



ЭМПЕДОКЛ



А. В. СЕМУШКИН

ЭМПЕДОКЛ

Москва «Мысль» 1985



ББК 87.3
С30

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Семушкин Анатолий Васильевич (род. в 1940 г.) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского государственного университета, автор ряда статей по этике, истории античной философии и методологии историко-философского исследования.

Рецензент
доктор философских наук
А. Н. ЧАНЫШЕВ

С $\frac{0302010000-120}{004(01)-85}$ 43-85

© Издательство «Мысль». 1985
© Скан и обработка: *glarus63*

*Если из вовсе не сущего не может
что-либо возникнуть,
То невозможно, нелепо, чтоб сущее в
корне исчезло.
Так что всегда оно будет, где б ему
быть ни случилось.*

Эмпедокл

*Во всем его духовном облике есть
нечто современное.*

Р. Роллан

*Эмпедокл как поэт, как истинный
гений осенен благодатью слияния со
вселенной, благодатью «небесного род-
ства» с вечной природой.*

С. Цвейг

ЗАГАДОЧНЕЙШИЙ ИЗ ФИЛОСОФОВ (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)



Древнегреческий философ Эмпедокл не имеет подобий среди своих современников — настолько он своеобразен, личностно индивидуален. Он жил в классические времена Греции, но его образ до такой степени неклассичен, что ему можно отыскать аналоги лишь в поздней, умиравшей античности. Иногда в нем видят черты, вообще не свойственные эллину.

С традиционными характеристиками подступиться к нему невозможно, так как он не вмещается ни в какое отвлеченное, безликое обобщение и сопротивляется всякой логически однозначной оценке. Его взгляды не подходят ни под какие общепринятые определения: все в нем неожиданно и беспримерно. Выпадая из правил, он не укладывается ни в один известный философский образ, ему чужд и противопоказан всякий мировоззренческий стандарт. Э. Роде без преувеличения назвал его «единственным и несравненным» (51, 2, 173)*.

* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотом-

Греция знает типично завершённые, классически законченные философские умы, участь которых как будто заранее предопределена, а их дорога к всеобщему признанию пряма и беспрепятственна. У них, кажется, на роду написано быть протагонистами и вождями философских школ и направлений; в мировую философскую традицию они входят как в свои владения: естественно-спокойно, непринужденно-веско, без показного торжества и шума, но и без ложной скромности. На их облике лежит печать уверенного спокойствия и мыслящего бесстрастия. Они не любят крайностей, исследовательского произвола и риска; они природные систематики и всю жизнь работают над тем, чтобы умозрительно отыскать истину и закрепить ее в категориальных рамках нормы и канона.

Для этих «классиков мышления» философия не более чем теория, чистая умозрительная деятельность, которая призвана мысленно раскрыть крайние, причинно-изначальные основания бытия. Их философия по своей заданности есть прежде всего учение о бытии и способах его познания, т. е. онтология и гносеология. Для них обладать истиной означает то же самое, что логически, мысленно продумать ее. Мир для них не более чем задача для мышления, и поэтому они не столько

ное, и далее страницы источника. Указанные в скобках античные авторы без ссылок на номер в списке литературы даны в следующих переводах: *Геродот*. История. Пер. Г. А. Стратановского; *Ксенофонт*. Воспоминания. Пер. С. И. Соболевского; *Лукиан*. Фаларид. Пер. Н. П. Баранова; *Страбон*. География. Пер. Г. А. Стратановского; *Фукидид*. История. Пер. Ф. Мищенко, а также использован перевод досократиков А. О. Маковельского; фрагменты из поэм Эмпедокла «Очищения» и «О природе» даны в переводе А. В. Семушкина.

деятельные участники бытия, сколько его мыслящие соглядатаи. Их излюбленное жизнепробывание — школа, их желанное состояние — созерцание и уединенный покой. Улица, площадь, театр нарушают их равновесие и уют, а внешние перемены реальных вещей и событий смущают и коробят их душу. Типичный продукт их философской деятельности — манускрипт, книга, бесстрастно взвешенное, логически выношенное философское слово. Кажется, они для того только и родились, чтобы писать трактаты. От философии как любви к мудрости у них осталась только мудрость, отвлеченное знание отвлеченных сущностей; любовь же как стремление, как страсть к непосредственно-живому, чувственно-дейтельному обладанию истиной недоступна их логическим умам. Этот философский тип рождается в самые ранние периоды греческой мысли и в Аристотеле достигает той крайности, недозволенной роскоши, преодолевать которую выпало на долю всей послеаристотелевской, эллинистической философии.

Однако греческая древность знает философов и много творческого склада: не терпящих норм, канонов, гармонических середин. Романтически фаустовское беспокойство духа влечет их к дисгармоническим глубинам и крайностям. Упорядоченный, статично благоустроенный космос им чужд — они тяготеют к первородным, хтонически мрачным, творчески слепым недрам хаоса. И в жизни, и в творчестве они стремятся достичь пределов человеческих возможностей, дойти до последней черты, ограничивающей природу человека. В конце концов им становится тесно ходить в человеческом обличье, и они выказывают претензии на роль сверхчеловеков, посланников иных миров, существ иной природы. При жизни такие философы стя-

жают до трескучести шумную славу, затмевая признанных законодателей и героев, водят за собой толпы восторженных поклонников и даже возносятся до божественных почестей. Однако после смерти их забывают с такой же непостижимой легкостью, с какой обожествляли при жизни. Проходит немало времени, прежде чем возрождается к ним интерес, осознается их не сводимая ни к какой норме самобытность.

В поисках истины их не устраивает бесчувственно-немая, логическая достоверность знания. В мире отвлеченных идей и мысленных сущностей они чувствуют себя как в царстве теней. Тяга к чувственно-непосредственному, к целостно-живому ощущению бытия возвращает их к жизни; туда же они переносят и свою философию. Для них истина — предмет воли и деятельности; они обретают ее в живом, практическом контакте с людским окружением. Зуд пророческого служения раздирает их душу: им обязательно надо проповедовать, чему-то учить. Философия для них — не более как самоотверженное учительство, урок жизни, преподанный ближнему для его исправления или спасения. Они сами становятся глашатаями своих идей и верований. Обычное местопребывание их — городская рыночная площадь, шумная греческая агора. Подобно Сократу, они принимают на себя роль назойливого овода, высшими силами приставленного к людям для того, чтобы постоянно тревожить их укусами и не давать им опуститься до животного состояния. Суть их воззрений не в книгах, а в личной жизни, в той деятельной миссии, которую они взяли на себя как наставники человечества. Если им и случается сочинять книги, то писательство при этом никогда не переходит в долг или излюбленное ремесло.

Их письменные труды — что бы они ни писали — не имеют самостоятельной, безотносительной к их личной жизни ценности. Их слово и суждение неотчуждаемо срослись с их природенной подвижностью, с даром внутренне неизбежного участия в общем человеческом деле. Они вообще могут, подобно Сократу, ничего не писать, не переставая при этом созидать философию, ибо последняя для них в конце концов оказывается не более чем «образом жизненного пути ее создателя» (Рильке). К логике они не имеют никакого вкуса и интереса. Абстрактная теория в их глазах не представляет никакого интереса. Вместо знания-мудрости над всем их существом властвует Любовь, Эрос как любовная, мучительная тоска по живому, практически-деятельному осуществлению идей и идеалов, стремление «родить в прекрасном как телесно, так и духовно» (Платон, Пир 206 b).

Мир идейных построений у них принципиально иной, чем у философов-созерцателей. От них менее всего следует ожидать последовательно продуманной концептуальной системы, догматической стройности и незыблемости положений и установок. Мы, не задумываясь, называем их философами, хотя сама принадлежность их к философии спорна и проблематична. (Например, и сейчас остается нерешенным, что считать философией Сократа.) Как правило, они недюжинные, волевые характеры, яркие и интенсивные индивидуальности, у которых жизненная позиция оказывается убедительнее философских доводов. Чтобы понять их мирозерцание, мало изучить их описания, надо прочувствовать их личную жизнь, которая в сущности заключается в мужественно-честном противостоянии натиску человеческого зла и несправедливости. Против последних они не имеют иного

оружия, кроме внутреннего голоса совести и сознания собственной правоты. Смерть подытоживает их философию и служит последним аргументом в ее защиту. Может быть, она-то и дает им философское имя, возвеличивает над тьмой исправно и методически пишущих философов. Таков и наш мыслитель, вспыхнувший подобно комете и исчезнувший в памяти людской.

Эмпедокл из Акраганта — сицилийский философ и поэт, политик и религиозный реформатор, врач и чудотворец, энциклопедист и ритор, старший современник Сократа (V в.)* — по существу сейчас мало кому известен. Для широкого читателя это имя едва ли не новое. В современной литературе о нем нет сводных сведений, не говоря уже об обстоятельной мировоззренческой оценке. В сфере гуманитарной образованности популярна лишь его смерть: о ней осталось предание, что некогда в Древней Греции какой-то сумасброд по имени Эмпедокл из тщеславия бросился в кратер сицилийской Этны и сгорел в ее огненном пекле. От него остался лишь медный башмак, выброшенный при извержении вулкана.

Образ акрагантского философа в высшей степени негармоничен и двойствен. Эмпедокл поражает своей показной открытостью перед публикой, и в то же время он таинственная, наименее разгаданная личность классической Греции. Знарок и страстный почитатель греческих древностей Я. Голосовкер назвал его «загадочнейшим из философов античности» (16, 114). Уже перед соотечественниками Эмпедокла стоял вопрос: от кого в нем больше — от тщеславного гордеца или от подлинного гения? Вероятно, в их представлении

* Все даты (кроме оговоренных) — до новой эры.

он так и остался необъяснимой фигурой, сочетавшей в себе гениального мыслителя и честолюбивого софиста. В Акраганте ему, как и всем выдающимся мужам города, была поставлена статуя, но от других она отличалась одной довольно неожиданной особенностью: изваяние представляло зрителям философа с закрытым лицом — знак беспросветной, неуязвимой для взора скрытности (см. 3, 153). Скульптор не погрешил против истины: никому не удавалось увидеть подлинное лицо философа, разглядеть его истинные побуждения и намерения.

Впечатление, производимое им на современников, ни с чем не соизмеримо. В смысле славы и воздействия на народ перед ним бледнеет любая греческая философская знаменитость, в том числе и Сократ: известность последнего вряд ли переступала афинские городские ворота, да и в самих Афинах он пользовался репутацией не столько мудреца, сколько надоедливого умника и говоруна, мелочного и злоречивого обличителя. Во всяком случае рядовой афинянин никак не мог вообразить, что, приговаривая Сократа к смерти, он совершает, по определению Аристотеля, преступление против философии, казнит человека всемирно-исторического значения — настолько Сократ был будничен, доступен, непретенциозно прост. Не будь Платона и Ксенофонта, его учеников, трагически переживших и философски осмысливших его смерть, Сократ, возможно, предстал бы перед нами совсем в другом свете, а именно в том неприглядно-комическом, карикатурно-шутовском обличье, в каком вывел его Аристофан в комедии «Облака».

И это объяснимо. Сократа понимали немногие, он волновал отдельные пытливые души, объединен-

ные в узкий круг интеллектуальных интересов; и только незаурядные, избранные умы могли распознать гения в босом, простецки-мужиковатом старике. Эмпедокла, наоборот, влечет публичная, общегосударственная политическая трибуна; замкнутое общество философствующих интеллектуалов, духовных «игроков в бисер» ему не подходит. Ему непременно хочется быть прижизненным общенародным идиолом, кумиром толпы, и в этом он весьма преуспел. Слава Эмпедокла превышала всякое правдоподобие. Не только его сограждане, но и жители других городов-государств Эллады были наслышаны о его чудесах; его оригинальная внешность, его оваянная фантастическими вымыслами личность всегда вызывали безмолвное молитвенное поклонение. При появлении Эмпедокла люди забывали о своих богах: по сообщению Диогена Лаэртского, когда он прибыл в сицилийский город Селинунт, народ встретил его коленопреклоненным обожанием; люди падали ему в ноги с такой готовностью, с какой не склонялись перед изображениями семейных или государственных божеств (см. 3, 152).

