысле ежедневного, частичного, «мерного» обновления солнца? Ответить на этот вопрос трудно. Можно предположить, что у эфесца солнце не гаснет полностью и по ночам горит наподобие тлеющих углей.

Об астрономических и метеорологических воззрениях Гераклита Диоген Лаэртский сообщает следующее: «Испарения же бывают и от земли и от моря, одни светлые и чистые, другие же темные. От первых увеличивается огонь, от вторых же — влажность. Окружающую нас небесную сферу (*periechon*) он (Гераклит. — Ф. К.) не объ-

ясняет, но говорит, что в ней находятся чаши, обращенные к нам полый стороной; светлые испарения собираются в этих чашах и образуют огни небесных светил. Наиболее же светлым и горячим является пламя солнца, ибо в то время как прочие светила дальше отстоят от земли и поэтому дают меньше света и тепла, а луна, хотя и расположена ближе к земле, проходит не по чистому пространству; солнце же, напротив, пребывает в прозрачном и чистом пространстве и отдалено от нас на подходящем расстоянии, поэтому оно дает больше света и тепла. Затмения же солнца и луны происходят, когда чаши поворачиваются кверху. А месячные фазы луны происходят вследствие постепенного наклона ее чаши. День и ночь, месяцы, времена года, годы, дожди и ветры и тому подобное происходят от различных испарений. Светлое испарение, возгорающееся в солнечном круге, вызывает день, при преобладании противоположного испарения бывает ночь; и вследствие увеличения тепла от светлых испарений происходит лето, а от изобилия влаги от темных испарений — зима. Аналогичным образом он объясняет и причины других явлений. Что же касается земли, то он никак не объясняет ее природы, как, впрочем, и устройства чаш. Таковы были его представления» (А 1, 9—11).

В самом деле, остается открытым, например, вопрос о том, из чего состоят чаши или сосуды и как они могут передвигаться по небу. Надо сказать, что некоторые сведения из приведенного отрывка расходятся с фрагментами Гераклита, содержащими высказывания на астрономические, метеорологические и т. п. темы. Так, по Диогену, преобладание светлых испарений, возгорающихся в солнечном круге, порождает день, а возоблада-

5 Ф. Х. Кессиди

ние темных испарений (гасящих огонь в солнечном круге? — спросим мы) — ночь. Между тем, по Гераклиту, источником дня и ночи как неразрывного единства противоположностей является солнце (см. В 57, 99). Из сообщения Диогена вытекает, что сила солнца, степень его яркости (горячности) увеличивается или убавляется в зависимости от чередования сезонов, т. е. от попеременного преобладания светлых и темных испарений, в то время как у Гераклита именно солнце определяет времена года и регулирует периодичность сезонов (см. В 100). Во всяком случае во времена Гераклита было распространено представление, согласно которому зима вызывается тем, что солнце, гонимое северными ветрами, уходит со своего обычного летнего пути в Верхнюю Ливию, т. е. на юг (см. Геродот II 24). Наконец (не говоря уже о напрашивающемся вопросе: почему светлые и темные испарения не поднимаются сразу и от земли и от моря?), исследователи нередко указывают на отрывочный характер информации Диогена и приходят к выводу о том, что Гераклит, возможно, говорил не о двух видах испарения, а об одном, а именно о морском испарении. Это предположение согласуется с уже рассмотренным фрагментом 31, в котором речь идет о превращении огня.

Если верить Аэцию, «Гераклит считал, что гром порождается скоплением ветров и облаков и вторжением ветров в облака; молния бывает вследствие воспламенения испарений, зарницы же — вследствие зажжения и потухания облаков» (А 14). Иначе говоря, гром есть результат удара стремительного ветра (вихря), образовавшегося от интенсивного его скопления, о сгустившиеся облака. Вместе с тем, когда испарения (очевидно, сухие)

воспламеняются, вспыхивает молния. Воспламенение и угасание облаков вызывает зарницы (prēstēgas). В сообщении Аэция, по-видимому, подразумевается, что громовые раскаты разрываемого молнией неба предвещают и обычно сопровождаются дождем.

В целом естественнонаучные воззрения Гераклита оригинальностью не отличаются, и в этом отношении он стоит позади своих милетских предшественников. Хотя эфесец не столько изучал природу, сколько отвлеченно рассуждал о ней, тем не менее в общетеоретическом плане он высказал ряд интересных идей, в частности идею о том, что человек и мир (природа) составляют единое целое и что задача человека состоит в приобретении мудрости, иначе говоря, в выборе правильного образа действия на пути познания истины (логоса) вещей и самой природы (см. В 112), которая «любит скрываться» (В 123).

В чем же состоит, по мысли Гераклита, единство человека и окружающего мира и каким образом возможно постижение истины и правильного образа действия? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо рассмотреть комплекс других вопросов, связанных с психологией, теорией познания и этикой эфесского мыслителя. Психологическим проблемам, к рассмотрению которых мы теперь переходим, Гераклит уделял несравненно больше внимания, чем кто-либо из его предшественников и современников.

5. ОГОНЬ И ДУША. ПСИХОЛОГИЯ

Согласно мысли эфесца, единство человека и окружающего его мира состоит, если можно так выразиться, в их «огненности», т. е. в том, что

и природа человека, и сущность окружающего мира представляют собой проявления космического огня, различных его состояний. Более того, следуя гераклитовской мысли, можно провести параллель между мировым огнем и человеческой психеей (душой). В самом деле, космический огонь, будучи живым и активным началом, схож с человеческой душой и составляет как бы живую душу вселенной; а человеческая же психея (душа), как источник активности и жизни, напоминает космический огонь; и не только напоминает, но и является его проявлением, модификацией. По словам Гераклита, «сухая, сияющая (т. е. огненная. — Ф. К.) душа мудрейшая и наилучшая» (В 118).

«Психея» — это, надо полагать, тонкий вид огня, горение огня или нечто такое, что напоминает пар (или жар). Непосредственно же «психеи испаряются из влаги» (В 12). В качестве испарения, пара или парообразного воздуха душа представляет собой нечто среднее между водой и огнем. Однако у одних людей душа-испарение бывает более влажной, чем у других. Так, души «большинства» влажны, содержат мало огня, огненного элемента, в то время как души немногих, наилучших и наимудрейших людей, напротив, отличаются преобладанием в них сухого (огненного) сияния. Впрочем, соотношение влажного и огненного элементов в душе не является раз и навсегда данными, неизменным: душа подвержена своеобразному процессу — путям «вверх и вниз». Когда душа становится все более огненной, сияющей и сухой, это путь вверх. Путь же вниз есть процесс утраты душой своей огненности и замещения огненности влажностью, вследствие чего силы души — интеллект и воля — убывают, ослабевают,

т. е. душа становится менее «сияющей», более, так сказать, тусклой и неразумной. «Пьяный, ведомый ребенком, шатается и не замечает, куда идет, ибо влажна его душа» (В 117).

Жизнедеятельность человеческой души исполнена противоречия и драматизма, ибо за удовлетворение каждой из своих страстей человек расплачивается частицей животворного огня своей души: «Трудно бороться со страстью: ведь всякое желание сердца исполняется ценою души» (В 85). Поэтому «людям не стало бы лучше, если бы исполнилось все, чего они желают» (В 110). Таким образом, в жизни души заключена ее смерть; человек не может ни игнорировать желаний и страсти, ни быть на поводе у них: чтобы жить, он должен вести постоянную борьбу с самим собой, т. е. должен как устоять против их полного удовлетворения, так и воздержаться от полной победы над ними, ибо и в том и в другом случае результат оказывается один и тот же — смерть души. Итак, душа пронизана единством и борьбой противоположностей — жизни и смерти, огненного и влажного элементов.

Процесс увлажнения души на пути «вниз» приводит к распаду души, ее гибели и переходу в другое (жидкое) состояние. «Психеям смерть — воде рождение, воде же смерть — земле рождение; из земли же вода рождается, а из воды — психея» (В 36). Иначе говоря, душа, будучи естественным феноменом, проходит цикл рождения и смерти: распадаясь, она превращается последовательно в жидкость — грязь — землю, которая в свою очередь (не являясь абсолютно мертвым элементом), разжижаясь, превращается в грязь — воду — испарения — психен.

Для Гераклита психея — разумная (огнеподобная) сторона человеческой природы. Но судя по некоторым сообщениям, на которых, правда, чувствуется влияние философии стоиков, Гераклит учил также о мировой душе, питающейся испарениями от мировой влаги и родственной душам живых существ (см. А 15). С нашей точки зрения, если эфесец и учил о мировой душе, то его мысль сводилась, очевидно, к тому, о чем мы уже отчасти говорили: вечно живой огонь — это «душа» космоса. Признание же мировой души, аналогичной человеческой душе, влекло за собой перенесение на космический огонь признаков разумности и «божественности» (бессмертия). Отсюда, надо полагать, и приписываемое Ипполитом Гераклиту высказывание о том, что огонь разумен и является причиной управления всем (см. В 64). Не исключено, что присущий миру (а стало быть, и его «душе» — огню) логос-разум Гераклит усматривал в наблюдаемой упорядоченности мира и закономерно-ритмическом характере происходящих в нем процессов.

В одном из фрагментов, вошедшем в сборник Г. Дильса, но, по мнению ряда современных исследователей, являющемся сомнительным (т. е. представляющем собой скорее толкование или даже вольный пересказ Гераклита, чем дословную передачу его мысли), говорится: «Подобно тому, говорит он (Гераклит. — Ф. К.), как паук, находясь посреди паутины, чувствует, как только муха разрывает какую-либо его нить, и быстро бежит туда, заботясь об исправлении нити, так и душа человека, при повреждении какой-либо части тела, туда поспешно устремляется, словно не перенося ущерба в теле, с которым она крепко и соразмерно связана» (В 67 а). Ясно, что в приведенном

отрывке речь идет главным образом о тесном единстве души и тела человека. Вместе с тем здесь имплицитно заключена мысль о том, что душа не локализована в определенном месте тела.

Далее. Если считать, что Гераклит проводил аналогию между человеческой и предполагаемой космической душой (огнем-логосом), то можно прийти к следующему выводу: подобно тому как человеческая душа, крепко связанная с телом (и оберегающая его от повреждений), не существует вне тела, так и мировая душа, поддерживающая миропорядок, не пребывает вне вещей и помимо них. Можно также прибавить, что психея (душа) человека не сосредоточена в какой-либо части тела, подобно тому как мировая психея не ограничена в своем распространении (и в своей власти) какими-либо пределами, вещами и явлениями (см. В 114). И потому если речь идет о пределах или границах человеческой души, глубокий источник и мера (логос) которой коренится в мировой психее, то они столь же недостижимы, как и пределы космической психеи. По-видимому, в этом духе следует понимать и фрагмент Гераклита, который гласит: «По какой бы дороге ты ни пошел, пределов души не найдешь: столь глубок ее логос» (В 45). По мнению М. Марковича (102, 10, 304), во фрагменте 45 речь идет о том, что душа глубоко спрятана в организме человека и находится в испарениях крови, поэтому невозможно найти ее «оба конца» (*peirata*). Предположение, что душа испаряется из крови, высказывается также О. Гигоном (79, 230).

6. СУДЬБА ДУШИ

Вероятно, читатель заметил, что до сих пор мы рассматривали преимущественно вопрос, связанный с физико-физиологическим аспектом души. Но напрашивается вопрос о судьбе души. В самом деле, куда, по Гераклиту, девается огонь души и что с ним происходит после смерти тела? Ответить на этот вопрос однозначно весьма трудно. Так, У. Гатри по этому поводу замечает, что от такого человека, как Гераклит, по своему стилю больше походившего на религиозного проповедника, чем на рационалиста, бессмысленно ожидать последовательного развития мысли о судьбе человеческой души (см. 83, 479). Но дело заключается не только в непоследовательности самого Гераклита и, конечно, не просто в том, на кого похож или не похож его стиль, а, выражаясь в терминах Гераклита, в более «глубоком логосе» (основании, причине). Прежде всего напомним, что эфесец, подвергая резкой критике религиозные представления, не отвергал их полностью и не становился таким образом на позиции атеизма. Кроме того, Гераклит — гилозоист. И потому, с точки зрения гилозоиста, взявшего за главенствующий элемент мира «вечно живой» огонь, было бы вполне последовательно ответить на поставленный вопрос, скажем, так: душа человека смертна в своем бессмертии... Иначе говоря, вместе со смертью человека умирает и его душа, т. е. человеческая душа превращается в воду (В 36). Но с другой стороны, из воды же, ее огнеподобных испарений, рождается душа (В 36). Таким образом, если душа возникает из воды (а в конечном счете из вечно живого огня, разновидностями которого являются вода и земля, — В 31), то от-

сюда следует, что она не погибает полностью, во всяком случае не могут полностью угаснуть содержащиеся в ней частицы (или частица) никогда не угасающего и бессмертного (т. е. «вечно живого») космического огня. Вероятно, имея в виду смертно-бессмертное состояние души после смерти тела, Гераклит говорит: «Души обоняют в Аиде» (В 98) *.