Уже в греко-римской литературной традиции Эмпедокл почитался как самая памятная достопримечательность Сицилии. Сказочна, полна чудес страна киклопов, но, как говорит Лукреций в поэме «О природе вещей» (I 726):

...Хоть и много чудес представляется взору людскому
 В этой стране, и слывет она посещения достойной,
 Полная всяких богатств, укрепленная силой народа,
 Не было в ней ничего, что достойнее этого мужа
 И драгоценней, святей и славней бы его оказалось.
 И песнопенья его из глубин вдохновенного сердца
 Так громогласно звучат, излагают такие открытья,
 Что и подумать нельзя, что рожден он от смертного корня.

(Пер. Ф. Петровского)

В нем не хотели видеть смертного. Вся Эллада боготворила его. Диоген Лаэртский рассказывает, как отнесся к Эмпедоклу народ на Олимпийских играх — общегреческих смотрах искусства и телесной силы. Эмпедокл прибыл на Олимпиаду как зритель, слушатель. И сразу же, одним своим появлением, одним своим видом он заворожил публику. Все забывают про певцов, музыкантов, кулачных бойцов и силачей и не могут оторвать от него зачарованных глаз: на него смотрят как на божество, спустившееся с олимпийских высот, на празднике «ни о ком не было столько разговоров, как о нем» (3, 152). Он уже готов верить в свою миссию посланца иных миров. Своим согражданам, соседям, на глазах у которых он вырос, он заявляет: «Я для вас уже не человек, а бог» (3, 205). Невозможно безошибочно сказать, что это: суетная, самодовольная помпезность, ищущая дешевой популярности, или умышленно разыгранная стратегия поведения, которая имеет под собой какие-то продуманные гражданско-мировоззренческие соображения.

И вот такой человек, демонстрирующий себя перед публикой, отличается в то же время барской несоприкасаемостью с нею, боязнью осквернить свою особу заигрыванием с чернью. Истый, открытый демократизм по-своему уживается в нем с аристократической, заносчивой монументальностью. Он мечется между публичностью и одиночеством и нигде не находит успокоения. С одной стороны, ему невыносим идеал уединенного, угрюмо-нелюдимого мудреца; переменчивый, общественно-злободневный дух улицы с его народными, партийно-политическими страстями влечет его на площадь, на оживленные городские собрания. С другой стороны, он холоден к толпе, и недоу-

пен ей, остерегается подойти к ней на расстояние рукопожатия.

Философия Эмпедокла под стать его личности: в ней тоже все противоречиво, замысловато-двойственно. На его мировоззрении, как и на его облике, застыла маска, безликая и цветистая маска чужих идей. Она почти срослась с его личным духом, так что их давно уже перестали различать. Но подобно тому как под внешним, афишированным богоподобием скрывался обыкновенный, хотя и своенравный, акрагантский гражданин, и под наружным слоем разномастных идей действовал оригинальный и независимый ум.

Вплоть до нынешнего дня Эмпедокл не притягателен для научных изысканий. Кажется, сама его смерть — нарочитая и показная — скомпрометировала его в глазах историков философской науки. Вокруг него нет ореола философской известности, с ним не ассоциируется никакая выдающаяся философская идея, никакая непреходящая мыслительная ценность. Он, скромно разместившийся на периферии признанных, хрестоматийно-маститых античных мыслителей, почти незаметен среди греческих философских гениев, от сравнения с которыми имя его безнадежно проигрывает. На первый взгляд кажется, будто историки философии допускают в науку таких философов с единственно прикладной, вспомогательной целью — сохранить непрерывность философского развития: ведь если пренебречь малыми мыслителями, умолчать о них, то в истории развития философских знаний между бесспорными корифеями философии образуются незаполненные пустоты.

Некоторые исследователи причисляют Эмпедокла к так называемым «младшим» натурфилософам (см. 18, 43) в противоположность «старшим» —

Фалесу, Гераклиту, Ксенофану, причем имеется в виду не только хронологическое различие: этим подчеркивается, что он, «младший», пришел после того, как «старшие» уже сделали свое творчески-новаторское дело—открыли Логос, умертвили Миф и тем самым стяжали репутацию творцов и создателей философии, так что ему, «младшему», не обедняя философию и не нанося ей урона, можно было бы и не приходиться. В общем «младший» есть все равно что «меньший».

Такая оценка похожа скорее на безотчетное убеждение, чем на критическое суждение, но его власть в современной науке безраздельна. Стало само собой разумеющимся видеть в Эмпедокле нетворческого эпигона, философскую заурядность. И все же при всей привычности такого убеждения с ним трудно согласиться: оно не столько убеждение, сколько предубеждение.

При знакомстве с каким-нибудь мыслителем прошлого исследователь неизбежно подходит к нему со своими, встречными оценочными понятиями. И в этом нет ничего странного: с абсолютной точностью и объективностью, вне степеней и критериев нашего собственного исследовательского (или читательского) восприятия невозможно передать мировоззрение ни одного философа. Например, многое зависит от того, что исследователи понимают под философией вообще, в чем видят ее назначение и сущность. Известно, что нет единого понимания предмета и цели философского знания, а существует много непохожих и даже исключających друг друга определений философии; уже в древности стойки насчитывали их около шести. Таким образом, суждение о каком-либо философе прошлого оказывается производным от того, что исследователь ждет от философии, в чем видит

ее предназначение, и здесь уже не обойтись без риска: если мера, которой он оценивает философа, слишком узка, своенравна, произвольно капризна, то он непременно исказит, недооценит или переоценит его. Тот аршин, которым по большей части измерялся Эмпедокл, не то чтобы не подходил к нему по росту; можно сказать, он неприменим к нему вообще.

Об Эмпедокле сложилось два мнения, различных по характеру, но сходных по своей несправедливости: его воззрения истолковываются или как бездумный, беспринципно всеядный эклектизм, псевдонаучная всесторонность, которые не имеют никакого идейно-смыслового центра, никакой целевой мировоззренческой перспективы (см. 56, 835. 5, 2, 114); или же как законченная, типичная форма античного механицизма (см. 20, 118. 26, 35). Особенной претензией на убедительность отличается первая оценка: Эмпедокл — эклектик. Действительно, в его учении можно встретить элементы самых разнообразных и даже противоречащих друг другу философских установок. И все же с этой оценкой нельзя согласиться, тем более что зачастую противоречия его философии «существуют лишь в голове самих исследователей Эмпедокла» (22, 403), ибо эклектизм свойствен позднеантичной, эллинистическо-римской мысли и в классике, тем более в ранней классике он просто невозможен: эта эпоха была слишком творческой, чтобы быть подражательной. Кроме того, надо заметить, что если в учении философа сталкиваются разнородные мысли, то это еще не говорит о том, что такой философ — нетворческий подражатель и эпигон. В античной философии существование у мыслителя разнородных идей — вполне привычное, даже законное явление. В мировоззрении Платона, напри-

мер, уживаются самые враждебные идеи, начиная от креационистских и кончая материалистическими (постулат о несотворимости материи), но никому не приходит в голову отказывать Платону в оригинальности, называть его эклектиком.

Обычно понятие «эклектизм» справедливо связывают с вульгаризацией, падением философских нравов. Но не надо забывать, что эклектизм сам по себе никогда не был формой положительного жизнепонимания; в худшем случае он был неудачной попыткой его построить. Во все времена эклектизм был внешним выражением внутренне положительных философских тенденций, всегда свидетельствовал о насущных мировоззренческих задачах и нуждах. За ним неизменно скрывалась назревшая положительная потребность в синтезе многообразного и противоречивого философского опыта, и в этом смысле не лишены вполне определенного, однозначно-цельного мировоззренческого стиля даже такие образцовые философские эклектики, какими в древности были, например, Цицерон и Посидоний. Тем более это относится к досократику Эмпедоклу, искателю и новатору по самому складу своего философского характера. Гегель, в общем недружелюбный и беспощадный к Эмпедоклу, высоко оценил именно этот синтетический акцент в его философии: «Эмпедокловское понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени» (13, 275).

Что касается второй характеристики (Эмпедокл — механицист), то здесь мы имеем дело с обыкновенным недоразумением, которое противоречит всему духу античного, тем более раннегреческого мировоззрения (см. 45, 3—36). Философский механицизм возникает в результате того, что нормы и приемы естественнонаучного (в частности,

механико-математического) мышления приобретают над философией непомерную власть, определяют ее методологически исследовательскую манеру, а также ее ценностно-мировоззренческую ориентацию. В качестве такового механицизм — явление новой, раннебуржуазной культуры. Философскому язычеству он противопоказан, и его напрасно было бы искать даже в учении, где мы, по всей вероятности, должны его найти, — в атомизме (у Демокрита, например, атомизм не исключает, а предполагает его демонологию).

Причины подобного отношения к Эмпедоклу различны. Отметим две из них: одну, связанную со своеобразием его творческой манеры, и другую, лежащую на совести позднейших комментаторов и интерпретаторов.

Учение Эмпедокла в том виде, в каком оно дошло до нас, дает повод для самых взаимоисключающих оценок: опираясь на факты, его считают и материалистом (см. 32, 81), и идеалистом (см. 40, 84), и дуалистом (см. 48, 545), и даже шаманом (см. 37, 145). Границы его воззрений чрезвычайно размыты и неуловимы для точных дефиниций. Они или до неразличимости стираются в сплетении многоликих идей и символов, или же раздвигаются до такой степени, что в корпусе его наследия распадаются всякие зависимости и детерминации. Создается впечатление какой-то неупорядоченной широты, мировоззренческой бестолковости. При первом знакомстве с его взглядами могут возникнуть самые несовместимые равновеликие суждения: он и рационалист, и мистик; и естествоиспытатель, и маниакальный заклинатель природы; и натурфилософ, и религиозный метафизик, и многое, многое другое. Самый настоящий «философский кентавр», как назвал его Венер Иегер (см. 43, 295).

Уже древние затруднялись ответить на вопрос, кто он: поэт, пророк, философ, ученый или врач? Современный интерпретатор находится в такой же неуверенности (см. 41, 123). Круг умственных запросов Эмпедокла поистине неограничен, и его, пожалуй, можно назвать одним из первых древнегреческих энциклопедистов. Во всяком случае по широте ума и интересов его сравнивают с Демокритом (см. 52, 17). Он интересовался всем тем, в чем только мог проявить себя человеческий гений, и везде оставлял свой след, печать своей неистощимой индивидуальности. В древности невозможно отыскать человека, которого в такой мере сопоставляли бы с самыми несхожими умами позднейших времен: в нем видели Галилея и Гёте, Бэкона и Новалиса, Дарвина и Шопенгауэра, а Эрнест Ренан увидел в нем одновременно ученого и авантюриста, назвав его помесью Ньютона и графа Калиостро (см. 41, 123). И тем не менее его многосторонность пошла ему не на пользу, а во вред; именно ее ставили ему в укор. В его необъятном полигисторстве увидели сомнительный и даже дурной признак: он разменял свой природный творческий дар на всевозможные знания и, естественно, измельчал, не состоялся как философ, выродился в поверхностную универсальность без глубины и понимания. О таких Гераклит с презрением говорил: «Многознание уму не научает». Последующая философская критика никогда не забывала об этом и издавна закрепила за ним репутацию философской посредственности.

Решающую роль здесь сыграли суждения двух корифеев — Аристотеля и Гегеля. Их философские суждения об Эмпедокле и до сих пор еще вне конкуренции. И греческий, и немецкий философы к нему одинаково предвзяты и рационалистически-

тенденциозны. Для них философия перестает быть таковой, как только она покидает почву строгого мышления, утрачивает чистый, познавательнo-спекулятивный интерес к истине или же примешивает к нему какие-то добавочные соображения; тогда она становится литературой, мифологией, проповедью, морализаторством, юродством — всем, чем угодно, но только не философией.