Хотя представления о загробном мире эфесец объявляет иллюзорными, у него тем не менее нет определенного ответа на возникающий вопрос о возможности и невозможности загробного существования. По его словам, «людей ждет после смерти то, чего они не ожидают и не предполагают» (В 27). Впрочем, судя по некоторым фрагментам, складывается впечатление, что Гераклит придерживался веры, по которой человек своим поведением и образом жизни в посюстороннем мире предопределяет («выбирает», если использовать терминологию экзистенциалистов) судьбу своей души в потустороннем мире, т. е. посмертные награды и наказания. Поэтому человек, предававшийся чувственным наслаждениям и ведущий по преимуществу неразумный («мокрый») образ жизни, не может рассчитывать на посмертное сохранение индивидуальности своей души. Это значит,

* Содержание фрагмента в сочетании с фрагментом В 7 («Если бы все существующее превратилось в дым, ноздри наши распознали бы его») можно истолковать и в том смысле, что души в Аиде, будучи в бестелесном, точнее, в парообразном состоянии, не могут там видеть, ощущать и слушать, поэтому единственным органом связи с окружающей средой является там обоняние. Иначе говоря, в Аиде совершаются какие-то процессы, о которых люди ничего не ведают. Но на вопрос, являются ли эти процессы формой жизни, у Гераклита, судя по сохранившимся фрагментам, ответа по существу нет.

что избыточно увлажненные остатки его психического огня превратятся в воду или, в лучшем случае, отделившись от содержащейся в них влаги, сольются с космическим огнем и потеряются в нем. Иная судьба ожидает души мудрых и вообще лучших людей, придерживающихся умеренного образа жизни и оберегавших свои души от увлажнения и загрязнения, т. е. хранивших свои психеи «сухими». Такие люди, их души, могут надеяться на индивидуальное бессмертие (разумеется, все вышесказанное всего лишь предположительные суждения, выведенные из того скудного и не всегда надежного материала, которым мы располагаем).

Теперь обратимся к фрагментам, позволяющим судить о воззрениях Гераклита более уверенно. Так, согласно фрагменту 53, война одним (очевидно, тем, кто пал героической смертью на поле боя) явила участь богов, другим (по-видимому, тем, кто остался жив) — участь людей (из коих победившие становятся свободными, а побежденные — рабами). Различие судеб понятно, ибо, «чем славнее смерть, тем больше получаемая награда» (В 25). Но во фрагменте 24 говорится, что все павшие на поле боя, т. е. необязательно погибшие героической смертью, приобретают индивидуальное бессмертие или во всяком случае вызывают почитание как у богов, так и в памяти людей: «Павших в бою боги чтут и люди» (ср. В 29: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — преходящим вещам...»). Приведем еще один фрагмент, смысл которого достаточно прозрачен: «Трупы надо выбрасывать скорее, чем навоз» (В 96). Фраза Гераклита, смысл которой сводится к тому, что мертвое тело не представляет собой никакой ценности без оживляющей его

души, является открытым выпадом против погребальных обрядов, которым греки придавали столь большое значение.

Далее следуют фрагменты, содержание которых, к сожалению, остается весьма смутным. Например, в довольно таинственном по смыслу фрагменте 63 мы читаем: «Перед находящимся там они встают и становятся бдительными стражами живых и мертвых». Подлинность фрагмента не вызывает сомнения, так как у Гесиода («Труды и дни», 121—125) говорится, что поколение людей «золотого» века по воле Зевса стали благостными духами, зорко следящими за делами нынешних людей (т. е. людей «железного» века). Не легко установить, что именно хотел сказать «темный» философ в названном отрывке: возможно, фрагмент 63 кому-то сулит бессмертие, однако все предположения такого рода остаются весьма проблематичными. Не менее загадочным является фрагмент 62: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; жизнь одних — смерть других, смерть одних — жизнь для других». Вот некоторые прочтения этого фрагмента: древнегреческий философ-пифагореец Нумений (II в. н. э.), изучив высказывание Гераклита сквозь призму пифагорейской идеи, согласно которой пребывание («заточение») бессмертной души в смертном теле равнозначно ее (души) смерти, а освобождение от тела — ее жизни, перефразировал фрагмент следующим образом: «Наша жизнь есть их (душ. — Ф. К.) смерть, а их жизнь — наша смерть» (В 77). Аналогично и мнение современного ученого О. Гигона (79, 236), согласно которому во фрагменте 62 мы имеем первую выразительную формулировку пифагорейского учения о бессмертности, божественности души: жизнь тела (*sōma*) является могилой

(*sēma*) бессмертной души, т. е. душа является погребенным богом в человеке, а по ту сторону смертной жизни — бессмертным богом. Толкования фрагмента, данного Нумением, придерживаются также современный греческий автор Ф. Вейкос (66, 104) и советский исследователь А. Н. Чанышев. Внося в традиционные толкования некоторые уточнения, А. Н. Чанышев пишет: «По-видимому, смерть души следует понимать фигурально, это не абсолютная, а относительная смерть, напоминающая орфическое вселение души в тело как ввержение ее в состояние муки и скорби (возможно, что элементы орфизма имеются не только в пифагореизме, но и у Гераклита), тогда как смерть тела — это абсолютная его смерть, иначе он не сказал бы, что «трупы надо выбрасывать скорее, чем навоз» (В 96)» (42, 105). Влияние орфизма на Гераклита А. Н. Чанышев объясняет стандартной ссылкой на непоследовательность материализма Гераклита (см. там же, 105—106; 62, 138).

Попытку иного прочтения фрагмента предприняли М. Хайдеггер и Е. Финк. Исходя из того что «бессмертные» у Гераклита — это боги, а «смертные» — это люди, Хайдеггер и Финк считают, что смысл подразумевающихся во фрагменте положений — «жить смертью людей» и «умирать жизнью богов» — сводится к взаимоперекрывающемуся осознанию богами и людьми своего бытия: боги живут смертью людей в том смысле, что они осознают свое бессмертие, свою вечную жизнь на фоне преходящей и временной жизни людей, а люди, соотнося себя с нетленным бытием богов, осознают себя бренными существами (см. 85, 162).

Не входя в дальнейший разбор отрывка, отме-

тим, что он, по нашему мнению, имеет не только прямой, но и фигуральный (в данном случае общетеоретический) смысл и выражает идею философа о единстве противоположностей (жизни и смерти, вечного и временного и т. п.), как и отрывок 88 («одно и то же живое и мертвое...»). Всякие же попытки определить более точно и конкретно содержание фрагмента останутся, по-видимому, только вероятными.

Учение Гераклита о душе легло в основу поставленных им гносеологических и этических вопросов.

ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ, ЭТИКИ, ПОЛИТИКИ И ЭСТЕТИКИ

1. ИСТОЧНИК И ХАРАКТЕР ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЗНАНИЙ

Исследователи, например М. Драгона-Монаху (75, 365—381), справедливо отмечают, что если к досократикам подходить с гносеологической меркой в духе Канта и с высоты теоретико-познавательных или эпистемологических схем нового и новейшего времени, то, в строгом смысле слова, вряд ли можно говорить о теории познания у греческих философов до софистов и Сократа. В самом деле, досократикам, занятым по преимуществу исследованием космологических или космолого-антропологических проблем (как это наблюдается у Гераклита), была в сущности неведома постановка таких вопросов, как вопрос об активности субъекта в процессе познания, о том, что такое познание, каковы его границы и т. п. Ранние греческие философы, далекие от картезианского дуализма телесного и духовного, материального и идеального, рассматривали мир как единое и живое (психосоматическое) целое, т. е. как некий живой организм, обладающий телом и душой. Этой интуиции мира, т. е. подобному безотчетно-созерцательному взгляду на мир, соответствовало столь же неосознанное представление о единстве познающего субъекта и

познаваемого объекта, о тесной связи познания с бытием. Отсюда и присущая многим досократикам уверенность в возможности объективного знания и постижения объективных истин. Как известно, эта уверенность была поставлена под сомнение софистами, впервые указавшими на значение субъективных факторов в познании, в частности на роль индивидуальных различий в восприятии и осмыслении вещей и явлений действительности, на роль условий восприятия.

Платон, выступивший с критикой субъективизма и релятивизма софистов, первым на осознанно теоретическом уровне сформулировал гносеологическую проблему. Рассматривая знание как предмет самостоятельного анализа, он в диалоге «Теэтет» (146 е) поставил вопрос о том, «что такое знание само по себе».

Что же касается досократиков, то их поиски «метафизических» начал, т. е. «первоначал» вещей, сопровождалось еще не осознанным (или не вполне осознанным) решением определенных теоретико-познавательных вопросов. Так, ранние греческие философы ставили вопрос об источниках знания и, говоря о степени истины, проводили различие между знанием «по истине» и знанием «по мнению». Более того, согласно известному американскому историку философии А. Мурелатосу, Парменид вплотную подошел к постановке гносеологической проблемы, задавшись вопросами о путях исследования (*didzēsis* — В 4) и объекте мысли, который должен быть понятым (*esti poein* — В 3, В 8, 34) (см. 105, 359). Как бы то ни было, великой заслугой Парменида в истории философской мысли было и остается установление качественного различия между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между

логическим и эмпирическим способами познания.

Переходя к Гераклиту, следует прежде всего заметить, что у него онтология, психология, теория познания, этика и эстетика тесно переплетаются. Мы уже знаем, что, по его учению, душа имеет огненную природу и является носителем жизни, сознания, познания и поведения (см. 22 В 118, В 117, В 107). С точки зрения Гераклита, качество души, т. е. качество частиц космического огня в душе (психее) отдельного человека, определяет степень его познавательной способности и его моральный облик. Судить о том, какое значение придавал Гераклит воспитанию и обучению, по сохранившимся фрагментам весьма трудно. В отрывке, относящемся к числу сомнительных, он говорит: «Воспитание для воспитанных — второе солнце» (В 134).

Как бы ни обстояло дело с вопросом о взглядах на воспитание, не подлежит сомнению, что познание для Гераклита есть поиск. Сравнивая этот поиск с трудом золотоискателей, мыслитель говорит: «Ищущие золота перекапывают земли много, находят же — [золота] мало» (В 22). Так оно и должно быть, ибо истинная природа мира и всех вещей не выступает на поверхности, она скрыта за явлениями: «Скрытая гармония лучше явной» (В 54); «Природа (physis) любит скрываться» (В 123). В этой связи представляется справедливым мнение А. Мурелатоса о том, что Гераклит, впервые употребивший слово «physis» в философском смысле, придал ему значение «внутренней природы» (105, 352). Проводя различие между внутренним и внешним, сущностью («скрытым») и явлениями («явным»), Гераклит в соответствии с этим говорил также с форм и

уровнях познания. Остановимся на этом вопросе несколько подробнее.

Источником человеческих знаний, по Гераклиту, является деятельность органов чувств: «Чему учат зрение и слух — то я предпочитаю» (В 55). Философ различал органы чувств по степени их достоверности в процессе познания: «Глаза — более точные свидетели, чем уши» (В 101 а). Вместе с тем эфесец высказывался в том смысле, что на показания органов чувств нельзя полагаться до тех пор, пока они не будут осмыслены разумом, т. е. только разум может правильно истолковать и понять свидетельства органов чувств. А потому, какова душа, этот источник разума, такова и ценность показаний органов чувств. «Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые (barbarous) души» (В 107). Складывается впечатление, что Гераклит придерживался мнения, согласно которому истинное познание доступно тем немногим, кто наделен «сухим блеском», т. е. мудрейшей и наилучшей душой (В 118). По-видимому, он строит такого рода силлогизм: у большинства людей «психей» («души») — «грубые» (В 107). Поскольку «природа любит скрываться» (В 123), то «большинство людей не понимают того, с чем встречаются» (В 17). Неудивительно, что «обманываются люди [даже] в познании явных вещей» (В 56), не говоря уже о познании логоса, т. е. того, что «скрыто» за явлениями. Таким образом, до тех пор пока «души» остаются грубыми или непонятливыми (barbarous), обучение ничему не может научить, подобно тому как глухого человека невозможно научить слышать. «Неразумные, [даже и] услышав, глухим подобны. Это о них говорит пословица: «присутствуя, отсутствуют»» (В 34).

Хотя эмоционально-страстной натуре Гераклита были свойственны огульные обвинения в адрес как «большинства» людей, так и отдельных лиц, тем не менее справедливости ради в этой связи необходимо сделать некоторые уточнения. В известном фрагменте В 1 Гераклита мы читаем: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они выглядят несведущими, хотя они сведущи в словах и делах, какие я перечисляю, разделяя каждое из них по его природе и объясняя его по сути. От остальных же людей, [исключая названных], скрыто и то, что они делают бодрствуя, подобно тому, как забывается ими то, что они делают во сне». По нашему мнению, во фрагменте эфесец делит людей на три категории: на тех, которые поняли логос подобно ему; на тех, которые по объективному положению вещей («все совершается по этому логосу») должны были понимать логос, но всякий раз, когда речь заходит о нем, они оказываются несведущими, хотя они вполне сведущи, когда речь идет об отдельных словах, делах и вещах, которые он (Гераклит) перечисляет, разделяя каждое из них согласно его природе, значению и месту; и, наконец, на тех, от кого бесполезно ожидать какого-либо понимания не только логоса, но и чего-либо из области вполне доступных слов и дел, ибо они не ведают, что творят. Как и следовало ожидать от этой категории людей, «то, что для них ближе всего, с тем они в разладе» (В 72).