С точки зрения Аристотеля, Эмпедокл — витиеватый стихотворец, случайный пришелец, которому взбрело в голову философствовать. Научившись говорить, он не научился думать, а потому он не мыслитель, а софист, хвастливый краснбай, «кому нечего сказать, но кто делает вид, будто говорит что-то дельное»; и, естественно, такие философы ничего не достигают, кроме того, что «двусмысленным многословием морочат людям голову» (3, 157). Гегель, положительно оценивший синтетическую тенденцию у Эмпедокла, в целом по отношению к нему сохраняет аристотелевский тон: полупрезрительный, законодательный, надменно-спокойный; для него он «более поэтичен, чем определенно философичен; он не представляет большого интереса, и мало что можно сделать из его философии» (13, 275).

И Аристотель, и Гегель восприняли философские устремления Эмпедокла в свете собственных представлений о назначении философии. Для них философия не имела иного служения, кроме теоретического; она — умозрение, т. е. сверхчувственное парение ума, направленное на сверхчувственные, в опыте не данные объекты. Глубина, мыслительное мастерство пронизания, свобода от живой предметно-конкретной реальности — отличительные достоинства такой философии. Если философию понимать именно таким образом, то Эмпедоклу

действительно не выдержать сопоставления с умо-зрительными головами классической Греции, например с Гераклитом и Парменидом. Здесь в самом деле создается впечатление, что Эмпедокл — ум слабый, неоригинальный, эпигонский.

Но его оригинальность заключается в поисках новых путей философского служения, в попытке утвердить философское слово в качестве полноправной Музы рядом с девятью прочими, сделать из него способ творчески-деятельного, нравственно-художественно-мировоззренческого преобразования универсума. Досократовская натурфилософия основывалась на наивном доверии к внешнему миру, к непосредственной данности природы; поэтому философия этого периода прежде всего природоведение, учение об объективной космической реальности. Однако постепенно (в процессе познания природы) стихийное доверие к ней приобрело одностороннюю и философски опасную тенденцию: найденные умозрительным путем первоосновы природы стали утверждаться философами в качестве единственно истинных в противоположность видимому, чувственно-воспринимаемому физическому бытию. Особенно в школе Парменида (Элейская школа) внешняя природа потеряла всякое философское уважение. Некритическое доверие к природе привело к догматическому утверждению умозрительных истин. Именно здесь, в досократовской философии, мы встречаем истоки всей древней и новоклассической метафизики, т. е. учения о вневещных, сверхматериальных сущностях.

Поэтому Эмпедокл несколько «несвоевременен» для досократовской «физики», ибо уже в пределах ее, еще до Сократа, он ищет в философии средство межчеловеческого понимания и общения, т. е. того, что потом всецело связывалось с именем афинско-

го философа. И уже предмет специального разговора — как и в какой мере ему это удалось. Сам по себе вопрос о сущности бытия, обязательный для досократовских натурфилософов, перестал интересовать Эмпедокла, ибо, отвечая на него, философы строят себе умозрительные кумиры и в созерцании поклоняются им точно так же, как толпа на деле поклоняется деревянным и каменным истуканам. Бытие у него — не объект познания, а объект морально-эстетической и религиозной воли; у него особое, гуманизированное бытие, мыслящее, чувствующее, «выразительное и говорящее бытие» (М. Бахтин). Поэтому, чтобы адекватно описать дух эмпедокловской философии, недостаточны ни онтологические, ни гносеологические критерии. Эмпедокл понятен лишь с точки зрения антропологии.

В противоположность складывающейся объективистской, созерцательной традиции он хотел дать философии иное направление: философия не должна быть чистым рационалистическим умствованием о бытии, узкопривилегированным уделом мастеров мысли; по Эмпедоклу, она должна стать общедоступным способом непосредственно-жизненного переживания человеком своей космической и личной судьбы, своего вселенского и бытового назначения. Может быть, именно это обстоятельство, т. е. жизненаправленность эмпедокловского мировоззрения, его «несвоевременные размышления», объясняет подчеркнута возвышенную оценку, которую дал ему Ф. Ницше: «Нет суждений более ценных для всех будущих эпох, как те, которые высказаны были Эмпедоклом...» (24, 271).

Философское новаторство Эмпедокла в том и состоит, что у него натурфилософия, «физика» наполняются человеческим содержанием. Философ

сделал попытку антропологически, через постижение человеком смысла собственного существования преодолеть умозрительную досократовскую натурфилософию, или, иначе говоря, метафизику природы. Онтология как учение о первоосновах бытия становится у него антропологией, учением о человеке; космогония превращается в человечески значащую космическую антропологию. Это уже не отвлеченно-умозрительный, а ценностно-живой взгляд на бытие, качественно выделяющий акрагантского философа из общей натуралистической тенденции досократовской философии. И поэтому можно согласиться с утверждением, что Эмпедокл представляет собой «яркий тип творческого гения» (34, 46). Это тем более следует подчеркнуть, что Эмпедокл, будучи сам в какой-то степени софистом, избежал нигилистических и субъективистских крайностей софистов. Эти последние преодолевали абстрактную мудрость натурфилософии скептически, деструктивно; они не видели в бытии никаких объективных опор для человеческих культурных ценностей, для нравственности, а просто превратили его в объект произвольной, субъективно-игровой активности сознания. Эмпедокл в противоположность элеатам и софистам сохраняет за природой ее самоценность, поскольку человек существенно укоренен в ней и через нее осуществляет свое призвание. Поэтому, когда Э. Целлер утверждает, что Эмпедокл и не думал соединять антропологию и «физику» (56, 792), то с этим нельзя согласиться. Уже в рамках досократовской натурфилософии Эмпедокл предвосхищает мировоззренческий синтез Платона — синтез антропологии и космогонии, синтез морально-человеческой субъективности и природно-внечеловеческой объективности (см. 47, 142—158).

Другое дело — метод этого соединения. Как особый тип философа с репутацией мага и заклинателя Эмпедокл охотнее ассоциируется не с мыслителем-рационалистом, а с полумифическим образом культурно-поэтического героя, каким в древнегреческой литературной традиции был Орфей. Этот последний почитался как родоначальник греческой философско-поэтической мудрости, такой мудрости, которая проявляет не доктринально-познавательное любопытство к природе, а мистериальное, магически-художническое вживание в нее; философ прежде всего не мыслитель, а певец-кудесник, который силой своего рапсодийного, богооткровенно-мусического слова преобразует природу, наполняет ее жизнью и духом, возвращает ей молодость, красоту, справедливость и нравственность. Таким же философом-певцом, мусическим господином природы предстает перед нами и Эмпедокл, орфик по своим религиозно-мировоззренческим симпатиям и истокам (см. 40, 27—28). Поэтому в истории культуры он воодушевлял скорее литераторов-поэтов, чем философов. В прошлом веке поэты Ф. Гёльдерлин и М. Арнольд возводят его в культ, доводят до романтического апофеоза; и в XX в., после того как Р. Роллан назвал Эмпедокла «идеалом универсального человека» (52, 21), делается попытка найти подобие древнегреческому философу-поэту, которое и находят в лице англо-американского поэта, эссеиста, литературного критика и христианско-католического моралиста Т. С. Элиота.

Но Эмпедокл прежде всего философ (и мы сделаем попытку это показать), а не просто сочинитель стихов. Он дает философскую картину мира в поэтической (точнее, в мифопоэтической) форме, что совсем не было исключением для раннего периода греческой философии; наоборот, конструк-

тивно-художественный принцип объяснения бытия был для нее скорее правилом и нормой. Конечно, это осложняет работу исследователя и комментатора античности, в особенности когда речь идет об Эмпедокле: и личность, и философия в нем — живой и становящийся символ. Исходя из фактов, невозможно эмпирически вывести подлинного, «аутентичного» Эмпедокла: получается много Эмпедоклов. В этом смысле суждения о нем всегда будут фатально-вероятностными. И все же образ Эмпедокла, не сохраняя эмпирической однозначности, тем не менее сохраняет феноменологическую очевидность, ту интуитивно-определенную достоверность, которая отличает его от всего античного философского окружения. Усмотреть эту достоверность и дать ей адекватное выражение в слове — задача современного историка философии.

* * *

По свидетельству древних, Эмпедокл был плодовитым автором: он писал трагедии, политические и медицинские трактаты, гимны богам; но от них не сохранилось даже отрывков. До нас дошли фрагменты двух его сочинений: натурфилософской поэмы «О природе» и религиозно-эсхатологической (в орфическом духе) поэмы «Очищения». И это все, если не считать мнений античных, большей частью позднейших литераторов и философов. Имеющийся материал достаточно неоднороден и дает повод для самых различных его толкований, поэтому данная работа об Эмпедокле (как, впрочем, и вся имеющаяся литература о нем) есть не более чем попытка реконструкции миросозерцания акрагантского философа.

ФИЛОСОФ-ЖРЕЦ
В ПУРПУРОВОМ ПЛАЩЕ

оставить историческое жизнеописание Эмпедокла — дело, по всей вероятности, неосуществимое. Мы не знаем ни одного свидетельства о нем его современников; почти все, что нам известно об этом человеке, передано авторами поздней античности, т. е. эпохи, менее всего склонной к трезвому и беспристрастному суждению. Уже в древности мнения о нем опирались не столько на источники, сколько на клубившиеся вокруг его имени баснословные сказания, легенды, предания, а то и просто на безответственные выдумки, рассчитанные на внимание улицы. В результате мы не можем с достоверностью выделить лицо реального Эмпедокла из образа Эмпедокла фантастического.

Как личность, он не имеет исторической хронометрии*. Как у любого героизированного персонажа, его связь с социально-житейским простран-

* Время жизни Эмпедокла точно установить невозможно. По Аристотелю, он прожил 60 лет, по Фаворину — 77, по Аполлодору — 109. Согласно Диогену Лаэртскому, его сорокалетие приходится на 84-ю олимпиаду (444—441). Следуя Аристотелю и Диогену, Г. Дильс и П. Таннери считают, что Эмпедокл родился в 484, а умер в 424 г. (см. 27, 53—54).

ном условна, мистифицирована, и только предположительно можно воссоздать отдельные события или этапы его жизненного пути. Литературно-биографические сведения о нем не организуются в хронологический порядок, они безотносительны к реально-историческому времени. Между ними возможна не генетически-временная, а только повествовательно-логическая последовательность. В интервале приблизительных дат жизни Эмпедокла все его поступки, действия не развертываются в естественно-временной порядок. Время как бы застыло, окаменело между его рождением и смертью, и потому все события его жизни сосуществуют одновременно, вне генетически длящейся зависимости между собой. Можно говорить лишь о контуре биографии Эмпедокла: линия его жизни достаточно обозначена, но она застигает те незначительные штрихи и подробности, без которых не бывает живого человека и вне которых трудно отличить представление о человеке от самого человека. Почти вся конкретно-бытовая сторона жизни философа для нас исчезла; остался один литературно стилизованный образ, созданный устно-разговорной фантазией, а затем закрепленный биографической традицией. Это значит, что перед нами — не историческая личность, а литературный герой, в котором более или менее верно просматриваются и угадываются черты реального лица.

И все же Эмпедокл для нас — не скудное, безжизненно-схематическое изображение. Его личностные признаки настолько живы и выразительны, что мы имеем законное право говорить о его характере, о его натуре точно так же, как мы судим о характерах олимпийских небожителей. В них есть что-то общее, безликое, сверхчеловеческое; по своей бескровной природе все олимпийцы одинаковы,

и тем не менее каждый из них качественно неделим и не сливается с другими. Есть такая качественная неделимость и в облике Эмпедокла. В народной и литературной памяти он остался прежде всего волшебником и магом в священном жреческом одеянии, в роскошно-неземном пурпурном великолепии. На исторической, гражданской почве он запоздало повторяет полумифические деяния Орфея и Лина — своих легендарных доисторических предшественников, культурных героев-поэтов, мистических просветителей Эллады, учредителей искусств, культов, нравственности.