По мнению Гераклита, люди теряют связь со всеобщим (логосом) в мире, не понимают его и «враждуют» с ним по различным причинам: из-за склонности к чувственным наслаждениям, вслед-

ствии чего душа становится «влажной» и потому менее способной к интеллектуально-познавательной деятельности; из-за некритического отношения к мнению «большинства» («толпы») и «многознающих» (см. В 57, В 87); вследствие непонимания относительного характера человеческих знаний (см. В 28, В 70) и увлечения разного рода мифами и баснями (А 23). Недалекий человек, «враждующий» со всеобщим логосом (В 72), легко переходит от слепой веры к неверию и наоборот. Каков человек, такова и цена его увлечениям. «Глупец при каждом слове входит в азарт» (В 87). Вместе с тем многое из божественного, по Гераклиту, «при неверии ускользает и остается непознанным» (В 86). Иначе говоря, чрезмерное неверие тоже плохо. Таковы, по Гераклиту, источники человеческих заблуждений.

Однако на каком пути возможно истинное познание? Таким путем древний философ считал установку на всеобщее, ориентацию на логос. «Тем, кто желает говорить разумно (поῖι), нужно опираться на всеобщее (хупῖι)...» (В 114). «Поэтому необходимо следовать всеобщему: но, хотя логос всеобщ, большинство живет так, как если бы имело свое собственное разумение» (В 2). Из призыва Гераклита «следовать всеобщему» явствует, что «всеобщее» (логос) одинаково объективно для всех, но доступно лишь тем, кто обладает умом, разумом — ποῖς'ом, ποῖς'ом. Отсюда и намеренное использование игры слов во фрагменте 114 (хуп поῖι — хупῖι, что буквально значит: «с умом» — «всеобщему», «всеобщим») с целью указать на связь «ума» и «всеобщего» и намекнуть на то, что за сходством различных слов иногда скрывается их внутреннее единство по содержанию (значению).

Одна из особенностей гносеологии Гераклита, как и других ранних греческих мыслителей, состоит в идее, согласно которой познание представляет собой созерцательную («теорийную») деятельность, направленную на постижение мира и внутренней природы вещей такими, какие они есть сами по себе, без всяких субъективных привнесений. Прибавим, что для ранних греческих философов, в особенности для Гераклита, «теория» и вообще познание — это не только интеллектуально-понятийное осмысление, но также и чувственно-интуитивное видение (и даже эмоциональное переживание) космоса и внутреннего бытия вещей. Отсюда, надо полагать, и призывы Гераклита опираться на «всеобщее» и «внимать» логосу, т. е. приобщать свой разум и органы чувств к объективному логосу, так сказать, настроить разум и чувства на восприятие логоса. Таким образом, по Гераклиту, только на пути интеллектуального и чувственного проникновения во всеобщий логос мы сможем достигнуть истины и «разумно говорить».

Секст Эмпирик, сочинения которого являются одним из источников наших сведений о Гераклите, в частности о его теории познания, нередко превратно толкует взгляды эфесца. Так, Секст преувеличивает рационализм Гераклита (и вообще рационализм досократиков), приписывая ему идею о «критерии» истины, причем этим критерием является будто бы «всеобщий и божественный» разум (логос). На основании такого рода искажений Секст приходит к выводу, согласно которому, по Гераклиту, достоверно то, что «является всем вообще», и недостоверно то, что «встречается кому-либо одному» (см. А 16). К счастью, вслед за этим Секст приводит фрагменты 1 и 2 Гераклита, из которых со всей очевидностью следует, что всеуправляющий логос объективен и всеобщ не потому, что все люди, сталкиваясь с ним, понимают его (что не соответствует действительности), а потому, что для всех логос одинаков и не зависит от того, доступен ли он по-

ниманию всех людей и пониманию каждого в отдельности или недоступен.

Нет сомнения в том, что эфесец приложил огромные усилия, чтобы через свой субъективный логос (слово, стиль) выразить внутреннюю противоречивость логоса объективного. Заметим, что для древнего философа истина, будучи адекватным выражением господствующего в мире логоса, объективна, причем на ее объективность не могут существенно повлиять ограниченный и относительный характер человеческих знаний. «То, что самый испытанный [мудрец, человек] знает и соблюдает, есть только мнение. Но Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей» (В 28).

У Гераклита наметились зачатки идеи о самопознании, об осознании человеком своего внутреннего мира. Таков, пожалуй, смысл фрагмента 101: «Я вопрошал самого себя». Наконец, по духу учения эфесца, только та душа способна овладеть истиной, которая активна (более «огненна»), т. е. та, которая всегда бодрствует («горит») и не пребывает в спячке, которая неутомима в поиске и охвачена вечным беспокойством — стремлением проникнуть в неизведанное, сокровенное и труднодостижимое. В одном замысловатом фрагменте эфесского философа сказано: «Без надежды не найдешь того, на что не надеешься, так как оно [станет] недостижимым и недоступным» (В 18).

2. ОТЛИЧИЕ МУДРОСТИ ОТ МНОГОЗНАНИЯ

«Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (В 40). Так гласит одно из язви-

тельных замечаний Гераклита в адрес своих предшественников. Можно сказать, что, по Гераклиту, многознание есть мудрость для профанов, на деле же оно никакая не мудрость, хотя и не глупость. «Многознание» (*polymathiē*) есть знание отдельных фактов, множества частных и деталей, точнее, обширные сведения, накопленные из различных областей знания, т. е. эрудиция. Эфесец считает, что «многознание» приобретается по преимуществу из чужих сочинений, из чужой мудрости. Вот, например, «Пифагор, сын Мнезарха, упражнялся в приобретении (*historiēn*) больше всех людей и, выбрав для себя эти сочинения, [создал свою собственную мудрость: многознание и обман]» (В 129). Однако сам же Гераклит заявляет: «Очень много должны знать (*historas*) мужи-философы» (В 35; см. также В 22). Таким образом, эфесец не оспаривает роли информированности и овладения обширным запасом знаний. Тем не менее между приведенными фрагментами нет противоречия. Мысль философа сводится к тому, что мудрость отлична от простой суммы многих знаний и плохо, когда накопление фактов (фактологию, сказали бы мы сегодня) и приобретение многих знаний люди делают самоцелью и выдают это за мудрость. Еще хуже, когда «многознание» приобретает характер пустого конгломерата знаний («многознайства», сказали бы мы).

Истинная мудрость, по Гераклиту, является более высоким уровнем познания, чем обширные знания и разнообразная осведомленность; она превосходит «многознание» и означает постижение всеобщего логоса, скрытой гармонии противоположностей, уразумение противоречивого единства всего, единства многообразного мира вещей и явлений: «Не мне, но логосу (*logon*) внимая,

мудро согласиться (*homologein*), что все едино» (букв.: «Не мне, но логосу внимая, согласиться мудро, что все есть одно») (В 50). Прежде всего заметим, что за игрой слов (*logon — homologein*), за их созвучием скрывается сообразованность («согласие») мудрости с логосом, с единством противоположностей, с той гармонией, в которой «расходящееся с самим собою согласуется» (В 51). Понимание этого внутреннего согласия (единства, гармонии) расходящегося, или — что то же самое — уразумение возвращающейся к себе гармонии, как это наблюдается «у лука и лиры» (В 51), является, согласно философу, признаком, отличающим мудрость от невежества «толпы» (*polloi*) и «многознания» таких, как Гесиод, Пифагор и другие.

3. ЕДИНОЕ SOPHON

Время, отделяющее нас от Гераклита, равно 2500 годам. Тем не менее меткие изречения философа об отличии ума и мудрости от того, что он назвал многознанием, сохраняют свою свежесть, глубину и злободневность и в наши дни. Они не утратят этих качеств и в будущем, ибо мудрость всегда остается мудростью. Поэтому Гераклит, как и другие выдающиеся мыслители прошлого, во многом оказывается нашим современником, т. е. понятным и близким нам собеседником. Вместе с тем нельзя не заметить существенных различий в мировоззрении и образе мышления, отделяющих нас от Гераклита и других мыслителей прошлого.

Когда Гераклит говорит не о человеческой мудрости (*sophon*), а о *sophon*, совмещающем в себе

«божественную» и человеческую мудрость (подобно термину «логос», который употреблялся эфесцем также в двух смыслах: и как «слово», и как мироправящее начало), то, право же, нам становится как-то не по себе, иначе говоря, мы сталкиваемся с тем, что для нас трудноуловимо. Впрочем, архаический стиль мышления Гераклита и некоторые его загадочные высказывания были не совсем понятны уже его современникам. В самом деле, невольно создается впечатление, что Гераклит усматривал, как было сказано, в созвучии слов «логос» — «homologeîn» (В 50) не только сообразованность или согласованность человеческой мудрости со всеобщим логосом, но также и родство (и даже совпадение) между ними по содержанию. На основании этого родства он, по видимому, считал возможным именовать сам логос и определяемый им миропорядок как *sophon*. Иначе говоря, ход рассуждений Гераклита мог быть примерно таким: всеобщий логос, т. е. структура мира, представляет собой противоречивое единство, скрытую гармонию противоположностей; человеческая мудрость и всеобщий логос «согласуются» друг с другом, схожи между собой и даже тождественны. Следовательно, всеобщий миропорядок, определяемый всеуправляющим логосом, есть мудрость (*sophon*), т. е. мудрое устройство. Единый и всеобщий миропорядок, являющийся безличностным *sophon*, нельзя назвать именем бога (Зевса), но и отказать миропорядку в этом имени также невозможно, ибо он действительно *sophon*, действительное совершенство. Словом, миропорядок не бог, но божествен. Поэтому «единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» (В 32. О различных вариантах чтения этого фрагмента см. Керк, 96,

392—398). Иначе говоря, мудрость — это всеобщий миропорядок, космическая («божественная») мудрость. И задача познания заключается в уразумении этой мудрости, этого всеобщего миропорядка и способа его саморегулирования.

В одном не совсем ясном отрывке философа мы читаем: «Мудрость — в одном (*hen to sophon*): познавать разум (*gnōtēn*), управляющий всем через все» (В 41; ср. В 64, в котором всеуправляющим разумом является молния, т. е. чистый огонь. О разночтениях В 41 см. Гладигов, 81, 88—90). Нетрудно заметить, что единое и всеобщее начало, которое выражает миропорядок и всем управляет, носит у Гераклита различные названия: логос, огонь, мудрость и т. п. Это обстоятельство объясняется скорее всего тем, что философ не проводил (возможно, и не в состоянии был провести) четкого разграничения между различными аспектами единого мироправящего начала и в зависимости от контекста употреблял различные термины. Так, в космологическо-метеорологическом контексте он говорил о вечно живом (и не лишенном разумности) мировом «огне» и его превращениях, в логико-аналитическом контексте — о «логосе», в синтетическом — о «всеобщем», о «законе». Следуя традиции и имея в виду устройство мира, он употреблял термины «бог» и «единая мудрость» в смысле «божественной», т. е. совершенной, «мудрости», превышающей человеческую мудрость, хотя и не чуждой последней. Для выражения единой и противоречивой сущности всего он прибегал также к различным образам-понятиям: «скрытая гармония», «расходящееся согласие» и т. п. Возможно, ни одно из этих названий его не удовлетворяло (впрочем, известное предпочтение отдавалось термину

«логос») по той причине, что всякое конкретное обозначение, имя и название повлекло бы за собой отождествление единой мировой сущности, определяющей всеобщий миропорядок, с каким-либо конкретным ее проявлением, т. е. с определенным ее аспектом, что противоречило бы основной идее философа. Как бы то ни было, Гераклит считает своей заслугой, что только он (и никто из его предшественников и современников) пошел так далеко, что отделил и выделил «мудрое» от всего остального. «Из тех, чьи учения я слышал, никто не дошел до признания, что мудрое отлично от всего остального (*Sophon esti pantōn kechōrismenon*)» (В 108), — не без гордости заявляет эфесец. Здесь мы не можем входить в подробности относительно отсутствия артикля в слове «*sophon*» во фрагменте 108 и точного смысла слова «*pantōn*», который переводится и как средний род — «от всего», и как мужской род — «от всех». Полагаем, что перевод *pantōn* как «от всего остального» более соответствует смыслу учения Гераклита. Кроме того, представляется более приемлемым переводить слово «*kechōrismenon*» как «отличное», а не как «отделенное», «отрешенное» и «обособленное», ибо, по смыслу учения Гераклита, «мудрое» не совпадает с миром многообразных вещей, но вместе с тем и не трансцендентно им. Если «мудрое» в мире, или мировой «разум» (*gnōmē*), управляет «всем через все», то это значит, что всеобщее «мудрое» имманентно (а не трансцендентно) миру вещей и явлений. Словом, единое «мудрое» охватывает все вещи, но не сводится ни к одному из них, ни даже к простой их совокупности. Единое «мудрое» связано со всеми единичными вещами, но вместе с тем «отлично от всего».

Идею о том, что единый миропорядок, структура космоса или единое «мудрое» представляет собой нечто отличное от мира единичных вещей и не сводится к вещественному началу, но вместе с тем не существует вне вещей и вещественности (а именно вне вещественности живого огня), следует считать одной из самых больших заслуг древнего мыслителя в истории философии вообще и в истории диалектики в частности. Как известно, следующий этап развития философской мысли греков в лице Парменида ознаменовался ярко выраженной тенденцией отрыва единого и неизменного бытия от многообразия изменчивых вещей и противопоставления всеобщего — единичному, рационального — чувственному. Впрочем, для рационалистической в своей основе философии эллинов эта тенденция была закономерной и неизбежной.

Наконец, для образа мышления Гераклита весьма характерно понимание человеческой мудрости не как чисто теоретической деятельности, не как просто познания, а как деятельности, совмещающей познание и действие, слова и дела (см. В 1; В 112). По Гераклиту, мудрый человек, сообразуя свои слова и дела с логосом целого, находит правильный образ мышления и действия. Обыкновенный же человек, находясь в противоречии со всеобщим логосом и не заботясь о выборе истинного образа жизни, «забывает, куда ведет [его] путь» (В 71). Нетрудно заметить, что гносеологические и этические (а также политические) воззрения Гераклита тесно связаны между собой, и наша очередная задача состоит в том, чтобы охарактеризовать последние.

4. ЭТИКА

«Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно считают несправедливым, другое справедливым» (В 102). «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу среди смертных [людей — тленным вещам]; толпа же насыщается подобно скоту» (В 29). «Ослы солому предпочли бы золоту» (В 9). «Свиньи грязи радуются» (В 13. «Свиньи грязи радуются больше, чем чистой воде» — народная пословица). Судя по этим фрагментам, у эфесца наметилась «метафизическая» идея о различных аспектах действительности, различных уровнях бытия и самой жизни. Как мы уже установили (см. гл. II, 5), всеобщий мировой порядок (космос, «бог») абсолютен, чужд относительности: космос вечен — он не возникает и не исчезает. В этом смысле космос (всеобщий мировой строй вещей) более реален, чем преходящая человеческая жизнь. К всеобщему мировому порядку, немислимому вне единства (гармонии, равенства) борющихся противоположностей, неприменимы этические оценки, точнее, на космос нельзя переносить человеческие переживания, связанные с добром и злом, справедливостью и несправедливостью, ибо, как было сказано (В 102), мировой порядок (да и сама человеческая жизнь как его часть) в равной мере предполагает как добро, так и зло, справедливость и несправедливость, прекрасное и безобразное. Космос, «бог» (скрытая «гармония»), пребывает как бы «по ту сторону добра и зла», он нейтрален к составляющим его противоположностям. На уровне космической гармонии (единства, согласованности и равенства) противоположностей замирают звуки земли: радость и горе,

смех и слезы, жизнь и смерть и вообще все, что свойственно людям, за исключением своего рода разумности, упорядоченности и справедливости. По мысли Гераклита, за кажущимся бессмысленным хаосом и беспорядочной игрой (на деле непрерывной «войной», «борьбой») различных стихий и противоположных процессов скрывается определенный порядок, превосходная гармония, космическая согласованность. И если справедливость есть борьба (*dikēn egin*), а борьба всеобща, то и справедливость всеобща и космична. Космическая справедливость есть гармония (единство или согласованность, основанная на равенстве) борющихся противоположностей. Благодаря господствующему в мире логосу (закону меры) — выражению космической справедливости — ни одна из противоположностей не может взять полностью и навсегда верх, ибо, случись такое полное или постоянное преобладание — например, тепла над холодом (лета над зимой) или, напротив, холода над теплом (зимы над летом), — разрушился бы единый мировой порядок, основанный на попеременном и относительном превосходстве одной из противоположностей над другой.

Нетрудно заметить, что вопреки своему заявлению о неприменимости человеческих представлений к космосу как универсальному порядку эфесец, осмысливая миропорядок в целом и определяя место человека в нем, сплошь и рядом использует антропоморфические представления и понятия, такие, как *dikē* (справедливость), *polemos* (война), *egin* (борьба, раздор) и другие. Не будем, однако, чрезмерно строги к древнему философу, поскольку мы сами и поныне пользуемся антропоморфической терминологией, говоря, например, о «борьбе» противоположностей, «силе

тяготения» и т. п. К тому же у греков такие понятия, как *dikē* (справедливость) или *aretē* (добродетель), выходили далеко за пределы морали. Быть справедливым означало уважать природу (меру) чего-нибудь или кого-нибудь; напротив, повреждение или уничтожение этой природы было «насилием» и «несправедливостью»; не случайно Солон называет море «справедливым», когда оно, не тревожимое ветром, само не тревожит никого и ничего (см. Властос, 119, 56). Быть же добродетельным на языке греков означало обладание не столько высокими нравственными качествами, сколько совершенством в выполнении своей функции, причем не только со стороны человека, но и со стороны какого-либо орудия производства.

Итак, в сфере космической справедливости, или всеобщего миропорядка, все противоположности равны и равноценны; в области же человеческих отношений противоположности далеко не равноценны, хотя жизнь людей (как и бытие мира в целом) немислима вне противоположностей. Применительно к миру в целом «путь вверх и вниз — один и тот же» (В 60), т. е. один путь равноценен другому, но, когда речь идет о жизни человека и его назначении, дело обстоит иначе, ибо душа может быть как «сухой», «сияющей» (В 118), так и «влажной» (В 117). Исходя из этого образ жизни, связанный с приобретением духовных благ и ведущий к вечной славе, в глазах Гераклита обладает большей реальностью и ценностью, чем сытая жизнь (как самоцель), смысл которой сводится к достижению материальных благ и чувственных наслаждений (В 29). Можно было бы сказать вслед за Гераклитом, что, «если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят

горох для еды» (В 4)*. Итак, человеческое понимание счастья отлично от скотских удовольствий. Человек — не бог, но и не обезьяна или скотина (В 83, В 82, В 29, В 13). Бытие на уровне вечного и совершенного космоса («бога») превосходит преходящую человеческую жизнь, а сама человеческая жизнь, ориентированная по преимуществу на духовные блага, возвышается над уровнем животного существования. Отсюда, надо полагать, и выпады эфесца против «многих», предающихся чувственным наслаждениям, а также против своих сограждан, которые, по его мнению, в погоне за наживой и накоплением богатств стали «порочными». «Да не оставит вас богатство, эфесяне, чтобы вы были изобличаемы в своих пороках» (В 125 а).

Судя по всему, снисходительностью к человеческим слабостям Гераклит не отличался. Его этические и тесно связанные с ними политические высказывания полны иронии и гнева против «многих». Тон его критики вызывающ, полемичен, порой саркастичен, если не высокомерен. Мы уже знаем о том, с каким гневом Гераклит изобличает тех, кто предается телесным удовольствиям и видит смысл человеческого существования в сытой жизни. Мы видели (см. гл. II, 7), как резко он осуждает обывательское самомнение и самоуверенность «многих» («большинства», «толпы»), пребывающих, по его мнению, в состоянии духовной спячки, но не догадывающихся об этом (В 17, В 2, В 1, В 73, В 19). Сокрушаясь по поводу невежества «большинства», эфесец замечает: «Невежество лучше скрывать» (В 95), чем обнаружи-

* Подлинность этого отрывка оспаривается некоторыми исследователями.

гающая деятельность. «Разумение (to phronēin)— величайшая добродетель, и мудрость [состоит в том, чтобы] говорить истину и поступать [разумно], воспринимая [вещи] согласно [их] природе» (В 112). Гераклит сетует на то, что многие люди не внемлют природе вещей, не прислушиваются к их всеобщему логосу; в силу своей неосведомленности они не понимают всеобщего и вечно существующего логоса, а также тех «слов и дел» (ερεον και εργον), какие он излагает и объясняет (см. В 1).

По мысли Гераклита, человек — часть природы; природа (космос), представляющая собой вечно живой огонь, никем не сотворена, она вечна и бессмертна («божественна»); человек должен сообразоваться с природой, с ее живой «душой» — вечно живым огнем-логосом, или, иначе говоря, с ее активной материально-идеальной основой, или сущностью. (Нельзя забывать, однако, что, коль Гераклит — языческий философ, его нападки на тех, кто предается чувственным наслаждениям, не следует понимать как спиритуалистически-христианский призыв к духовности за счет подавления природного, чувственного и плотского.)

Обращает на себя внимание фрагмент Гераклита, согласно которому «нрав человека — его daimon» (В 119). Слово «daimon», связанное с религиозными представлениями греков, означало «бог» или «божество», занимающее по преимуществу среднее положение между олимпийскими богами и смертными героями; это своего рода «ангел-хранитель» человека, его гений, который вселяется в человека при рождении и сопровождает при жизни и после смерти, определяя тем самым его судьбу. Человек, покровительствуемый благим даймоном (божеством), назывался «eudaimon»,

т. е. счастливым. *Daimon* мог означать также «злой рок», «несчастье», «божеское определение», «роковую случайность» и т. п.

Исследователи справедливо отмечают, что мысль, высказанная эфесцем во фрагменте В 119, знаменует собой новую ступень в истории этической мысли греков. И действительно, в отличие от распространенного у греков поверья о том, что ход жизненных событий человека, его судьба, всецело определяется внешними силами (демонами, богами, роком), у Гераклита намечается идея, согласно которой судьба человека определяется им самим, его этосом (нравом, индивидуальным характером). Судя по имеющимся фрагментам, эта идея не получила у философа сколько-нибудь развернутого выражения. Можно, однако, предположить, что в приведенном фрагменте эфесец в иносказательной форме призывает человека к активной деятельности и делает его во многом ответственным за свою судьбу.

Согласно эфесцу, добродетель есть мудрость, искренность и правдивость («говорить правду»), предполагающая активную деятельность и согласованность с природой, ее логосом.

По Гераклиту, жизнь противоречива и невысказана вне связи с внутренне присущей ей противоположностью — смертью (В 15, В 49 а); противоречивы и этические понятия, они соотносительны. Так, «имени справедливости (*dikē*) люди не знали бы, если бы этого [несправедливости] не было» (В 23). То же касается процессов жизнедеятельности: «Болезнь делает сладостным и хорошим здоровье. голод — насыщение, усталость — отдых» (В 111). С точки зрения эфесца, противоположности в сфере нравственности, как и всякие противоположности, не только соотносительны, но и

«тождественны». По его словам, «и добро и зло — одно и то же» (В 58). Смысл этого фрагмента, по-видимому, сводится к тому, что противоположные этические понятия, равные между собой, предполагают друг друга и переходят друг в друга: они относительны, т. е. добро в одном отношении является злом в другом, и наоборот. Относительны и нормы поведения. «Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и распевали фаллический гимн, они поступали бы бесстыднейшим образом. А ведь Дионис, во имя которого они безумствуют и неистовствуют, — тот же Аид» (В 15). Относительный характер этических понятий и оценок не означает их условности (только для ослов, быков и свиней все условно, за исключением корма, — В 9, В 13, В 37). Ведь «то, что и самый испытанный [мудрец] знает и сохраняет, есть только мнение. Но Правда (Dikē) настигнет лжецов и лжесвидетелей» (В 28). Наметившаяся у Гераклита идея об относительном характере человеческих знаний, а также этических и эстетических представлений в учении софистов приобрела характер абсолютного релятивизма — условности и равноценности решительно всех гносеологических, этических, эстетических, политических и т. п. понятий и представлений.

Необходимо сказать несколько слов о так называемом «пессимизме» Гераклита. Молва, склонная к преувеличениям, представила его «плачущим» философом, поскольку после долгих размышлений он якобы не нашел ничего постоянного и отрадного как в человеческой жизни, так и в самом космосе. Безусловно, элемент печального и трагического присуствует Гераклиту, его несколько суровому жизне- и мировосприятию. Сам мир, мировой порядок (космос) был для него своего

рода драмой, ареной драматической борьбы и гармонии противоположностей, их смены. Однако мы не найдем у него идеи о том, что зло преобладает над добром и более реально, чем добро; что страдания превосходят удовольствия или что мир неразумен и алогичен в своей основе. Все существующее он рассматривал как единство (и «демократическое» равенство) противоположностей, из которых одна лишь временно и относительно берет верх над другой; выражаясь фигурально, происходит «смена власти», при которой никогда не устанавливается «монархического» господства одной противоположности над другой.

Итак, согласно Гераклиту Эфесскому, мир, как мы сегодня сказали бы, противоречив, диалектичен и «неопределенен»; нельзя с определенностью утверждать, например, что мир-космос в своей основе разумен или неразумен, прекрасен или безобразен, целесообразен или нет, есть ли покой или движение и т. д. и т. п. Скажут, что такая «неопределенность» является парадоксом. Но именно эту парадоксальность (противоречивость, антиномичность) мира и самой человеческой жизни и стремился выразить Гераклит; парадоксальность, которую не постигают не только «большинство» людей, но и «многознающие» в лице Пифагора, Ксенофана, Гесиода и других. Живи Гераклит в наше время, он, вероятно, не преминул бы сослаться на современную физику, оперирующую понятием «соотношение неопределенностей» вследствие противоречивой (корпускулярно-волновой) природы микрообъектов.

5. ПОЛИТИКА

Бесспорно, как никто другой из ранних греческих натурфилософов, Гераклит был больше занят общефилософскими и социально-политическими проблемами, нежели естественнонаучными. Большое внимание, уделяемое Гераклитом социально-политическим вопросам, дало основание некоторым древним авторам считать, что его сочинение было «не о природе, а о государстве и о природе в нем говорилось только в виде примера» (ДК А 1, 15).