Период эллинской цивилизации, когда жил и действовал Эмпедокл, обычно не вызывает оценочных разногласий: это век здоровой и жизнеутверждающей классики. В науке его называют «эпохой независимости» (Ф. Зелинский), «классической эпохой» (Р. Виппер). Он единодушно воспринимается как время повсеместного благоденствия, общественно-культурной активности греков, время утверждения и щедрого раскрытия их духовно-этнической самобытности. Характеристика его как «эпохи расцвета» (Г. Гельмольт), высшего осуществления культурного призвания греков стала культуроведческой аксиомой. Этот век представляется нам апофеозом ума и художнического созидания. О противоречиях, сопровождающих это развитие и подтачивающих его даже в моменты наивысших взлетов эллинского духа, или совсем не принято говорить, или же о них говорится как о неизбежных и естественных в таких случаях издержках роста, без которых немислимо никакое развитие.

Между тем эпоха греческой классики сложнее и драматичнее, чем кажется на первый взгляд, и в своей внутренней двойственности, скрытой противоречивости она еще мало освоена и описана нау-

кой. Русский исследователь ранних античных древностей Вяч. Иванов был прав, когда назвал это время — вопреки его доступности и ясности — «еще недостаточно раскрытой эпохой». Монолитная, цветущая и оптимистичная цельность классики — в известном смысле идеализация, миф, в котором отразились гуманистические идеалы новоевропейского просветительства. Видеть и понимать греческую классику по Винкельману и Шиллеру — доступно, удобно и желательно; это превратилось в нашу неискоренимую привычку, в образовательную потребность, и расставаться с таким мифом было бы для нас сущей утратой, непоправимым эстетическим бедствием. И все же это эстетический миф, принимаемый за действительность. Реальная греческая классика не такая безоблачная, какой представляется. В своей сущности она амбивалентна и полна внутренних тревог. За ее внешне-лицевым благополучием никогда не исчезали бродильные, разлагающие силы, которые даже в самые светлые часы ее цветения подтачивали строящееся здание.

Признание шаткости классического социально-культурного мира восходит к самым первым шагам формирования полисной государственности. В VII—VI вв. эллинство переживает бурное время: рождается историческая, государственная Эллада; утверждается новая, гражданская общественность. Аристократически родовые связи и обычаи отмирают и вытесняются общественно-публичными, правовыми установлениями. Процесс этот исторически неизбежный, но мучительный и тяжкий, как и всякое рождение. Государство формируется, но его пока еще нет; исторический эксперимент по его созданию не закончился, нет ни устойчивых правительств, ни надежной законности, ни гарантированной безопасности. Законы уже установлены и

делают честь уму и воле законодателей, но общественная жизнь не подвластна им; они не успели конституироваться, не стали регулятивно-практическими нормами человеческого общения. На полпути от рода к государству еще нет законности. В реально-исторической жизни господствуют вольные, неукротенные стихии безвластия, случая и произвола.

Непредвиденные последствия разложения родовых зависимостей впервые дают о себе знать именно с этого момента. Трещина, расколовшая социально-родовую почву, пролегла и через души людей, отчего у последних появляются веские мотивы для переживаний и раздумий. Сознание с болью реагирует на колеблющийся мир и невольно тяготеет к самоанализу, к моральной рефлексии, ибо нет более подходящих обстоятельств для морализирования, чем переходные, кризисные эпохи. В. Виндельбанд назвал переходный от рода к государству век временем образования этических идей (см. 11, 20). И это действительно так. Обрести внутренние душеспасающие устои при внешней зыбкости бытия становится первой психической потребностью. Самые популярные, ходовые творческие жанры этого времени — гномическая поэзия, дидактический эпос, моральные изречения «семи мудрецов». Из семи греческих мудрецов лишь один (Фалес) занимается натурфилософией; остальные бьются над катехизисом человеческого поведения, над кодексом нравственно-правовых заповедей. И это тоже понятно: время для бесстрастного природоведения еще не пришло, жизнь еще слишком неупорядоченна, сутолочна и коварна, чтобы человек позволил себе умозрительные спекуляции о природе. Неустойчивость социально-жизненных основ порождает недоверие к настоящему и боязнь будущего. В поисках надежных ценност-

ных устоев индивид обращает свой взор к прошлому. Думами овладевает ностальгия по давно минувшим векам. Родовая жизнь вспоминается как счастливый сон. Древность идеализируется и превозносится как упущенное счастье. Сознание обращается вспять «в поисках утраченного времени», в надежде снова возвратиться к младенческой безгрешности, изначальной чистоте человеческого первородства. Именно с этого времени (VII—VI вв.) зарождается и разрабатывается идея, к которой впоследствии не раз возвращались романтические и мечтательные умы,— идея «золотого века». Уже у Гесиода она превращается в убеждение, в социально-утопическую идеологию, чуждую практике стоящего «железного века».

Внутренние надломы общества и культуры из греческой архаики переходят в классику. В V в. возможности социально-экономического и политического развития Греции достигают предельных рубежей. Центр национального расцвета сосредоточивается в Афинах. Этот век по праву может быть назван афинским. Никакое из греческих государств не в состоянии оспаривать у Афин претензии на общеэллинское представительство, на безраздельное культурное превосходство. Но и здесь мыслящий взгляд современника под материально-созидательным преуспеванием замечает внутреннее неблагополучие и разлад, кризис духовных общественных основ. «...Минутный блеск настоящего уже скрывает начало упадка» (см. 12, 14). На первый взгляд нет оснований для тревог: Афины превратились в «средоточие всех путей» (Пиндар, диф. 75); процветают науки, искусства и ремесла. Перикл в своей знаменитой речи во славу афинской демократии имел все основания гордиться несравненным достоинством Афин: «Отчизна наша —

наставница всей Эллады... мы везде соорудили вечные памятники добра и зла» (Фукидид. История II 41). Обычно с именем афинской рабовладельческой демократии, с Перикловым веком связывают «памятники добра», и прежде всего памятники искусства. И против этого трудно что-либо возразить — шедевры греческой классики говорят сами за себя. Но Перикл, проницательный политик и демагог, не случайно упомянул и «памятники зла». Ученик философа Анаксагора, он, возможно, отдавал себе отчет в том, ценой каких моральных издержек и утрат даются результаты демократических побед и преобразований. По крайней мере для философского сознания это не было секретом. Сократ, философствующий современник Перикла, уже убежден в том, что духовно-нравственные основы афинской общественности бесповоротно расшатаны и что город находится на краю гибели. Еще не закончился век Перикла, рабовладельческая демократия еще не израсходовала своих ресурсов, но афинское общество уже бьется в судорогах; «страшная вражда и ненависть среди граждан» разъедают государство, и Сократ, непосредственный наблюдатель всего происходящего, может только с горечью констатировать: «...город идет к упадку» (Ксенофонт. Воспоминания III 5, 13). Залог общественного здоровья грезится в старине, в жизненном укладе предков. По мнению Сократа, город может спасти не внешнее процветание, а внутреннее, нравственно-гражданское «стремление к старинной доблести, славе и благоденствию» (там же).

В других регионах греческого мира происходит то же самое: лицевая, цветущая сторона скрывает внутренний надлом и недомогание. Особенно это характерно для Сицилии, родины Эмпедо-

кла, где для общественно-культурных контрастов имелись дополнительные условия. Для древних греков Сицилия не просто географическое понятие; это вместе с тем и культурно-историческая категория. На Сицилии лежит особая, привилегированная печать культурной самобытности. Она не подражает ничьим образцам и новшествам; она сама является их источником. Для Эллады она нечто вроде Флоренции для итальянского Возрождения или Веймара для классицистской Германии. Здесь складываются и входят в обиход культуротворческие манеры в их самых изысканных, капризно-прихотливых формах. Уже древние подметили островной художественный колорит и выделили его под именем «сицилийских Муз» (Платон. Софист 242 d).

Корни сицилийского мировосприятия уходят в далекое прошлое. Начиная с мифопоэтических времен с Сицилией связывались фантастически причудливые рассказы и воспоминания. В представлении греков — это чудесный заморский край, сказочная страна киклопов и листригонов. В исторические времена она тоже пользуется репутацией волшебного царства, где все отмечено призрачным декоративно-пышным великолепием. У «сицилийских Муз» свои вкусы, свои выразительные средства. Они имеют особые, утонченные эстетические установки, чуждые твердых законодательствующих канонов. В типично классический мир символов и образов они вписываются неохотно и с трудом. Нормативное спокойствие, каноническое художественное видение не довлеет над ними — оно для них слишком ригористично, эстетически пресно. Они, «сицилийские Музы», томятся по тонкому изыску, тяготеют к ароматическому благоуханию слов, красок, звуков. Догматически-

авторитетных творческих правил здесь нет; если они и появляются, то не держатся долго, изменяются и преходят.

Одна из первых причин этого — этническая смешанность острова. Состав людей, которые создали сицилийскую культуру и общественность, непостоянен и многолик. Невозможно с достоверностью назвать народ, который стоит у истоков сицилийского психического склада. Аборигенов в обычном, этноисторическом смысле слова она не знает, ибо пленительная Тринакрия (наименование Сицилии) веками была точкой встречи и пересечения качественно разных культурно-этнических кровей: восточных и западных, диких и цивилизованных, туземных и переселенческих. Одни из первых жителей острова — сиканы. Они называли себя автохтонами, т. е. первородными детьми сицилийской земли, обитавшими здесь еще до мифических киклопов. Но это историческая иллюзия или тактическая уловка, продиктованная соображениями колониально-политического первенства, ибо Фукидид и Павсаний считают их выходцами из Иберии или Италии. Далее, по преданию, Сицилия была пристанищем спасающихся от разгрома троянцев. Южную оконечность острова издавна населяли торговцы-мореплаватели, предприимчивые финикийцы, в особенности карфагенского происхождения. Свою родину здесь нашли также малоазийские фригийцы и африканские ливийцы. С VIII в. начинается массовое заселение Сицилии эллинскими племенами, хотя фокейцы, например, хозяйничали здесь с незапамятных времен. Вслед за ионийскими переселенцами из Эвбеи, Коринфа и Мегар в VII в. сюда устремились дорийские колонисты с Крита и Родоса, занявшие здесь в конце концов преобладающее положение.

Греки принесли в Сицилию культуру, искусство, начала нравственно-правовой жизни. Но не только это. Сравнительно с греческой метрополией греки-колонисты имели одно благодатное преимущество — свободное стремление к духовному обновлению. Оторвавшись от отеческих консервативных традиций, они приобрели беспредрассудочно-жадный, энергически-дерзкий интерес к испытанию природы и собственного духа. И вскоре эта раскрепощенная воля к новизне проявила себя самым блестящим образом. В VII—VI вв. сицилийские и южноиталийские греки опередили в культурном строительстве своих соотечественников из метрополии. Сицилия и Южная Италия получают общенациональный титул Великой Греции. До возвышения Афин Великая Греция была центром просвещенного эллинства. Можно сказать, до Афин Афинами были Сицилия и Южная Италия.

Издревле, по свидетельству Геродота, Сицилия называлась Страной красивого берега (VI 22). Но дело не только в пейзаже, климате и море, это можно отнести и к ее культуре: сицилийский значит искусный и великолепный, утонченный и прелестный, изысканный и просвещенно-изнеженный. Слепительная и порфириовидная, она притягивает к себе вольные умы Эллады, не нашедшие понимания и признания у себя на родине. Здесь находят приют и покровительство разного рода литературно-идейные изгнанники из всех греческих государств. Ко дворам местных тираннов-меценатов стекаются различные таланты и дарования. В Сицилию переселяются и здесь творят Симонид, Бакхилид, Пиндар, Эсхил. На острове миролюбиво встречаются и перекрещиваются всевозможные идейные исповедания; в своей взаимной

терпимости они образуют ту особенную декоративно-синкретичную мировоззренческую картину, которую нельзя перепутать ни с каким духовным явлением ранней Греции. Идея культурно-мировоззренческого сближения и синтеза по праву принадлежит Сицилии; именно отсюда эта идея была завещана последующим временам. (В средние века сицилийский синкретизм возрождается в образовательной деятельности Фридриха II Гогенштауфена, германского императора и сицилийского короля; в его придворной республике идей и убеждений согласно уживаются эллинские, христианские, арабские и еврейские культурные начала. Впоследствии идейно-синтетические замыслы этого просвещенного правителя оживают и перерастают в европейский идеал единой мировой культуры.)