Акцентирование внимания на социально-политических вопросах, наблюдаемое у Гераклита, объясняется, с одной стороны, социальными революциями и крупными историческими событиями (восстания ионийских полисов, греко-персидские войны), о которых говорилось в гл. I, а с другой — индивидуальными особенностями личности философа, в частности его глубоким и острым (почти болезненным) переживанием происходящих событий. Так, изгнание Гермодора из Эфеса вызывает у него взрыв негодования: «Следовало бы всем взрослым эфесцам удавиться и оставить город подросткам, ибо они изгнали Гермодора, мужа меж них наиболее полезного, сказав: «Пусть не будет среди нас ни один наиболее полезным, а если такой найдется, да будет он на чужбине и с чужими»» (В 121).

Из фрагмента В 121 следует также, что Гераклит называет изгнанного Гермодора не *aristos*, т. е. не «наилучшим», а *oneistos* («наиболее полезным»), иначе говоря, не обсуждая вопроса о нравственных достоинствах Гермодора, Гераклит считает, что эфесяне изгнали человека, наиболее нужного и полезного для общества и государства (см. 119, 72).

Мы уже знаем, что Гераклит не одобрял образа жизни своих сограждан обвиняя их в «порочности» и связывая последнюю с их жадной накопления богатства (В 125а). Фрагменты эфесца полны полемических выпадов, иронии и язвительных насмешек в адрес низменного, с его точки зрения, образа жизни и мышления «большинства» людей. Напомним, что преимущество немногих «лучших» перед «большинством», или «толпой» (polloi), гордый потомок Кодридов видел в том, что первые «вечную славу» предпочитают преходящим вещам, а вторые «насыщаются подобно скоту» (В 29). По Гераклиту, «большинство» не понимают всеобщего логоса, который всем управляет (В 1, В 17, В 72), но живут так, как «если бы имели собственное разумение» (В 2). В некоторых других фрагментах эфесец еще более категоричен: «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший» (В 49); «Много дурных, мало хороших» (букв.: «Многие плохи, немногие же хороши») (В 104).

Резко отрицательное отношение Гераклита к широким слоям сограждан и вообще к «большинству» дало основание многим ученым (подчас самых различных политических позиций и ориентаций) говорить о нем как об убежденном антидемократе и политическом реакционере. Вот некоторые высказывания на этот счет: «...он (Гераклит. — Ф. К.) стоял на стороне аристократии и яростно отстаивал ее интересы, будучи убежден, что он имеет глубокое право презирать противника» (Т. Гомперц) (15, 57); Гераклит был его (демократического строя, победившего в Эфесе) «заклятым врагом. Особенно возмущал Гераклита принцип всеобщего равенства; исходным пунктом его мировоззрения была неравноценность людей:

один «лучший» (aristos — «аристократ духа»), по его мнению, стоит десятков тысяч...» (Лурье) (35, 43); «Гераклит — аристократ по рождению и по своим политическим взглядам. Он враждебно относился к демократической власти, пришедшей в его родной город на смену власти старинной родовой аристократии» (Асмус) (7, 31). Гераклиту присуще, с одной стороны, «гордое аристократическое сознание, презрительно трактующее толпу... Этого барина раздражает глупость и путанье в словах...» (Лосев) (34, 376), но, с другой стороны, «Гераклит твердо... учит о всеобщем равенстве вещей, одинаково переходящих одна в другую, несмотря ни на какие... преимущества (огня перед другими стихиями. — Ф. К.)» (там же, 380). Отсюда вывод А. Ф. Лосева: «Творчество Гераклита представляет собою удивительную смесь аристократического и демократического образа мышления» (там же), точнее, у Гераклита аристократические политические убеждения совмещаются с демократическими взглядами на природу. Правда, если вслед за А. Ф. Лосевым признать, что огонь обладает известными «преимуществами» (так сказать, «аристократическими привилегиями») перед другими природными стихиями, то о «равенстве вещей» у Гераклита не может быть речи, так же как и о его «демократических» воззрениях на природу.

Вот еще одна характеристика социально-политической позиции эфесца: «...он поддерживал сторону аристократии, которая тщетно пыталась остановить растущий прилив революционных сил... Его интерпретация мотивов, побудивших людей к этому (изгнанию Гермодора. — Ф. К.), является в высшей степени интересной, так как она показывает, что запас аргументов противников демо-

кратии немногим изменился с момента ее появления. «Они говорят: никто не может быть лучшим среди нас; и если кто-либо окажется таковым, то пусть он будет где угодно в другом месте и среди других людей» (Поппер), (107, 12—13).

За последние десятилетия, однако, высказываются иные мнения относительно политических взглядов Гераклита. Так, в начале 50-х годов нами было выдвинуто предположение, согласно которому Гераклит был сторонником писанных законов, изданных в Эфесе в VI в. до н. э. и представлявших собой вариант солоновских законов; Гераклит являлся идеологом умеренной аристократии, которая в условиях обострившейся борьбы между демосом и родовой знатью выступала поборницей «всеобщих» интересов и верховенства закона (конституции) и законности (см. 22, 134—135). Эфесец говорит. «Народ должен сражаться за закон, как за свои [городские] стены» (В 44); «Своеволие (*hybris*) следует гасить скорее, чем пожар» (В 43). Исходя из конкретно-исторического контекста, можно предположить, что эти высказывания направлены прежде всего против тирании, насажденной к тому же персами. В противоположность произволу тирании и своеволию тираннов — ставленников персидского царя Гераклит отстаивает нерушимость закона и необходимость борьбы против *hybris*. Правда, философ говорит о *hybris* (своеволии, спеси, наглости) вообще, безотносительно к тирании, демократии и аристократии. Очевидно, своеволие и произвол касаются не только тирании, но и демократии, которая изгнала Гермодора. Однако, выступая против «крайностей» демократии, Гераклит не одобрял изжившее себя обычное право, толкование которого являлось привилегией родовой зна-

ти. Поэтому представляется справедливым мнение М. Марковича о том, что «Гераклит хорошо отдавал себе отчет в том, что время господства аристократии прошло» (102, 10, 251). Считая Гераклита приверженцем эсимметии, аналогичной эсимметии Аристарха Афинского, М. Маркович пишет: «Гераклит хотел бы также, чтобы тирания... была устранена при помощи твердой конституции и установлено правление умеренного деятеля, его друга Гермодора (фр. 121; отсюда «один для меня — десять тысяч, если он наилучший» — фр. 49, а также «и воле одного повиноваться — закон» — фр. 33) вместо чистой демократии» (там же). Таким образом, рассматривая фрагменты В 49 и В 33, обычно квалифицируемые как наиболее антидемократические и аристократические из высказываний Гераклита в контексте защиты последним твердой конституции, М. Маркович заключает, что Гераклит был сторонником «умеренной демократии».

Аналогичного взгляда придерживается также Г. Властос, по мнению которого Гераклит в своих политических симпатиях предпочитал «ограниченную демократию прошлого» (119, 71). Доводы, выдвигаемые в пользу этой гипотезы, сводятся к следующему: у Гераклита противоположности природы равноценны и представляют собой модификации мирового огня, определяющего меру всякого процесса (В 90); «многие», против которых Гераклит направляет свои тирады за их философское невежество, — это не демос, но все те, кто не в состоянии следовать простоте гераклитовой мудрости (сюда включается прославленная плеяда: Гомер, Гесиод, Архилох, Пифагор, Ксенофан, Гекатей) (В 40, В 42). Для Гераклита общество и государство немислимы вне закона: закон яв-

ляется социальной принадлежностью полиса и как бы источником его силы (В 114). Эта мысль содержится и во фрагментах В 44 («народ должен сражаться за закон...») и В 43, в котором осуждается *hybris*.

Г. Властос пишет: «Эта концепция государства как общности, объединенной единым стержнем общей справедливости, четко вписывается в политику демократии. В начале VI в. такая политика была свойственна реформам Солона» (119, 71). Согласно Властосу, учение Гераклита о том, что полис «усиливается» благодаря закону, близко к мнению государственного деятеля ранней демократии Бианта, о котором с похвалой отзывается Гераклит (В 39). Сообразно с этим, продолжает Властос, мы можем интерпретировать фрагменты эфесца (В 49, В 99, В 110, В 121), в которых «один» противопоставляется «многим» в том смысле, что в них настойчиво утверждается идея о превосходстве «общества» — закона. Поэтому фраза «и совету одного подчиняться — закон» (В 33) означает лишь, что «воля «одного» есть закон» только тогда, когда она, воля, выражает волю «общества» (т. е. закон, на котором зиждется общество), к которому «все (включая и «одного») принадлежат» (119, 72). Наконец, Г. Властос замечает, что космическое превосходство огня в Гераклитовой физике следует понимать не как господство одной из сил природы над остальными, а как подчинение всех природных сил единому закону; в самом деле, «если все — огонь, тогда «управление» огня в космосе является космическим самоуправлением», т. е. универсальным законом, существующим «сам по себе», а не навязанным кем-либо, в том числе родовой знатью (см. там же, 72--73).

На наш взгляд, аргументация маститого ученого представляется во многом убедительной, за исключением его утверждения о том, что Гераклит не включал будто бы в число «многих», или «большинства», демос. На деле достаточно ограничиться фрагментами 121 и 125а, адресованными против эфесян, чтобы убедиться в обратном.

Вообще говоря, политическая позиция Гераклита довольно неясна и противоречива, и потому о ней можно делать лишь более или менее вероятные предположения. Напомним, что напряженная классовая борьба между демосом и родовой аристократией в начале VI в. привела к свержению царской власти Василидов, а в середине того же века — к ограничению власти родовой знати рамками «конституции», составленной эсимнетом Аристархом, приглашенным из Афин (см. Suda. Aristarchos). По-видимому, законодательство Аристарха представляло собой вариант солоновского в Афинах (см. 22, 134; 23, 32). Учитывая, что Солон стяжал себе известность по всей Греции как законодатель (за что, вероятно, и был причислен к семи мудрецам), вряд ли можно предположить, что Аристарх предложил эфесянам что-либо существенно отличное от законодательства Солона. Не случайно, надо полагать, и то, что эсимнет был приглашен именно из Афин, а не из какого-либо другого города-государства. Законы Солона (594 г. до н. э.) подорвали власть родовой аристократии; они поставили объем политических прав в зависимость от размеров имущества, а привилегию рождения заменили привилегией общественной службы. Солон усилил роль народного собрания (эκκλeσιa) и создал два новых демократических органа: совет 400 (буле) и суд присяжных (гелиею), ставший высшим судебным

органом Афин. Говоря о демократическом характере законов (реформы) Солона, Аристотель (Афинская полития IV 9) пишет: «И действительно, раз народ владычествует в голосовании, он становится властелином государства». Вместе с тем Солон сохранил аристократический совет — ареопаг, четко определив его полномочия. По этому поводу у Аристотеля мы читаем: «...совету ареопагитов [Солон] назначил охранять законы; как и прежде, он (ареопаг) имел надзор за государственным порядком, причем он обязан был не только следить вообще за большинством самих важных государственных дел, но, между прочим, и привлекать к ответственности виновных...» (Афинская полития IV 8(4)). Таким образом, власть ареопага оставалась довольно значительной. Законодательство Солона сохраняло также коллегия архонтов — другое, наряду с ареопагом, важное государственное учреждение, в которое стали избираться представители высшего имущественного класса, а не выходцы родовой аристократии, как это было ранее. Однако наиболее состоятельную часть населения Афинского государства продолжала составлять родовая знать; отсюда следует, что и «после реформы Солона ведущие государственные должности преимущественно находились в руках лиц аристократического происхождения» (Сергеев) (55, 177).

Государственное правление, сложившееся в результате реформ Солона, обычно принято считать умеренной демократией. Мы же попытались показать, что эта умеренная демократия на деле мало чем отличалась от умеренной аристократии. Если же тем не менее какое-то отличие между названными формами правления имеется, то мы полагаем, что в своих политических симпатиях Гераклит

являлся сторонником умеренной аристократии, а не умеренной демократии, как это полагают М. Маркович и Г. Властос. Думается, что умеренная аристократия более, чем умеренная демократия, близка к тому смыслу, который Гераклит вкладывал в слово «aristos» (наилучший). Почти с уверенностью можно сказать, что эфесец употреблял aristos в смысле «наилучший» по духу, знаниям и исполнению законов, а не по происхождению (см. Властос, 119, 70; Нерсисянц, 47, 55). Судя по всему, понимание Гераклитом форм правления аналогично пониманию их Сократом. По словам Ксенофонта, Сократ считал «правление против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителя — тиранией. Где должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы... аристократией» (Воспоминания IV 6, 12).

В одном из фрагментов Гераклита мы читаем: «Желающие говорить разумно должны опираться на всеобщее, так же как город на закон, и даже еще крепче; ведь все человеческие законы *trephontai* единым божественным законом, который простирает свою власть насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх» (В 114). Из обычного перевода слова «*trephontai*» как «питаются» следует, что правовые нормы — это проявления единого «божественного» (космического) закона. Однако А. Мурелатос (104, 258—266) показал, что при таком переводе происходит заметная путаница: «Если человеческие законы действительно являются производными от божественного закона, то зачем столь настойчиво проводить сравнение *xunon* (всеобщее) с *nomos* (закон)? Объяснение *kai poly ischyroteros* (и много крепче) становится необходимым только в случае,

если человеческие законы пребывают *намного ниже* божественного закона; оно приемлемо лишь тогда, когда *trophontai* скорее уменьшает, нежели возвышает статус человеческих законов» (там же, 260). Согласно А. Мурелатосу, Гераклит намеренно архаизировал слово «*trophontai*» и употреблял его в том же смысле, в каком оно употреблялось в эпическом языке Гомера и Гесиода. Исходя из того что «*trophos*» у Гомера означает не «кормилица», а «защитник, опекун» (там же, 263), автор заключает, что в рассматриваемом фрагменте Гераклита «божественный закон — это *trophos* человеческих учреждений: он охраняет их неприкосновенность, предохраняет от разрушений» (там же, 264). В соответствии с этим А. Мурелатос предлагает переводить слово «*trophontai*» как «подчиняются».

На наш взгляд, независимо от того, как мы переведем слово «*trophontai*»: либо как «питаются», либо как «подчиняются», либо, более нейтрально, как «поддерживаются», одно несомненно — человеческие законы зависят от единого и всеобщего, «божественного» закона. По-видимому, мысль эфесца относительно человеческих законов сводится к тому, что истинные правовые нормы — это те, которые выражают всеобщий интерес и образуются (подчиняются, опираются, подкрепляются, поддерживаются) с их объективной основой (единым «божественным» законом), но не те, которые устанавливаются «произвольным мнением» (*idia phronesis*) (В 2) отдельных лиц или даже «большинства» граждан. Иначе говоря, критерием отличия истинных человеческих установлений от ложных является их соответствие со «всеобщим» (логосом, единым «божественным» законом). Отсюда: «И совету (*boule*) одного следо-

вать — закон» (В 33). Ведь один («наилучший») может быть прав, а «большинство» — не право. В приведенном отрывке (В 33. Ср. В 2) чувствуется полемика Гераклита с общественным мнением (точнее, с обыденным сознанием) своего времени, согласно которому носителем истины является «большинство» людей.

Складывается впечатление, что Гераклит выступал не против главнейшего принципа демократии — равенства граждан перед законом и признания за каждым права отстаивать то или иное мнение, но против злоупотребления (по его мнению) демократической процедурой принятия решений в соответствии с большинством поданных голосов (результатом чего и явилось, надо полагать, изгнание его друга Гермодора). Если же критику крайностей демократии (остракизм, единовременные решения народного собрания, подчас расходившиеся с конституционными законами, использование отдельными лицами настроений демоса в своих целях и т. п.), нередко дискредитировавшую демократию и приводящую к власти тираннов, квалифицировать как обязательный признак антидемократизма и «реакции», то, следуя принятой логике, мы должны и Демокриту отказать в демократических убеждениях и в демократической политической позиции. Вот что пишет этот общепризнанный идеолог античной демократии: «Закону, правителю и более мудрому следует повиноваться» (текст № 599 по Лурье: «Демокрит». Л., 1970; ДК 68 В 47), ибо «тяжело быть под началом человека худшего» (текст № 614 по Лурье; ДК 68 В 49); «Власть по природе должна быть уделом лучших» (текст № 688 по Лурье; ДК 68 В 267). Однако аналогичные высказывания Гераклита (В 33, В 49) спокойно

заносятся в число «аристократических» и «реакционных». Между тем ясно, что и у Гераклита, и у Демокрита речь идет о повиновении и о том, что властью должны быть облечены лучшие граждане, а не худшие. Вообще говоря, среди греческих мыслителей мы вряд ли встретим приверженцев «чистой», или «крайней», демократии, зато критиков неограниченного народовластия («крайней» демократии) среди них найдется немало, например Демокрит (текст № 613 по Лурье; ДК 68 В 266), Фукидид (VI 89, 6) и Аристотель, который сделал вопрос о формах правления предметом специального исследования. Аристотель приравнивает крайнюю демократию к монархии и тирании на том основании, что единовременные «постановления такой демократии», заменяющие закон, «имеют то же значение, что в тирании [единоличные] распоряжения [тиранна]». Стагирит отказывается называть такой вид демократии государственным строем, во всяком случае «демократией в собственном смысле» слова. Ибо, продолжает Аристотель, «закон должен властвовать над всем» и «никакой декрет [в противоположность закону] не может иметь общего характера» (Политика IV 4, 2—7), т. е. никакие постановления, противоречащие конституции, не имеют законной силы. Это значит также, что и народ (народное собрание) не вправе нарушать им же самим принятые законы. Поистине, говоря словами Гераклита, «народ должен сражаться за закон, как за свои [городские] стены» (В 44), а «желающие говорить разумно должны опираться на всеобщее, так же как город на закон...» (В 114).

Как сын своего века и своего народа Гераклит глубоко осознает необходимость преобладания общественных интересов над личными, чувствует об-

щественную сущность человека и невозможность жизни отдельного лица вне общества и полиса; вместе с тем нередко он усматривает общность (общество) и социальную сущность «большинства» (людей) в обывательской психологии, в психологии «толпы». Противоречивость общественно-политических взглядов эфесского мыслителя объясняется не только напряженной борьбой между демосом и родовой знатью, но также и личными отношениями, сложившимися у несколько замкнутого философа со своими согражданами. Поэтому о его политических воззрениях нельзя судить только на основании его довольно нелестных отзывов об эфесцах. Любопытно, что в разгар социально-политических столкновений между различными классами в Эфесе философ призывал «опираться на всеобщее» и закон. Это обстоятельство также свидетельствует о том, что Гераклит был идеологом умеренной аристократии, выступавшей, как было сказано, поборницей верховенства закона и «всеобщих» интересов.

6. ЭСТЕТИКА

Пожалуй, нет ничего удивительного в том, что Гераклит слишком близко принимал к сердцу происходящие в его время исторические события и социально-политические процессы, ибо, не говоря уже о его страстной натуре, он был активным участником (по крайней мере в первый период своей жизни) политической жизни Эфеса и стремился повлиять на ход событий в желаемом для него направлении. Нет ничего неожиданного и в той излишне суровой критике образа жизни и мышления своих сограждан со стороны философа, который далеко не всегда был склонен про-

щать человеческие слабости. Однако то, что Гераклит принимал близко к сердцу также и раскрывшуюся перед ним картину всеобщего миропорядка и даже переживал логос (ритм, порядок, закономерность) мировых процессов, может показаться экстравагантным. Дело в том, что мы склонны судить о Гераклите на основании наших современных мерок и забывать, что он античный философ, и не только философ, но также поэт, причем языческий философ и поэт. Он не только мыслит картину мира и образ жизни людей, но и переживает то, что мыслит. Он воспринимает (созерцает) мир и жизнь не просто как зритель, испытывающий эстетическое чувство радости или печали, но как участник всего происходящего в мире-космосе, как человек, вовлеченный в логос бытия и жизни (ср. В 79). Отсюда его трагическое и эпическо-лирическое видение мира и жизни.

Гераклит, стилю мышления которого было присуще образно-художественное и пластически-скульптурное восприятие действительности, выдвигал на первый план объективный космос, представлявший собой воплощение стройности, меры и гармонии. Как пишет В. Ф. Асмус: «Прекрасен, по Гераклиту, прежде всего сам мир — и в целом, и в своих частях, и в своих последних материальных началах. Мысль о том, что пропорции мироздания могли бы оказаться чуждыми красоте, случайным соединением ничем между собой не связанных частей или элементов, кажется Гераклиту абсурдной» (5, 21). Для Гераклита космос — это своего рода произведение искусства, не созданное, правда, «ни богами, ни людьми». Поэтому можно было бы ожидать, что, по Гераклиту, космосу (природе, миру, миропорядку) как уни-

версальному произведению искусства должно подражать всякое человеческое *technē* (искусство, ремесло), так как в античности было «почти традицией толковать искусство как «подражание природе», и многие ставили искусство даже ниже природы, поскольку оно творит не живые вещи и существа, а только их художественные воспроизведения» (Лосев, 32, 177). Однако, судя по всему, Гераклиту был неведом взгляд на искусство как на «подражание природе». Во всяком случае он не разделял народные представления о том, что искусство (ваяние), изображая богов, воспроизводит их облик. Поэтому эфесец нападает на тех, кто, принимая за богов их изображения, обращается к «этим статуям с молитвами»; последнее равносильно тому, как если бы «кто болтал с домами», ибо люди не ведают, каковы «боги и герои» (В 5). Иначе говоря, антропоморфные (и всякие иные) изображения богов не представляют самих богов и тем более не являются «подражанием» богам, их облику.

Греческое искусство, «подражая» природе, создавало произведения, в которых стройность и внутренняя согласованность частей превосходили прекрасное и гармоничное в самой природе. Это значит, что эстетическая мысль греков не принимала (хотя в отличие от эстетических теорий нового и в особенности новейшего времени не абсолютизировала) роли художника-творца. Во всяком случае по духу своего учения Гераклит видел назначение художественного творчества в воспроизведении (и «теорийном» осмыслении) того прекрасного и гармоничного, что «таится», или «скрывается», в окружающем мире и далеко не всегда дает о себе знать непосредственно. «Природа любит таиться» (В 123); «Скрытая гармония лучше

явной» (В 54). «Природа» (physis) у Гераклита — это внутреннее бытие вещей, ее сущность, т. е. то, что «скрыто» пребывает за явлениями и недоступно чувственному восприятию. Отсюда следует, что раскрытие «скрытого» возможно на пути художественно-интуитивного постижения (и «теорийного» уразумения) того, что каждый элемент (каждая вещь и всякое явление) мира, будучи частью единого мира-космоса, так или иначе выражает, символизирует единое и всеобщее целое, точнее, «знаками показывает» (semanei) на сущность всеобщего миропорядка. Поэтому задача художника (и философа), по Гераклиту, могла бы состоять в том, чтобы за единичным видеть всеобщее, за внешним внутреннее, за явным «скрытое». Понятно, что для Гераклита (которому к тому же присущ архаический стиль мышления) река, война, лук, лира и даже «вечно живой» космический огонь — это не только (и не просто) вещи и явления действительности, но также живые художественные образы и символы-знаки, раскрывающие (для тех, кто умеет их разгадывать) всеобщее состояние мира и самой жизни. «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками показывает» (В 93).

В одном из гераклитовских фрагментов, который, возможно, является вольным пересказом мысли эфесца, сказано: «Враждующеся сходится, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все возникает из распри» (В 8. Ср. В 10, В 51, В 80). Таким образом, прекрасное, как и гармония, представляет собой единство противоположностей. Мысль Гераклита о гармонии как универсальном принципе всего сущего впоследствии была использована Аристотелем. Утверждая, что гармония как единство противоположностей составляет

фундамент природы, общественной жизни и человеческих отношений, а также основу всех искусств, Аристотель, в частности, пишет: «Также и искусство, по-видимому, подражая природе, поступает таким же образом. А именно живопись делает изображения, соответствующие оригиналам, смешивая белые, черные, желтые и красные краски. Музыка создает единую гармонию, введя в [совместном пении] различных голосов звуки высокие и низкие, протяжные и короткие. Грамматика же из смеси гласных и согласных букв создала целое искусство [письма]. Та же самая [мысль] была высказана у Гераклита Темного: «Соединения бывают всего и не всего, сходного и различного, созвучного и разнозвучного; из всего — единое и из единого — все» (В 10).

Для Гераклита космос — «прекраснейшая гармония» (В 8), мера и стройность. Даже материальному носителю космоса — вечно живому огню — присущи мера и ритм, мерное и ритмическое возгорание и угасание (В 30), мерное превращение огня в остальные природные стихии (В 31. Ср. В 90). Однако у Гераклита гармония — это всего лишь одна сторона космоса и самой человеческой жизни; она немыслима вне и независимо от своей противоположности — борьбы. Гармония, связывая и соединяя разрозненное и расходящееся, определяет единство космоса, его устойчивость и упорядоченность. Борьба же, напротив, является началом, разрушающим всякое единство, устойчивость и упорядоченность. В то же время, по мысли Гераклита, сказанное верно относительно «явной» гармонии, т. е. в случае, когда речь идет о явлениях, выступающих на поверхности. «Скрытая» же гармония как раз в том и заключается, что борьба, разрушая, созидает: она каждый раз

обновляет гармонию. Космос и жизнь есть гармония и борьба, устойчивое и изменчивое, упорядоченное и хаотическое, прекрасное и безобразное. «Прекрасный космос» был бы (без гармонии) «подобен беспорядочно рассыпанному сору» (В 124). Продолжая аналогию, можно сказать, что «прекрасный космос» был бы (без борьбы) подобен застывшему и безжизненному трупу.

Итак, космос — это неизбежное и неустранимое (роковое) единство и напряженная борьба противоположностей — созидания и разрушения, возникновения и разрушения, жизни и смерти. Такова, по Гераклиту, картина космической жизни, космической трагедии, разыгрываемая «вечностью-ребенком» (*aïōn pais*) (В 52). Однако трагический момент в космосе и самой человеческой жизни не обрекает философа-поэта на пессимизм, покорность и пассивность. Напротив, сознавая трагический конфликт между жизнью и смертью (между стремлением человека к самоутверждению и его неизбежной гибелью), Гераклит призывает к борьбе и подвигам (см. В 24, В 25).