И еще одна черта сицилийской жизни: сицилийский значит изобильный, великодушно-щедрый, преизбыточно богатый. Общеизвестная в Греции «сицилийская роскошь» всегда вызывала нарекания философов и моралистов. Плодородно-тучная и «стадообильная Сицилия» (Пиндар. Ол. I 12) бытует в сознании греков как страна неистощимого довольства и достатка, неоскудевающая житница Эллады, а впоследствии и Рима (см. Страбон VI 2, 7). Для многих она является соблазном и пунктом паломничества. Люди художественных профессий, артисты и литераторы, смотрят на нее как на область, где можно не только продемонстрировать свое искусство, но и разбогатеть. В Сицилии знают цену мастерству и не скупаются на золото. Геродот рассказывает, что еще в VII в. знаменитый поэт и кифаред Арион, друг коринфского тирана Периандра, прибыв в Сицилию, нажил там баснословные богатства (см. История I 24).

Изобилие и деньги островных властителей разжигают их политические амбиции, расширяют их практические притязания. Островные тираны мнят себя самодержцами и благодетелями Эллады. Если и суждено Греции иметь верховное политическое представительство, то оно, по их убеждению, должно непременно принадлежать им. По рассказу Геродота, когда эллинские послы прибыли к сиракузскому тирану Гелону просить у него помощи в надвигающейся войне с персами, тот великодушно обещал снабжать продовольствием всю греческую армию; но когда ему предложили занять в греческом ополчении скромное место под началом спартанцев, он взорвался от негодования — настолько несерьезным и наглым показалось ему распределение ролей (см. История VII 160).

Среди этого сицилийского изобилия и гордости наряду с Сиракузами выделяется Акрагант, родной город Эмпедокла*.

Он был основан около 580 г. дорийскими колонистами из Родоса и Крита (см. 8, 115). Сразу же после учреждения города-государства в нем установился тираннический режим, вполне естественный и обычный по тем временам. Раннегреческие тираны — не типичные узурпаторы. Их призывал момент, и они приходили. Колонизация и связанное с ней учреждение новой, государственной общности было рискованным и нелегким делом. Оно не могло обойтись без находчивых, инициативно-волевых и властных вождей, организаторов. И такие деятели не заставляли себя долго ждать: при основании городов они, как

* В Новое время — небольшое селенье Джирдженти, ныне Порт Эмпедокла (см. 46, 9).

правило, превращались в безраздельных владык. В то же время их чтили как народных заступников: они подавляли политические поползновения уцелевшей аристократии, водворяли общенародную, демократическую законность, проводили денежные раздачи среди бедных и потому по праву назывались «народными тираннами» (см. 30, 387).

Одним из первых (если не первым) властителей Акраганта был Фаларид, известный своими карательными мерами, кровавой беспощадностью к своим противникам. Его утонченно-изобретательная жестокость не знала себе равных и вошла в поговорку. Законопреступников, заговорщиков и своих недоброжелателей он заживо зажаривал в полости медного быка. Мы не знаем деталей общественной жизни города, но можно предположить, что репрессии тиранна имели далеко не личные мотивы. Не случайно то, что образ Фаларида, изощренного мясника и душегубца, дошел до нас и в другом, доброжелательном свете. Древние авторы находили оправдание его расправам, а Элиан даже восхищается его справедливостью и человеколюбием. Мудрый Пифагор, будто бы посетивший тиранна, увидел в нем добродетельного и гуманного государя, хотя и сожалел о вынужденных казнях. У Лукиана есть рассказ (Фаларид 2, 4), сохранивший, возможно, отголоски реального положения вещей. Сам легендарный мучитель перед дельфийским Аполлоном так объясняет захват им власти: «Когда я стал замечать, что противники моих государственных взглядов замышляют недоброе и всеми способами ищут схватить меня, — город наш в то время раздирали несогласия, — я нашел для себя единственный и надежный выход, бывший вместе с тем и для города спасением: надо было завладеть властью, оттес-

нить моих противников и прекратить заговоры, а государство силой привести к благоразумию. Было немало людей, одобрявших все это...» Далее он обосновывает свои преследования и наказания: город «я видел разоренным по нерадению правителей, нередко воровавших, а чаще просто грабивших общественную казну»; «враги мои уже стали объединяться против меня и обдумывали пути заговора и восстания, мои противники связывали себя взаимными клятвами, собирали оружие, доставали средства, призывали соседей нашего города и посылали посольства в Элладу, к лакедемонянам и афинянам» (там же).

В начале V в. в Акраганте владеет именитый и деятельный род Эмменидов, восходящий к основателям города. Этот род, прославленный доблестями и гостеприимством, Пиндар называет «зеницей Сицилии» (Ол. II 9). Наибольшего блеска и нищеты Акрагант достигает при тиране Фероне (см. 42, 415), олимпийском чемпионе в колесничем беге (476 г.). Ему Пиндар посвятил вторую Олимпийскую оду об «Островах блаженных». Для поэта Ферон — «оплот Акраганта», «корень от достопрославленных предков» (Ол. II 95); со дня своего основания не рождает город мужа «добрее к друзьям, мужа, щедрее в дарах, чем Ферон». В славе он непревзойден, в доблестях «достиг предела, коснувшись Геракловых столпов» (Пиндар Ол. III 43). Вокруг него царит нескончаемый праздник. Его двор напоминает увеселительный дом; люди в нем живут, не зная будней, не различая дня и ночи, как вечные победители. «Гостеприимные столы» (Пиндар) Ферона ломятся от угощений; хвалебные песенно-мусические ритмы сопровождают сплошное пиршественное застолье. Под защитой власти двор ликует,

предавшись чревоугодию, играм, искусствам. Здесь все приемлемо, кроме нормы и благоразумия, ограничений и распорядков. Роскошь, безудержная расточительность возводятся в повседневность; излишества, преувеличения и крайности — в добродетель.

Весь город равняется на размашистые дворцовые кутежи; он тоже неистовствует: пьет, ест и веселится. «Акрагантяне, — негодует Эмпедокл, — предаются излишествам, будто собираются завтра умереть, а свои дома строят так, будто рассчитывают жить вечно» (3, 151). Богатая знать, «золотая молодежь» Акраганта задает тон в этой затянувшейся общегосударственной пирушке. Нигде так не пьют, как в Акраганте; для греков акрагантское пьянство образцовое, и в этом смысле с ним бесполезно тягаться. Пить по-акрагантски — значит пить до невменяемости. Историк Тимей (Афиней. Пир софистов II 5) рассказывает о таком случае. Однажды акрагантские юноши в одном частном доме набрались до такой степени, что их, вполне естественно, стало бросать из стороны в сторону. Им показалось, что они на корабле, попавшем в бурю. Думая, что тонут, они стали выбрасывать в окна утварь и все, что ни попадетсЯ. Обыватели, долго не размышляя, набросились на вещи и тут же их растащили. На следующий день на суде они всерьез мучились морской болезнью и на вопросы судей, зачем им понадобилось выбрасывать чужую собственность, упорно и всерьез твердили, что плыли на корабле, были застигнуты непогодой и во избежание гибели выбросили балласт в море.

И вот в таком городе, теряющем голову от торжеств, наслаждений и чревоугодных излишеств, городе, неровно танцующем на грани добра и зла,

появляется поэт-жрец, философ-моралист и призывает граждан к религиозно-нравственному очищению.

Эмпедокл принадлежал к богатому и политически авторитетному аристократическому дому. Это видно хотя бы из того, что его дед (по имени тоже Эмпедокл) обладал признаками первостепенного достоинства; он держал беговых лошадей для олимпийских состязаний, что было почетным, но чрезвычайно дорогим удовольствием — такую роскошь могли себе позволить только зажиточные и родовитые люди. Влиял Эмпедокл-дед и на государственные дела; о его гражданской высокопоставленности и сановности говорит то, что он имел полномочия и привилегии послов, т. е. действовал как государственное лицо (см. 3, 150). Прославился дед и как олимпийский чемпион — в 496 г. Он выиграл победу в колесничем беге. Это бесспорная гарантия родового и личного авторитета, ибо олимпийские соревнования, особенно в колесничем беге, всегда были борьбой за престиж фамилий. Отец философа, Метон, также увлекался спортом и также был олимпийским победителем.

Мы не располагаем подробностями об ученичестве Эмпедокла, но почти с достоверностью можно сказать, кто были его первые наставники. Уже с VI в., со времени своего зарождения, в Великой Греции получает религиозно-просветительскую популярность пифагорейская доктрина. Сам Пифагор, основатель учения, — выходец с греческого Востока (о. Самос). Здесь, в Ионии, эллинская цивилизация развивалась в особом русле, без ревностной привязанности к своему прошлому. Восточные греки энергично, без сожаления изживали исторические общественно-родовые и религиозно-культовые традиции и строили мир на принципах

ально новых началах — началах материализма, естествознания, светской, безрелигиозной общественности. Пифагор болезненно, как общеэллинскую катастрофу, воспринял ломку старинного родового быта: для него это — приближающийся конец мира, всеобщее бедствие Эллады. Он ищет средство приостановить наступление социально-имущественного расслоения общества и находит его в строго организованной религиозной общине. Чтобы ее создать, он берет на себя роль пророка и реформатора. Но реалистический, торгово-промышленный Восток кажется ему безнадежным местом для осуществления реставрационных замыслов, и он перебирается на греческий Запад, в Великую Грецию, куда еще не дошли, как все полагали, отзвуки ионийского свободомыслия. Здесь Пифагор встретил большее сочувствие, и этому отчасти способствовали местные религиозные культы. В Великой Греции, и особенно в Сицилии, издавна была распространена душеспасительная мифология Деметры и Диониса (см. 40, 27), на морально-практическую переоценку которой Пифагор рассчитывал. И в своих намерениях он не ошибся: пифагорейские идеи прижились на Западе и приобрели авторитет и влияние: их сторонники институировались в разветвленный духовный орден, ставший в Великой Греции неофициальной (хотя и доступной) школой религиозно-нравственной дисциплины и научной образованности.

Пифагорейцы, по всей вероятности, и были первыми воспитателями Эмпедокла. Его связь с ними не подлежит сомнению — весь круг исповедуемых им идей и верований так или иначе восходит к ним; древние авторы прямо называют его пифагорейцем. Но на этот счет следует оговориться: если он и пифагореец, то какой-то особенный,

нетипичный. По мнению Э. Роде, Эмпедокл, будучи пифагорейцем, тем не менее не принадлежал к их товариществу (см. 51, 2, 171). И этому не стоит удивляться. Близость к пифагорейству имела несколько степеней: от пассивной симпатии до одержимой приверженности; можно было оставаться пифагорейцем по духу, не принадлежа формально к организации. Такая внешняя отстраненность от союза при верности его учению — наиболее вороватая позиция Эмпедокла; его поведение как частного лица, его вольное авторское обхождение с пифагорейскими идеями не исключают такой возможности. Ведет он себя не так, как следовало бы ортодоксальному пифагорейцу. По нему не видно, чтобы он был связан культовыми запретами, которые орден налагал на своих членов. Вопреки пифагорейской кружковой этике его уста не сомкнуты, а глаголят беспрестанно. Как создатель сицилийской школы красноречия он учит не молчать, а говорить. Трудно себе представить, чтобы он, гордый и надменный честолюбец, мог ужиться с орденским уставом, с его жесткими ритуальными предписаниями. Если бы он принадлежал к пифагорейскому сообществу, то ему неминуемо грозило бы изгнание. Возможно, так оно и было. Если верить свидетельству историка Тимея, Эмпедокл нарушил орденское правило, обязывающее посвященных не разглашать религиозно-научные знания (см. 3, 150).