Наряду с трагическим Гераклит выявляет и момент комического в жизни людей. Последнее, по Гераклиту, наличествует в образе жизни и мышления «большинства» людей, включая «многознающих». Так, комичны те, кто пребывает в духовной спячке: от них «скрыто то, что они делают бодрствуя, подобно тому, как они забывают и то, что [делали] во сне» (В 1). Смешны и те, кто отходит от всеобщего логоса и живет так, как если бы имел собственное разумение (В 2, В 72), не говоря уже о тех глупцах, которые, даже услышав, глухим подобны; это о них гласит пословица «Присутствуя, отсутствуют» (В 34). Мы уже знаем, сколь едкой иронией и сарказмом Гераклит

сопровождает свою критику «большинства» и «многознающих».

Наконец, надо сказать, что эфесец, во многом следуя эпически-поэтическому стилю, выступает, однако, против «народных певцов», против Гомера и Гесиода — создателей и носителей указанного стиля. Дело, по-видимому, объясняется тем, что, по Гераклиту, Гомер и Гесиод измыслили много ложного и неправдоподобного (см. ДК А 23) и тем самым пожертвовали истинным во имя воображаемого. «Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу...» (В 104).

По словам К. Акселоса, гераклитовская речь «эпична и лирична; она сочетает размах героической эпопеи и глубину исследования души... Язык Гераклита, поэтический и трагичный, может быть назван также музыкальным, скульптурным и архитектурным... Музыкальным, так как он глубоко чувствует ритм, «мелодию» вселенной; скульптурным, поскольку он передает объемность и подчеркивает рельефность форм; архитектурным, ибо он возводит величественное здание из различных каменных блоков» (65, 211). Как бы мы ни определяли язык и мысль Гераклита, одно несомненно: все его мировоззрение имеет ярко выраженную художественно-эстетическую направленность.



Учение Гераклита Эфесского, одного из самых глубоких и оригинальных мыслителей античного мира, было обусловлено тремя факторами: 1) историческими событиями, происходившими в греческом мире на рубеже VI—V вв.: напряженной социально-политической борьбой между демосом и родовой аристократией, сменой форм правления и освободительными войнами греческих полисов за свою независимость, против персидского ига; 2) критическим осмыслением мифо-поэтических и философских воззрений предшественников Гераклита (Гомера, Гесиода, милетцев, Ксенофана и других); 3) личностью философа, его талантом и поэтическим складом ума, его темпераментом и необычайно чуткой реакцией на происходящие события.

Гераклит открыл новую картину мира и явился родоначальником диалектической идеи о противоречиво-парадоксальной природе вещей, о единстве и борьбе противоположностей как источнике бытия всякой вещи и всеобщего становления, движения и изменения. Хотя никто из мыслителей до и после Гераклита не выразил идею движения и изменения столь рельефно и впечатляюще, как



это сделал Гераклит в запоминающемся образе (смыслообразе) вечно текущей реки, тем не менее эфесец не был просто философом становления, как это нередко принято считать на основе платоновско-аристотелевской традиции.

Образ гераклитовской реки, символизирующей всеобщий миропорядок (космос), выражает оба противоположных аспекта бытия: всеобщее движение и изменение вещей и их всеобщий относительный покой и устойчивость. В самом деле, чтобы оставаться самой собой, река должна все время течь. Иначе говоря, бытие реки как реки определяется постоянным течением, изменением и обновлением потоков воды. Это значит, что каждая вещь пребывает в состоянии «движущегося покоя» и одновременно «покоящегося движения», т. е. представляет собой (в отличие от вечного космоса) временное единство противоположностей. Следуя принятой логике, Гераклит выражал свои мысли в парадоксальной форме, говорил о «тождестве» противоположностей (дня и ночи, прямой и кривой линий, пути вверх и вниз, начала и конца окружности, добра и зла, жизни и смерти) и нападал на своих предшественников за непонимание этого «тождества», точнее, за непонимание того, что противоположности, исключая друг друга относительно, а не абсолютно, предполагают одна другую и переходят друг в друга.

По учению Гераклита, гармония (единство) и борьба противоположностей — это две стороны одного и того же всеобщего логоса, порядка всего происходящего в мире, определяющие сам миропорядок (космос). Поэтому неверно, что гармония — это всегда и всюду положительное и созидательное начало, а борьба — это начало исключительно отрицательное и разрушительное. В про-

тивовес общепринятым представлениям эфесец провозгласил вызывающую и парадоксальную идею о том, что «справедливость — борьба» и что все происходит через борьбу и по необходимости. Борьба всеобща. Борьба — источник жизни, ее постоянного обновления. Разрушая старую гармонию (противоположностей), она создает новую, которая есть вместе с тем возобновляющаяся борьба. Борьба вечна. Вечна и смена вещей. Вековечность космической борьбы обуславливает вечно обновляющуюся юность мира.

Диалектическое (противоречивое) единство противоположностей наблюдается в самом стиле Гераклита, совмещающем живой образ и отвлеченное понятие. Для Гераклита язык — орудие выявления скрытой от непосредственного восприятия истины, а не просто риторический прием. Проблема отображения в мышлении противоречивой природы вещей, с которой столкнулся эфесский философ, волнует людей и поныне. Вот одна из современных формулировок этой проблемы. «Если любой объект, — пишет известный советский исследователь Е. В. Ильенков, — есть живое противоречие, то какой должна быть мысль (суждение об объекте), его выражающая? Может ли и должно ли объективное противоречие найти отражение в мышлении и в какой форме?» (19, 232).

Для выражения диалектики бытия Гераклит находил слова и корни слов, обозначающие противоположные понятия, совмещал смысл слова с его контр смыслом, прибегал к игре слов и парадоксам, ярким аналогиям, многочисленным образным сравнениям и противопоставлениям. Одним из средств выражения «скрытой гармонии» противоположностей, в том числе диалектики единичного и общего, конкретного и абстрактного, отдельных

вещей и всеобщего логоса, эфесец избрал впечатляющие образы-понятия (смыслообразы реки, войны, лиры, лука и т. д.). Если справедливо замечание, сделанное Платоном в диалоге «Федр» (266 b), о том, что людей, способных охватить мысль одновременно единое и многое, следует назвать «диалектиками», то Гераклит из Эфеса является одним из самых выдающихся диалектиков в истории философской мысли.

Гераклит — мастер парадокса. И если «парадоксальность, — как пишет Гей, — принцип парадокса (не в традиционном понимании как «взрыва» здравого смысла, но как совмещение противоречивых, несовместимых, казалось бы, сторон единой истины) — одна из центральных особенностей современной картины мира» (13, 126), то в этом смысле наука и философия наших дней представляют мир и саму жизнь по-гераклитовски. Гераклит близок современности.

Вместе с тем вера Гераклита в то, что в слове (языке), как таковом, заключены многие загадки и отгадки мира, делает его далеким от современности. Стремление эфесца найти в слове и словосочетаниях скрытую истину вещей приводило порой к «насильственному» объединению противоположных понятий и «выжиманию» из слова многозначности, в результате чего слово теряло определенность своих смысловых значений, выходило из собственных семантических берегов. Если к тому же иметь в виду многочисленность образов-понятий эфесского мыслителя, то становится очевидным источник его «темноты» — загадочность и замысловатость многих его высказываний. В стиле же Гераклита заключается одна из причин многочисленных и весьма различных толкований его учения.

Гераклиту был незнаком понятийный язык науки, оперирование строго очерченными понятиями и категориями. Гераклитовские образы-понятия, обеспечивая соответствие между формой и содержанием знания, позволяли также избегать отрыва противоположностей (единичного и всеобщего, конкретного и абстрактного) друг от друга. Однако смыслообразы Гераклита, как и многочисленные его аналогии и сравнения, заменявшие ему логические доказательства, оказались известным препятствием на пути развития понятийного мышления и формализации знаний.

В греческой философии, рационалистической по своей сути, противопоставление одной стороны бытия другой и освобождение структуры знания от материи (содержания) знания было неизбежным. Иначе говоря, открытие форм и законов мышления, в частности построение силлогизма и формулировка умозаключения, т. е. введение так называемого среднего термина и замена аналогии логической последовательностью или обязательностью вывода, стало возможным на пути получения чистых форм мысли, в которые вкладывается любое содержание.

Решительный поворот от образно-понятийного к рационально-логическому мышлению сделал элец Парменид. Придерживаясь установки на рационально-логическое определение первоначала вещей, он пришел к идее о едином, вечном и самостождественном бытии, принципиально отличном от подвижных и изменчивых вещей. Тем самым у Парменида наметилась постановка онтологического вопроса о (подлинном) бытии, а у его знаменитого последователя Зенона Элейского — гносеологической проблемы об отношении мышления к бытию, точнее, вопрос о том, как выразить про-

творечие движения в непротиворечивой логике понятий.

Прогресс на пути развития понятийного мышления достаточно противоречив: получение чистых форм мысли и формализация знания стали возможны ценой утраты единичного, индивидуально-непосредственно-чувственного. Не удивительно поэтому, что в настоящее время, когда возникла необходимость преодоления полярности дискурсивно-понятийного познания мира и интуитивно-целостного его видения и усиливается «стремление к новому синтезу противоположностей, к возвращению на новом уровне к глубинному единству науки и искусства» (*Шреyder*) (64, 115—116), проявляется исключительный интерес к Гераклиту, ибо ни у кого из мыслителей, живших до и после него, не встречается столь характерного для «теорийного» мышления органического единства непосредственного образа и отвлеченного понятия, гармонического совмещения расходящихся противоположностей. И если верна мысль, высказываемая учеными вслед за М. М. Бахтиным, согласно которой в наши дни назрела потребность замены категории точности категорией глубины проникновения, то с уверенностью можно сказать, что Гераклит Эфесский является одним из таких философов прошлого, «диалог» с которым не просто испытывается, но диктуется современной эпохой.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аверинцев С. С. 9
 Акселос К. 56, 183
 Александр Македонский 28
 Анаксимандр 35, 41, 44, 49—54, 56, 98
 Анаксимен 49, 50, 54, 55, 117
 Андрокал 28
 Антисфен 38
 Аполлодор Афинский 24, 27
 Аристагор 21, 33
 Аристарх Афинский 169, 171
 Аристотель 7, 16, 34, 35, 37, 42, 43, 50, 52, 60, 62, 63, 70, 71, 76, 78, 79, 84, 85, 93, 105, 121—123, 172, 176, 180, 181
 Артаферн 21
 Архилох 41, 45—49
 Асмус В. Ф. 178
 Афинагор 18
 Аэций 80, 121, 123, 127, 130, 131
 Бахтин М. М. 189
 Биант 31, 32, 170
 Блосон 27
 Бреккер В. 54
 Вейкос Ф. 140
 Властос Г. 50, 122, 169, 170, 173
 Гатри У. 50, 112, 136
 Гачев Г. Д. 76
 Гегель 62, 71
 Гей Н. К. 187
 Гекатей 31, 35, 56, 87, 149, 169
 Георгулис К. 32
 Гераконт 27, 30—32
 Гермодор 29—33, 165, 167—169, 175
 Гермипп 25
 Геродот 19—20, 29, 31
 Герострат 28
 Гесиод 45, 56—58, 87, 126, 139, 149, 151, 164, 169, 174, 183, 184
 Гигон О. 101, 135, 139
 Гиппонакт 18
 Гладиш А. 99
 Гомер 41—45, 57, 95, 101, 113, 123, 169, 174, 183, 184
 Дарий 21—23
 Деметрий Фалерский 24
 Демокрит 38, 175, 176
 Дильс Г. 10, 11, 118, 127, 134
 Диоген Лаэртский 24—27, 33, 36, 38, 120, 128—130
 Драгона Монаху М. 142
 Драконт 19
 Еврипид 37
 Залевк 19
 Эснон Элейский 60, 188
 Ильянков Э. В. 186
 Ипполит 7, 121, 134
 Кант 142
 Керк Г. 10, 24, 35, 36, 44, 80, 85, 98, 112, 116, 117, 127
 Кир 20
 Клеанф 36
 Клив Ф. 121
 Климент Александрийский 18, 116
 Кодр 28
 Кома 18

- Кранц В. 10, 11
 Кратил 85
 Крез 20
 Ксенофан 56, 57, 87, 95,
 113, 149, 164, 169, 184
 Ксенофонт 173
 Ксеркс 23
- Лассаль Ф. 121
 Лебанидзе В. Ш. 124
 Ленин В. И. 104
 Лже-Смердис 18
 Лосев А. Ф. 71—73, 121,
 167
 Лукреций Кар 38
- Маковельский А. О. 128
 Мардоний 29, 33
 Маркович М. 10, 24, 32,
 36, 62, 70, 80, 135, 169,
 173
 Меланкома 18, 29
 Мнезарх 150
 Муравьев С. Н. 25, 28—31
 Мурелатос А. 50, 143, 144,
 173, 174
- Неанф Кизикийский 25
 Поэт 7
 Нумений 139, 140
 Ньютон И. 44
- Овсяннико-
 Куликовский Д. Н. 113
- Парменид 51, 52, 60, 83,
 114, 124, 143, 155, 188
 Пиндар 18
 Пифагор 18, 56—59, 87,
 102, 103, 149—151, 164,
 169
- Платон 7, 36, 37, 52, 70,
 71, 73, 78, 79, 84, 92, 93,
 99, 143, 187
 Плутарх 80
 Поппер К. 45
- Рейхенбах Г. 83
 Руссос Е. 4, 10, 46—48, 80,
 89, 101, 127
- Секст Эмпирик 148
 Симплиций 120, 121, 123
 Скифин 81, 82
 Снелль Б. 71
 Сократ 61, 142, 173
 Солон 41, 62, 158, 170—172
 Солопов Е. Ф. 7
 Стобей 81
 Страбон 28
- Уэст М. 99
- Фалес 49, 50, 113
 Фемистокл 23
 Теофраст 37, 44, 120, 122
 Финк Е. 140
 Филон Александрийский 104
 Фрасибул 19
 Френкель Г. 24
- Хайдеггер М. 76, 140
- Целлер Э. 28
 Церетели Г. Ф. 12
- Чанышев А. Н. 140
- Шлейермахер Ф. 121
- Эратосфен Киренский 24