Известно, что пифагорейская школа не была открытым, экзотерическим заведением. В нее можно было войти только через церемонию посвящения. Лицам, принятым в братство, предписывалось блюсти уставной этикет и не разглашать духовные таинства. В тайнах не было ничего антиобщественного или заговорщического; за тайну принима-

лись мысли и знания, или известные за пределами школы, или могущие быть таковыми. Это подтверждается тем, что двери пифагорейских клубов по существу были открыты для всех; достаточно было пройти процедуру приема. Точно так же, как Элевсинские мистерии. К ним мог приобщиться всякий, кто бы ни пожелал; вся Эллада исповедовала элевсинскую мистериальную религию; и тем не менее все, что совершалось во время священных служб, оставалось тайной. Тайна в пифагорействе имела не буквальный, а символический смысл: определенные знания и действия освящались таинственным смыслом, коллективно почитались мистическими, обретая теплоту интимного сплочения участников собраний. Клятвенно обязуясь хранить тайну, человек тем самым связывал себя узами корпоративно-братского родства с другими лицами. Естественно, что нарушивший обет неразглашения отлучался от организации и предавался анафеме. Эмпедокл, как нам кажется, и был одним из таких нечестивцев. Прошел ли он все ступени посвящения и был ли полномочным членом пифагорейской религиозно-политической корпорации или лишь состоял слушателем, т. е. кандидатом, «оглашенным», трудно сказать. Ясно только то, что он восстал против обычая приписывать Пифагору (давно умершему) все интеллектуальные достижения школы. Авторское самолюбие Эмпедокла не захотело мириться с этим, и он опубликовал, т. е. распространил, свои сочинения, где в своей редакции представил пифагорейскую тайную доктрину. За это он был отлучен от коллективных ученых оргий. Орден принял постановление: не допускать к участию в секретных собраниях стихотворцев (каким был Эмпедокл), не способных держать язык за зубами (см. 3, 150).

Отвергнутый пифагорейцами, Эмпедокл отдался на волю судьбы и своего призвания. С идеями своих бывших товарищей он не порвал, однако их религиозно-нравственные утопии он обратил в орудие своих реформационных (религиозно-политических) замыслов. Из молчащего он стал говорящим, из тайного исповедника идей — их явным проповедником. По отношению ко всему народу (государству) он взял на себя такую же роль, какую имел Пифагор внутри основанной им лиги, — роль пророка и реформатора жизни. И здесь он неизбежно должен был выступить как практический деятель, политик.

Политические симпатии Эмпедокла невозможно свести к какой-нибудь типичной для античности доктрине. Неясно, какую форму государственного правления он отстаивал. Распространенное мнение о демократических взглядах Эмпедокла (см. 9, 208) малоубедительно; по крайней мере его демократизм далеко не типичен. С одной стороны, он народный заступник, борется против злоупотреблений должностных лиц, против негодных и продажных государственных руководителей. С другой стороны, в общении с народом он выступает не как равный. Потомственный аристократ никогда не умирал в нем, он не терял случая подчеркнуть это. Создается впечатление, что его вообще не волновал вопрос о форме государственного правления: правят не формы, а живые люди, поэтому допустимы любые формы, если они не перерастают в крайности и не становятся губительными для народного благосостояния.

Единственный режим, с которым он безоговорочно непримирим, — тирания. Семья Эмпедокла, наверное, участвовала в свержении акрагантской тирании и, возможно, даже возглавляла переворот.

По сообщению Неанфа (см. 3, 153), со смертью Метона, отца Эмпедокла, в Акраганте зашевелилась тирания (следовательно, он сдерживал ее), но в критический момент в политические дела вмешался наш философ и склонил граждан к демократической законности и равенству. В каждом субъекте, ищущем привилегий или внешних отличий, ему мерещился самозванец и потенциальный узурпатор. От Тимея до нас дошла история, рисующая, возможно, политический дебют философа (см. 3, 15). Некий государственный военачальник пригласил его на пир. Гости уже давно были в сборе, но с вином что-то медлили и не подавали. Все молчали, недоумевая в чем дело. Эмпедокл возмутился и потребовал объяснений, и тут выяснилось, что хозяин дома ждет какую-то важную персону из городского совета. Как только тот явился, хозяин сделал его распорядителем пира, и вино появилось. Философ усмотрел в этой бестактности поползновение на единовластие, на тиранический заговор; он призвал и хозяина и его высокого гостя к суду и добился для них смертного приговора.

С тех пор политическое влияние философа возросло, его указания и решения имели силу государственных постановлений и декретов: он изгоняет из города растратчиков государственного имущества (см. 3, 155), по каким-то мотивам добивается роспуска правительственного совета (тоже, вероятно, за злоупотребления и коррупцию), объявляя его недействительным. Он сосредоточивает в себе авторитет последней и решающей инстанции; стоило ему захотеть единоличного господства — и оно беспрепятственно было бы у него в руках. Но поведение Эмпедокла ничуть не выдает в нем карьериста или властолюбца: он обнаруживает равнодушие к гражданским должностям, до-

стоинствам и отличиям; он остался безразличным к власти даже тогда, когда граждане города добровольно изъявили ему высшее доверие и преданность: предложили стать их царем. Он отказался, предпочитая оставаться частным лицом (см. 3, 151). Этот факт интересен своей странностью и неожиданностью, и на нем следует остановиться. В самом деле: философу предлагают царский трон!

В истории греческой философии до Эмпедокла уже был случай, когда народ просил философа царствовать над собой. В начале V в. жители малоазийского города Эфеса, напуганные анархией и неустойчивостью становящегося государства, вспомнили о временах спокойствия под властью царей и предложили царскую корону философу Гераклиту (см. 3, 54—55). Возникает вопрос: почему именно Гераклиту — этому уединенному созерцателю, нелюдимому ворчуну и мизантропу? Очевидно, потому, что с Гераклитом граждане Эфеса связывали какие-то династические воспоминания, т. е. потому, что он принадлежал к царской фамилии. В действительности так оно и было: Гераклит — потомок царского рода, за которым после утраты власти сохранялись лишь жреческие функции и знаки внешнего отличия, например ношение скипетра и пурпуровой хламиды со знаками царского достоинства (см. 3, 57).

Нет ничего невероятного в предположении, что семья Эмпедокла тоже восходила к какому-нибудь древнему царскому роду. Другого мотива, по которому весь народ изъявил свою волю в лице философа восстановить патриархально-героическую власть царя, трудно подыскать. Если трон предложили именно Эмпедоклу, то только потому, что его имя было освящено памятным, но утраченным

правом сидеть на нем. Человеку без рода и племени вряд ли оказали бы такое предпочтение.

Его внешность подкрепляет такое предположение: он носил пурпуровое жреческое одеяние — признак царственности, восходящий к тем временам, когда цари (басилевсы) были одновременно и жрецами, верховными держателями священнических полномочий. На соотечественников Эмпедоклова пурпуровая мантия действовала магически. Люди, встречаясь с ним на улице, видели в его живописно-жреческой одежде «признак царского величия» (3, 153). И, наверное, это была не наивная страсть к роскошному цвету. Если бы Эмпедокл надел пурпуровый плащ не по родовому, освященному традицией определению, а только лишь из честолюбиво-показных соображений, на него смотрели бы как на смешное и жалкое явление; во всяком случае не приняли бы всерьез. На деле же было как раз наоборот. Народ относился к нему как к верховному ходатаю по делам спасения и веры. Один его вид вызывал у окружающих нескрываемый пиетет, немой благоговейный трепет. Багряный хитон, перепоясанный золотой тесьмой, медные сандалии, дельфийский венок на голове, вегетарианская бледность лица, не знающего улыбки; длинные обрамляющие лицо и ниспадающие на плечи волосы — все это подогревало религиозные чувства и привлекало к философу множество обожателей.

В «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкий прямо называет Эмпедокла жрецом (см. 15, 239). Это верно, но требует оговорки: он жрец, но не в обычном, общественно-должностном смысле слова. В греческих городах языческие религиозные церемонии обслуживали священники-жрецы, которые были в то же время государственными чиновника-

ми. В их обязанности не входило учить народ вере, человеколюбию, нравственности. К культу язычник приобщался не душой, а телом, внешне-поведенческим изъяснением веры. Жрецам было, собственно, безразлично, какими ценностями руководствуются люди, во что верят и верят ли вообще — лишь бы они исправно, в положенное время принимали участие в культовых шествиях и жертвоприношениях. Они смотрели за тем, чтобы благочестие не выходило за рамки гражданской, казенно-государственной добродетели. Можно было как угодно истолковывать обрядовые сцены, но нельзя было уклоняться от них, например отсиживаться дома во время религиозных торжеств. Внутренний мир верующего — его эмоции, переживания, размышления — оставался недоступным языческим религиозным руководителям. Да он их и не интересовал; им достаточно было того, что граждане на глазах у всех придерживаются обычаев и тем самым соблюдают религиозную законность.

Эмпедокл не похож на такого жреца-чиновника. И его поведение, и его учение выдают в нем ревнителя иной, безритуально-космической религии. С официальным жречеством он не мог прийти к согласию, он мог с ним только враждовать, и эту вражду, логику их столкновения и отталкивания художественно верно изобразил Гёльдерлин в поэме «Смерть Эмпедокла». Для поэта-философа важна не коллективно-обрядовая, а интимно-личностная сторона благочестия. Внешнепринудительному государственному культу он противопоставляет надгосударственный, внутренний культ просвещенно-думающего сознания, культ раскрепощенной совести. Местные акрагантские идылы для него ничего не значат. Он исповедует и пропове-

дует пифагорейский нравственно-очистительный культ дельфийского Аполлона. Об этом говорит не только общий пифагорейский пафос его религиозно-нравственной метафизики, но и некоторые детали: он носит дельфийский венок — эмблему аполлоновского служения; посвящает Аполлону гимны; свою поэму называет (в духе дельфийской религиозной идеологии) «Очищениями». Если он и священнослужитель, то особого рода: его богослужение не знает ни алтарей, ни храмов. Он жрец не по должности, не по административному назначению, а по собственной воле, по своему философскому исповеданию. Он не просто поклоняется богу, но ищет о нем разумное слово, и потому в противоположность жрецам он не просто священнослужитель, а богослов, т. е. мыслящий искатель божества. Он богослужитель не города, а космоса, или как в поздней античности именовали неоплатоника Прокла, «иерофант мироздания» (Марин. Прокл 19).

Не могла нравиться городским религиозным властям и магическая практика Эмпедокла. В язычестве, как впоследствии и в христианстве, магия противоречила легальной религиозной практике и расценивалась как ересь, пагубное религиозное вольнодумство. И все же языческие чудотворцы были популярны в народе: их боготворили, к ним обращались с личными болями и нуждами, через них пытались компенсировать угасающее доверие к официальному язычеству. Как чародей Эмпедокл знаменит. Уже древние ставили его в один ряд с легендарными языческими волшебниками: Пифагором, понимающим язык природы (Ямвлих. Жизнь Пифагора 28, 138); Эпименидом Критским, личным собеседником Зевса, очистителем Афин от Килоновой смуты (Максим Тирской X 1, 110); Абарисом Гиперборейским, умеющим делать себя

невесомым (Геродот IV 36). О характере своего магического умения Эмпедокл сам говорит в своей поэме, обещая врачу Павсанию, своему ученику и другу, научить его следующему:

Зелья узнаешь, какими недуги и дряхлость врачуют:
Только тебе одному я открыть это все собираюсь.
Ветров, не знающих отдыха, ярость удерживать будешь,
Что, устремляясь на землю, порывами пажити губят;
Если ж захочешь — обратное вновь их воздвигнешь дыханье
Мрачного после ненастья доставишь желанное ведро,
В летнюю засуху зелень питающий вызовешь ливень:
Хлынет потоками влага с эфирного неба на землю.
Даже усопшего мужа вернешь из чертогов анда!

(19, 349)

Трудно сказать, в какой мере действительное искусство, опытное знание Эмпедокла соседствовало с мастерством мистификации; наверное, хватало и того и другого. Мы можем судить не столько о его магических сеансах, сколько о том, как они воспринимались их участниками. Ученик его по ораторскому делу софист Горгий утверждает, что своими глазами наблюдал его колдовские операции (см. 3, 151), а Гераклид Понтийский передает, что Эмпедокл обучал Павсания приемам воскрешения мертвых, причем последний будто бы настолько преуспел в этом деле, что удостоился похвалы учителя. Сам Эмпедокл, как говорит тот же Гераклид, оживил покойницу, акрагантянку Панфею, которая целый месяц пролежала без дыхания и пульса; после воскрешения она стала его ревностной последовательницей (см. 3, 162).