ЛИТЕРАТУРА

(античные авторы даны в тексте)

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е, т. 20.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29.
3. *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. — Новое в современной классической филологии. М., 1979.
4. *Аскин Я. Ф.* Проблема времени. М., 1966.
5. *Асмус В. Ф.* Классики античной эстетики. — В кн.: Античные мыслители об искусстве. М., 1938.
6. *Асмус В. Ф.* Диалектика Сократа. — В кн.: История античной диалектики. М., 1972.
7. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976.
8. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
9. *Блаватский В. Д.* Природа и античное общество. М., 1976.
10. *Галанца П. Н.* Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию. — «Вестник Московского университета», сер. экономика, философия, 1960, № 3.
11. *Гачев Г. Д.* Содержательность художественных форм. М., 1968.
12. *Гегель.* Лекции по истории философии. — Соч., т. IX. М., 1932.
13. *Гей Н. К.* Мышление научное и мышление художественное. — «Вопросы философии», 1976, № 12.
14. *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. — Соч. в 9-ти томах, т. 2. М., 1955.
15. *Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. 1. СПб., 1911.
16. *Доброхотов А. Л.* Гераклит: фрагмент В 52. —

В кн.: Из истории античной культуры. М., 1976.

17. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.

18. Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929.

19. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974.

20. История Древней Греции. М., 1972.

21. История философии, т. 1. М., 1940.

22. Кессиди Ф. Х. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского. — «Вопросы философии», 1953, № 5.

23. Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.

24. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.

25. Кессиди Ф. Х. Гераклит. — В кн.: История античной диалектики. М., 1972.

26. Кессиди Ф. Х. Новое о Гераклите и Демокрите. — «Вопросы философии», 1968, № 8.

27. Кобылина М. М. Милет. М., 1965.

28. Лебанидзе В. Ш. Огонь и космос в философии Гераклита. — «Вопросы философии», 1981, № 6.

29. Лебедев А. В. Новый фрагмент Гераклита. — «Вестник древней истории», 1979, № 2.

30. Лебедев А. В. Новый фрагмент Гераклита. — «Вестник древней истории», 1980, № 1.

31. Лелеков Л. А. Рецензия на книгу: M. L. West. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. — «Вестник древней истории», 1975, № 2.

32. Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы. — «Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина», т. LXXXIII, 1954, вып. 4.

33. Лосев А. Ф. Гераклит. — Философская энциклопедия, т. 1. М., 1960.

34. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963.

35. Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., 1947.

36. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

37. Ляховецкий Л. А. Несколько слов о Гераклите. — «Философские науки», 1962, № 4.

38. Маковельский А. О. Досократики, 1. Казань, 1914.

39. Маковельский А. О. Английская книга о Гераклите. — «Вопросы философии», 1958, № 1.

40. Мандес М. И. Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.

41. Мандес М. И. К теории познания Гераклита. — В кн.: Сборник статей в честь проф. В. П. Бузескула. Харьков, 1914.

42. Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966.

43. Молчанов Ю. Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

44. Муравьев С. Н. Жизнь Гераклита Эфесского. — «Вестник древней истории», 1974, № 4.

45. Муравьев С. Н. Гераклит: современники, легенда, иконография. — «Вестник древней истории», 1975, № 1.

46. Муравьев С. Н. Книга Гераклита Эфесского. — «Вестник древней истории», 1976, № 2.

47. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.

48. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. — Полн. собр. соч., т. 1. М., 1909.

49. Овсянников М. Ф. История эстетической мысли. М., 1978.

50. Овсяннико-Куликовский Д. Очерки из истории мысли. — «Вопросы философии и психологии». М., 1890, кн. 2.

51. Рассел Б. История западной философии. Пер. с англ. М., 1959.

52. Рейхенбах Г. Направление времени. Пер. с англ. М., 1962.

53. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.

54. Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. М., 1958.

55. Сергеев В. С. История Древней Греции. М., 1963.

56. Солопов Е. Ф. Введение в диалектическую логику. Л., 1979.

57. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

58. Томсон Дж. Д. Исследования по истории древнегреческого общества, т. 2. Первые философы. Пер. с англ. М., 1959.

59. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. — Собр. соч., т. 3. М., 1910.

60. Фролов Э. Д. Греческие тираны. Л., 1972.

61. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с нем. СПб., 1886.

62. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
63. Чернышев Б. С. Гераклит. — «Учительская газета», 5 мая 1941 г., № 54 (2846).
64. Шрейдер Ю. А. Стремление к новому синтезу. — «Вопросы философии», 1976, № 10.
65. Axelos K. Heraclite et la Philosophie. Paris, 1962.
66. Beikos Th. Ho thanatos stē skepsē tou Hērakleitou. Thessalonikē, 1968.
67. Beikos Th. Hērāclitus' Fr. 52. — "Filosofia", Athēnai, 1971, N 1.
68. Beikos Th. En-Panta. Iōannina, 1973.
69. Bröcker W. Heraklit zitiert Anaximander. — "Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie". Band 84, 1956.
70. Burkert W. Iranisches bei Anaximander. — "Rheinisches Museum für Philologie", 1963, Bd. 106.
71. Cleve F. M. The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy, vol. I. Hague, 1969.
72. Cornford F. M. Principium sapientiae. Cambridge, 1952.
73. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von W. Kranz 13. Aufl. Berlin/Zürich, 1968.
74. Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. London, 1971.
75. Dragona-Monachou M. Afeteria gia tē khartografēsē mias "gnōsiologias" ton Prosōkratikon. — "Deukaliōn", Athēnai, teychos 11.
76. Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1968.
77. Geōrgoulēs K. Hē pneumatikē parousia fou Hērakleitou. — "Nea Hestia", Athenai, 1961, N 818.
78. Gigon O. Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig, 1935.
79. Gigon O. Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Zweite Auflage. Basel/Stuttgart, 1968.
80. Gigon O. Die Theologie der Vorsokratiker. — "Studien zur antiken Philosophie". Berlin, New York, 1972.
81. Gladigow B. Sophia und Kosmos. Hildesheim, 1965.
82. Gladisch A. Heracleitos und Zoroaster. Leipzig, 1859.
83. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy, vol. I. Cambridge, 1967.
84. Guthrie W. K. C. Flux and Logos in Heraclitus. — "The Pre-Socratics". New York, 1974.
85. Heidegger M. — Fink E. Heraklit. Frankfurt am Main, 1970.

86. *Heidel W. A.* Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy. — "The Pre-Socratics". New York, 1974.

87. *Hölscher U.* Paradox, simile and Gnostic Utterance in Heraclitus. — "The Pre-Socratics". New York, 1974.

88. *Hussey E.* The Presocratics. New York, 1972.

89. *Iōannidē E.* Hērakleitōs. Giossa kai skepsē. Athēna, 1962.

90. *Irwin T. H.* Plato's Heracliteanism. — "The Philosophical Quarterly", 1977, vol. 27, N 106.

91. *Jaeger W.* Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1953.

92. *Jeanniēre A.* La pensie d'Heraclite d'Ephèse et la vision presocratique du monde. Paris, 1959.

93. *Kelber W.* Die Logoslehre von Heraklit bis Origines. Stuttgart, 1958.

94. *Kelesidou-Galanou A.* Parousia kai noēma tou gignesthai sta apospasmata tōn Prosōkratikon. — "Filosofia", 1978—1979, N 8—9.

95. *Kirk G. S.* Heraclitus and death in battle (Fragm. 242). — "American Journal of Philology". Baltimore, 1949, N 70.

96. *Kirk G. S.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.

97. *Kirk G. S.* and *J. E. Raven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1971.

98. *Kirk G. S.* Natural Change in Heraclitus. — "The Pre-Socratics". New York, 1974.

99. *Lassale F.* Die Philosophie Heraklitos der Dunklen von Ephesos. Berlin, 1858, Bd. 1—2.

100. *Lloyd C. E. R.* Le temps dans la pensée grecque. — "Les cultures et le temps". Paris, 1975.

101. *Marcovich M.* Heraclitus. Greek Text with a short Commentary. Venezuela, 1967.

102. *Marcovich M.* Heraklitos. — Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Suppl. — Bd X (1965), Sonderausgabe. Stuttgart, 1968.

103. *Mondolfo R. e Taran L.* Eraclito. Testimonianze e imitazioni. Firenze, 1972.

104. *Mourelatos A.* Heraclitus, fr. 114. — "American Journal of Philology". Baltimore, 1965, vol. LXXXVI, 3.

105. *Mourelatos A.* The Real, Appearances and Human Error in Early Greek Philosophy. — "The Review of Metaphysics", 1965, vol. XIX, N 2.

106. *Papadonoulos Th.* Hē filosofia fou Hērakleitou, 1966.

107. *Popper K. R.* The Open Society and Its Enemies, vol. I. Princeton, New Jersey, 1971.

108. *Prier R. A.* Archaic logis: sumbol and structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles. Hague—Paris, 1976.

109. *Ramnoux Cl.* Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite. Paris, 1959.

110. *Roussos E. N.* Heraklit — Bibliograogie. Darmstadt, 1971.

111. *Roussos E. N.* Archilochos kai Hērakleitos. — "Filosofia". Athēnai, 1975—1976, N 5—6.

112. *Roussos E. N.* Ho Herakleitos stis enneathes tou Plotinou. Athēna, 1968.

113. *Roussos E. N.* Herakleitos. Ta apospasmata. Athēna, 1971.

114. *Schaerer R.* Heraclite jugé par Platon. — "Kephalaion". Assen, 1975.

115. *Singh R.* Heraclitios and the Law of Nature. — "Journal of the History of Ideas". New York, 1963, vol. 24, N 4.

116. *Snell B.* Die Sprache Heraklits. — "Hermes", 1926, LXI, S. 353—381.

117. *Verdenius W. J.* Heraclitus' Conception of Fire. — "Kephalaion". Assen, 1975.

118. *Vernant J. P.* Les origines de la oensée greque. Paris, 1962.

119. *Vlastos G.* Equalite and Justice in Early Greek cosmologies. — "Studies in Presocratic Philosophy". London, 1970, vol. 1.

120. *Vlastos G.* Heraclitus. — "American Journal of Philology". Baltimore, 1955, vol. 767.

121. *West M. L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

122. *Wheelwright Ph.* Heraclitus. Princeton, New York, 1959.

123. *Wunenbuger J. J.* La dynamique héraclitéenne ses contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon. — "Les Etudes Philosophiy". Paris, 1976, N 1.

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Глава I. ЭПОХА	13
1. Ионийские полисы на рубеже VI—V вв. до н. э.	—
2. Жизнь и деятельность	24
3. Сочинение	34
4. Отношение к традиции	39
5. Гомер, Гесиод, Архилох и Гераклит	41
6. Раннегреческие философы и Гераклит	49
Глава II. УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ: «МЕТАФИЗИКА» И ДИАЛЕКТИКА	61
1. Некоторые особенности стиля	—
2. Отвлеченные построения	70
3. Предварительные замечания о логосе	76
4. Смыслообраз реки	80
5. Логос как единство («гармония») противоположностей	86
6. Борьба — логос бытия. «Война — отец всего...»	97
7. Объективный и субъективный логос	105
Глава III. «ФИЗИКА», КОСМОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ	111
1. Космос — «вечно живой огонь»	—
2. «Мерные» изменения и превращения огня	116
3. Проблема вкьюросиса	120
4. Астрономия и метеорология	125
5. Огонь и душа. Психология	131
6. Судьба души	136
Глава IV. ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ, ЭТИКИ, ПОЛИТИКИ И ЭСТЕТИКИ	142
1. Источник и характер человеческих знаний	—
2. Отличие мудрости от многознания	149

3. Единое sorhon	151
4. Этика	156
5. Политика	165
6. Эстетика	177

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	184
-------------------	-----

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	190
--------------------------	-----

ЛИТЕРАТУРА	192
-------------------	-----

ИБ № 1957

Фофари Харлампиевич Кессиди
ГЕРАКЛИТ

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор В. Г. Сукач
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор М. Н. Мартынова
Корректор С. С. Новицкая

Сдано в набор 02.12.81. Подписано в печать 12.04.82. А № 04736. Формат 70×90^{1/32}. Бумага для глубокой печати. Гарнитура Академическая. Высокая печать. Условно-печатных листов 7,31. Учетно-издательских листов 8,11. 7,46 усл. кр.-отт. Тираж 50 000 экз. Заказ № 17338. Цена 25 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда», Калининград (обл.), ул. Карла Маркса, 18.