Иногда обыкновенная инженерная или житейская смекалка Эмпедокла раздувала его репутацию мага и кудесника. Вот два примера. Когда в соседнем городе Селинунте распространилась моро-

вая язва по причине нездоровых выделений окрестных болот, люди стали катастрофически вымирать, женщины перестали рожать. И тогда Эмпедокл на свои средства соединил каналом стоячие болота с проточной и чистой водой; атмосфера очистилась и жизнь возродилась. Жители города усмотрели в этом нечто сверхъестественное и почтили его как бога. В другой раз на Акрагант обрушилась буря, которая грозила уничтожить урожай. Город отчаялся в предвидении лишений и бед, но выручил Эмпедокл. Он приказал освежевать ослов и развесить шкуры животных между загородными холмами и горными проемами. Ветер был остановлен, посевы спасены, а философ удостоился прозвища — «Укротитель ветров» (см. 3, 154). Но самый знаменитый, так сказать, коронный номер Эмпедокла — его смерть. Существует несколько версий его кончины, но всех их затмевает одна — торжественное самосожжение в раскаленной Этне. Если это и миф, он дает нам еще один штрих к портрету философа: даже в смерти он остался верен себе, проявив, говоря словами поэта, подлинно «роскошный произвол» (О. Мандельштам). О судьбе философа Гераклид Понтийский рассказывает следующее. Однажды ночью в пригородной роще, в тени деревьев Эмпедокл пировал со своими друзьями: «отмечали» воскрешение из мертвых женщины-акрагантянки. После ночного торжества все уснули, но утром недосчитались Эмпедокла. Никто не знал, где он; спросили слуг — те тоже не знали. Вдруг некий участник пира стал что-то припоминать и наконец вспомнил: в полночь он слышал невероятно громкий голос, который звал Эмпедокла, и увидел на небе свет и огненный блеск, хотя никто более из сотрапезников не заметил этого события. Поэтому Павса-

ний, любимый ученик Эмпедокла, сначала не поверил. Он приказал обыскать окрестности, и когда философа все же не нашли, ученик уверовал в сверхъестественное исчезновение учителя и объявил, что их кумир стал богом и ему надо принести жертву (см. 3, 152).

Другой эллинистический автор, Гипобот, дает иную редакцию таинственного ухода из жизни философа. После того как на пирующую компанию снизошел сон, Эмпедокл отправился на Этну, где и бросился в огненное жерло вулкана. Павсаний как будто протестовал против такой версии, хотя ему и предлагали вещественное доказательство — медный башмак, выброшенный вулканической массой: ученик, очевидно, боялся, что подобная смерть может развенчать ореол учителя, показавшись ребяческой выходкой (см. 3, 152).

Есть и другие рассказы о смерти Эмпедокла, более прозаичные и будничные. Среди родовой и чиновной знати у него были и завистники, и противники. Как народный любимец, благотворитель и блюститель законности он стоял на пути многих политических выскочек, и у них было достаточно мотивов от него избавиться. Наиболее подходящий для этого способ — изгнание. Тимей не двусмысленно утверждает, что Эмпедокл происками своих врагов вынужден был удалиться в Пелопоннес, где и умер изгнанником. После того как он оставил отечество, положение в городе ухудшилось; граждане вспомнили о бескорыстном философе-благодетеле и хотели его вернуть, но его недоброжелатели воспротивились этому. Историю с Этной Тимей считает позднейшей выдумкой и приводит резонные выводы. Согласно Гераклиду Понтийскому, последний пир Эмпедокла происходил возле усадьбы некоего Песионакта. Тимей с этим не со-

гласен. Хорошо зная Сицилию, он уверяет, что Песионакт был сиракузянин и не имел поместья в Акраганте. Кроме того, аргументирует Тимей, если бы Эмпедокл действительно вознесся на небеса, то Павсаний, как человек богатый и притом любимец философа, непременно соорудил бы ему, ставшему богом, храм или статую. Но поскольку ему, Тимею, знатоку сицилийских древностей, таковые неизвестны, то остается одно — философ умер в безвестности на чужбине. Есть и еще один аргумент против его романтического самоубийства, приводимый Страбоном. Оказывается, для того чтобы броситься в Этну, мало одной решимости; для этого потребовались бы элементарные природно-физические условия, или, иначе, чтобы броситься в вулкан, надо сначала подступиться к нему. Древние исключали последнее. Со слов очевидцев, совершивших восхождение на Этну, Страбон (Географии VI 2, 8) утверждает: люди хотели подойти поближе к кратеру, но «когда песок, по которому они шли, стал более горячим и глубоким, они повернули обратно, не будучи в состоянии рассказать больше того, что уже видели наблюдатели издали. Они полагали, что на основании подобного наблюдения возникло много баснословных рассказов, особенно вроде тех, что некоторые передают об Эмпедокле: будто он бросился в кратер и оставил след этого происшествия — одну из медных сандалий, которые носил, потому что эту сандалию якобы нашли выброшенной силой огня неподалеку от краев кратера. В действительности к самому этому месту нельзя подойти или увидеть его; и они высказали предположение, что ничего нельзя бросить в кратер из-за встречного ветра, дующего из глубины». Так что, добавляет Страбон, вулкан недоступен в силу нестерпимого жара,

«который, вероятно, ощущается уже издали, задолго до того, как подойдешь к жерлу кратера».

О смерти философа рассказывается и другое (см. 3, 153). В подложном письме Телавга, сына Пифагора, к пифагорейцу Филолаю говорится, что Эмпедокл дожил до преклонного возраста и по старческой слабости или неосмотрительности оступился, упал в море и захлебнулся. Согласно Деметрию Трезенскому, он повесился:

...к бревну потолка прикрепивши отвесную петлю,
Горло стянул, а душа низошла в чертоги Анда.

(19, 353)

По сообщению перипатетика Неанфа, Эмпедокл, отправившись в Мессению на какой-то праздник, по дороге свалился с колесницы, сломал ногу и от этого умер. В сицилийских Мегарах даже показывали его гробницу. Диоген Лаэртский, намекая на вздорность истории с Этной, с насмешкой замечает:

Истинно так говорят: упав Эмпедокл с колесницы,
Правую ногу сломал, в том и была его смерть.
Если бы в горный огонь он бросился, жизни взыскупа,
Как же гробница его встала в мегарской земле?

(Там же)

И все же легенда о самосожжении при всей ее фантастичности потомкам пришлось больше по вкусу; в известном смысле она прославила Эмпедокла, она заставила о себе говорить и размышлять. Вероятнее всего, Эмпедокл умер просто, без прикрас, от старости, болезни или несчастного случая. Но при жизни он был настолько религиозно опоэтизирован, что людское воображение ни за что не хотело примириться с его серой, рядовой кончиной: как-то не приличествует богу, за которого он себя выдавал, падать с повозки и

разбиваться. И Этна пришлась здесь весьма кстати; она как будто для того и стояла вблизи Акраганта, чтобы послужить для Эмпедокла жертвенным костром. Не объединить две такие достопримечательности Сицилии, как Этна и Эмпедокл, было бы непрослительным упущением романтических натур. И их объединили. В литературно-поэтических исканиях романтиков, начиная с Гёльдерлина, Эмпедоклова смерть была до неузнаваемости преображена, мировоззренчески стилизована. Она наполнилась смыслом и ассоциациями, слишком продуманными, утонченно-рефлексивными для ранней античности. Изложенное ниже романтическое понимание образа Эмпедокла навеяно книгой Вальтера Кранца, специально посвященной этому вопросу (см. 46, 157 сл.).

В романтическом истолковании Эмпедокл — художнический гений с больной, мятежно-неустроенной душой. Его недуг — безысходный разлад между действительностью и идеалом, между наличной несовершенной данностью бытия и его нравственно совершенной, но не осуществленной заданностью. Говоря словами М. Бахтина, его сознание страдает «принципиальным диссонансом» между сущим и должным. Он прирожденно, априорно двойствен, и от этого раскола ему нет избавления. С одной стороны, он — счастливый избранник: судьба ему улыбается и боги к нему милостивы. Он — ясновидящий поэт, ученый, маг, философ-жрец; для него не существует недоступных тайн мироздания; смертные склоняются перед ним и просят его «стать их богом, их царем» (14, 199). Но ему этого недостаточно, ибо, для того чтобы быть богом, мало быть человеком, точнее, надо не быть человеком, и потому все человеческое ему или скучно, или ненавистно. Жизнь превращается

в мученический процесс развоплощения, в стремление превзойти в себе человеческую природу. Радости и блага земного мира его не искушают; они доставляют ему только боль, и эта боль — «святая мука гения» (31, 165). Жажда необретенных, божественных высот («блуд души», сказал бы Бодлер) не дает ему покоя. Сплин, человеческий быт сковывает его дух, подрезает ему крылья; даже собственная вещественность, плоть становится ему враждебной. И тогда он идет на последний романтический произвол: объявляет себя сверхчеловеком, воплотившимся богом. Дальше идти некуда — это его «Фаэтонов взлет» (31, 167), в котором он должен сгореть. Боги ревниво охраняют владения олимпийского града. В каждом смертном, мнящим себя богом, они видят или разоблачителя их тайны, или претендента на их собственный престол, ибо человек, возвышающий себя до бессмертных, тем самым низводит богов до смертных. Небожители проклинают Эмпедокла и делают его сумасшедшим:

Бессмертные любили Эмпедокла,
 Но он не первый, кто низвергнут ими
 С вершины их высокого доверья
 В глухую ночь безумия — за то,
 Что этот человек в избытке счастья
 Забыл о расстояньи меж собой
 и богом, возомнив, что он один
 Велик; так было с Эмпедоклом, ныне
 Наказанным безмерной пустотой.

(14, 199—200)

Согласие с богами нарушается, но вместе с этим рвется и его родственная связь с людьми. Сograждане поклонялись ему до тех пор, пока он был для них хотя и необыкновенным, но все же человеком. Объявив себя богом, он не только оскорбил богов, но и поставил себя вне людей,

пренебрег дарованным богами человеческим уделом, и в этом ему нет прощения от смертных: последние привыкли верить в богов, но совсем не привыкли видеть их воочию; в таком случае это не боги, а люди. Поэтому Эмпедокл, назвавший себя бессмертным, в глазах смертных — богохульник и святотатец, кощунственно разыгрывающий фарс на священную тему. За глумление над их религиозной совестью, над их святынями сограждане изгоняют его из своей среды:

Никто в своей стране терпеть не смеет
Врага богов, который ими проклят.

(14, 201)

От людей Эмпедокл оторвался, а к богам не пристал. Небесный чин ему не дан, а земной, человеческий он не хочет принять. Ему нигде нет пристанища: ни среди людей, ни среди богов. Он принципиально безместен и пребывает в необитаемом пространстве, где нет ни бога, ни человека, а только один он — гордый, безродный, всеми оставленный гений. Зажатый между чужеродными мирами богов и людей, как между молотом и наковальней, и не принадлежа ни к одному из них, он, подобно героям А. Стринберга, оказывается один на один с собственной судьбой. Бьет его последний, «верховный час одиночества» (М. Цветаева), из которого нет иного выхода, кроме смерти.

Смерть Эмпедокла — не наказание за эгоизм гения, не месть богов или людей, но и не слепое, механически неизбежное бедствие; в ней философ находит разгадку своей собственной тайны и своего назначения в мире. Он свободно ее выбирает, ибо она для него — внутренний жребий, желанная неотвратимость, торжественно-героическая об-

реченность. Смерть для него такое же творение, как и любое из его сочинений, т. е. естественное продолжение его поэзии. В ней поэт-философ находит свое последнее художническое удовлетворение, в последний раз испытывает свою преданность артистическому, мусическому началу. Убивая себя, он художнически священнодействует, сочиняет свою судьбу, совершает ритуально-поэтическое жертвоприношение, где жрец и жертва, поэт и поэтическое произведение — он сам. Разлад Эмпедокла с миром претворяется в искусство, в его последнюю, прощальную песнь. Потому он и избирает Этну алтарем для самозаклания, что даже в свой последний час хочет быть верным Аполлону-мусагету: обыкновенная смерть от старости или от болезни была бы лишена художнической свободы и очарования. Он потому и расцветчивает, декорирует свое самоубийство, что оно для него не уничтожение, не бесславный конец, а проявление высшего художнического служения. Через смерть как свое собственное произведение он художнически преодолевает косный, духовно обесцвеченный мир и возвращается туда, откуда пришел: в первореальное космическое всеединство, во всепримиряющее материнское лоно природы. В ней он находит успокоение:

О многотерпеливая природа!
 Теперь я твой, теперь я снова твой,
 Любовь бывая ныне оживает
 Между тобой и мной! Меня зовешь ты,
 Влечешь меня к себе — все ближе, ближе...

(14, 267)

В этой литературно-философской интерпретации от исторического Эмпедокла почти ничего не осталось; здесь он поэтический символ, романтический герой, чьим именем романтизм выразил

трагическую судьбу художника в обществе. В нем не больше Эмпедокла, чем самого Гёльдерлина или его романтического героя Гипериона (55, 626). Но то, что именно акрагантский философ дал повод для последующих литературно-мировоззренческих переживаний, для нас весьма любопытно и примечательно. Его полуфантастическая судьба, его трагедия, по оценке С. Цвейга, есть «трагедия поэзии, трагедия творчества вообще» (31, 170).

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ИДЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ. ХАОС И ГАРМОНИЯ КОСМОСА



Зависимость Эмпедокла от предшествующего философского развития Греции не нуждается в доказательстве — она нуждается в объяснении. У него не отыщешь ни одной идеи, так или иначе не восходящей к первоисточкам греческих философских абстракций; памятью о наследии первых философов дышит каждый фрагмент его философских поэм. Кажется, трудно найти другого философа, до такой степени несамостоятельного, до такой степени преданного философской традиции, как Эмпедокл.

Когда он выступил со своим учением, эллинская мысль уже обрела собственное мировоззренческое лицо, добилась внутреннего философского самоопределения. К середине V в. в ней уже сформировались умозрительные навыки и пристрастия, которым она оставалась верной до последних своих дней. Свойственный древним грекам стиль мышления к этому времени настолько определился и упрочился, что его нельзя было изменить, его невозможно было обойти, не переставая быть греком.

Однако сам характер эмпедокловского отношения к традиции не так прост, как может показаться на первый взгляд. Здесь, как и во всем, философ двойствен и противоречив: он и исходит из пред-

шествующего философского опыта, продолжая его, и одновременно подходит к нему со своей оценочно-целевой установкой.

Как поэт и мыслитель Эмпедокл вырастает на греческой философской почве. В его учении мы можем найти идейные отголоски всех прежних направлений; мир его мыслей и образов положительно открыт для самых разнообразных влияний, откуда бы они ни исходили: из идеализма или материализма, мифологии или точного знания. Тем не менее он не отдает предпочтения ни одной философской школе, не примыкает ни к одному направлению, чтобы враждебно противостоять другому. Наоборот, в его учении стыкуются мыслительные устремления, которым, казалось бы, никогда не суждено примириться друг с другом, примириться в одном мировоззрении. Его ум производит впечатление философской бесхарактерности, сомнительного многознайства; можно подумать, что перед вами коллекционер идей, любитель и собиратель чужих мыслей и настроений, убежденный в том, что творческие часы греческого гения кончились и теперь осталось только собрать воедино все приобретения прежней философии.

Но с другой стороны, Эмпедокл вызывает и другое впечатление, прямо противоположное. Он претенциозен и хвастлив, перед всем городом рисует себя как единственный носитель сокровенных тайн. На себя он смотрит не иначе, как на «свет, который во тьме светит». Доходящее до мании самообожание мешает ему видеть своих предшественников. К последним он более чем снисходителен: никогда не упоминает их имен, не достаивает критики или полемики, как будто он только затем и явился, чтобы указать им на их ошибки и заблуждения. Он не скрывает своей просветляющей и

вразумляющей миссии, своего избранничества и открыто заявляет: все, что говорили бывшие философы, может быть, тонко и умно, но принимать всерьез их вряд ли стоит, ибо в конце концов «истина в словах, которые я говорю» (3, 206). Терпимый ко всем философским учениям, он тем не менее ни перед кем не преклоняется и не становится ничьим союзником. Для него все философы одинаковы в том смысле, что им неведома истина и им заранее не дано ее знать, ибо все они философствуют от своего собственного имени, от имени своего разума. Но одного стремления к истине недостаточно, чтобы ее постичь, ибо она, считает Эмпедокл, открывается лишь тому, кому свыше определено ее найти, т. е. пророку, боговдохновенному мужу, посреднику между богами и людьми. Поэтому истина, собственно, не отыскивается, а открывается через тех, кому она благодатно дана как неземной дар. Между прочим, именно здесь следует усматривать истоки «темных» суждений Гераклита, напоминающих оракульские изречения, а также то безусловное доверие, которое этот философ оказывал Сивилле, дельфийской пророчице: последняя «достигает своим голосом за тысячу лет, ибо бог (вдохновляет) ее» (5, 1, 162). И Эмпедокл, чтущий иератические традиции рода, не забывает напомнить, что именно он обладает этим даром: свои реченья он выдает за голос бога в себе и убеждает своего ученика поверить в сказанное им, «как если бы ты слышал голос божества» (3, 182).

Это, конечно, противоречие: быть терпимым ко всему, что было сказано предшественниками, и в то же время возвышаться над ними, держать их на дистанции и давать понять, что последнее, завершающее слово остается за тобой. Но у Эмпе-

докла противоречия — в порядке вещей, и мы не должны придавать им самостоятельного значения; по крайней мере они не должны нас отталкивать. Под внешним разнообразием его мыслей важно подметить устойчивую, конструктивно-положительную идею, которая определила все творчество философа и которая объясняет сами эти противоречия, — идею единства человеческого знания. Среди множества спорящих друг с другом умозрительных систем V в. идея цельности философского воззрения на мир носилась в воздухе, и Эмпедокл был одним из первых, кто уловил ее. Он ищет универсального синтеза, примиряющей гармонии различных философских доктрин, которые, истощаясь в прениях, тем самым расчищали путь скепсису и субъективному произволу софистики.

Уже в самом начале формирования эллинской философии в ней намечаются два взаимоисключающих способа понимания мира и назначения человека в нем: наивно-натуралистический реализм (материализм) и религиозно-нравственная спекуляция (идеализм), «физика» и метафизика. Физики исходят из Хаоса * как из первовещественной, творчески-слепой стихии, порождающей из себя все многообразие явлений, в том числе и человека с его сознанием; метафизики, наоборот, исходят из перводуховной совершенной гармонии, приобщаясь к которой все сущее упорядочивается и обретает смысл, красоту и благо. Naturфилософское мышление в качестве господствующего течения развивается на греческом колониальном Востоке, в малоазийской Греции, в Ионии; спекуля-

* Здесь и далее Хаос понимается не в смысле теогонической потенции, изначально беременной богами и миром, а в смысле неустроенного смещения первовещества, противоположного благоустроенному Космосу.

тивная метафизика распространяется на греческом колониальном Западе, в Великой Греции, т. е. в Южной Италии и Сицилии. Их различие, по всей вероятности, осознавалось уже первыми философами. Об этом можно судить хотя бы на основании полемики ионийца Гераклита, философа физического становления, против италийцев — Ксенофана и Пифагора, философов метафизического бытия. Впоследствии эта противоположность восточного и западного мирозерцаний воспринималась как не требующий обоснования факт. Для Платона они противостоят друг другу как «ионийские» и «сицилийские» музы. Аристотель тоже никогда не смешивает философов Востока и Запада, хотя и обозначает их общим именем «первые философы» (см. 6, 1, 71); он выделяет в особую группу «италийских философов» и противопоставляет их ионийским натурфилософам, или «физиологам» (см. 6, 1, 78). Он убежден, что между ними принципиальное расхождение в объяснении мира, что у италийцев, в отличие от ионийцев, своя манера истолковывать космос, что они говорят о едином не так, как «физиологи» (см. 6, 1, 77).

В мирозерцании Эмпедокла встречаются обе тенденции. Чтобы понять, как это оказалось возможным, следует более подробно остановиться на их характеристике. Экскурс в идейную традицию поможет лучше понять место акрагантского мыслителя в досократовской натурфилософии.

Философия в Греции зарождается разными путями, в зависимости от того, каким способом происходит ее разрыв с традиционным религиозно-мифологическим мировоззрением. На греческом Востоке (Иония) и на греческом Западе (Италия, Сицилия) эти способы противоположны, движение сознания от Мифа к Логосу осуществляется по-

разному (см. 7, 23—24; 28—30). На греческом Востоке философия возникает прежде всего как знание о мире. Здесь раньше, чем в других регионах Эллады, начинается историческая жизнь в ее секуляризированных формах. Благодаря деловым торгово-хозяйственным контактам с восточными цивилизациями быстрее развивается инициативный дух познавательного и практического реализма. Со старыми первобытнородовыми ценностями здесь расстаются охотно, без элегических сожалений и раздумий. Мерой умственного отношения к бытию становится опыт, точнее, опытное наблюдение, практически здравый расчет, положительная целепознавательная установка. Природа здесь рассматривается как нечто такое, что можно познать и из чего можно извлечь практическую пользу. Естественно, при таких жизненных условиях для родовой мифологии не остается места. Миф как мировоззрение изживает себя, перестает быть ценностным убеждением индивида. Наряду с природой традиционный миф превращается в предмет критического анализа и оценки. В отношении к мифологии ионийского грека теперь интересует только одно: что с нею делать, если она перестала быть святыней. И он находит ей новое, нетрадиционное применение: он превращает ее в объект литературного творчества, религиозное начало мифа сводит к эстетике, мифологию низводит до эпоса. Гомеровский эпос — это типичное порождение ионийского гения — и есть литературно-эстетическая обработка мифологии.

Во всяком случае эпос — уже не миф. Между ними есть внешнее родство, но внутренне они качественно различные ступени в развитии религиозного сознания. Сам по себе миф — не искусство, хотя и составляет его доисторический прообраз,

почву и основу. Он складывается в рамках религиозного мировоззрения как его отвлеченный элемент. Его функция — мыслительное, «концептуальное» сопровождение практических, ритуально-бытовых сторон религиозной жизни. В нем непосредственно-живое религиозное самочувствие ищет рационального объяснения, сюжетно-этиологического оправдания. Смутный объект религиозного чувства в мифологии принимает форму упорядоченных взаимоотношений сверхчеловеческих существ, богов. По аналогии с христианской теологией, т. е. умозрительным учением о боге, мифология может быть тоже рассматриваема как языческая, антропоморфная теология. В современной науке греко-языческое представление о богах, нашедшее художественное выражение в эпосе, обычно так и называется — гомеровская теология. В общем мифология в своем, так сказать, чистом виде если и не может быть отождествлена с религией, то в еще меньшей мере может быть отделена от нее (см. 33, 41; 46).

Другое дело — эпос. По своей природе и функциям он изначально иной. Это уже не способ религиозно-образного мышления, а скорее его внерелигиозная обработка (см. 10, 25). От мифологии в нем остался ее реквизит, но не ее религиозное отношение к бытию. Греки, создавшие мифологию, и греки, сложившие эпос, — разные люди, принадлежащие к различным поколениям и эпохам в развитии Эллады, и если бы им довелось встретиться, они вряд ли нашли бы общий язык. В отличие от мифа эпос — продукт исторического времени, когда сознание выходит из круга мифологических, традиционно-вневременных представлений и начинает обращаться с ними как с забавными вымыслами далекого прошлого. Греческий эпос —

не миф, а, скорее, его критика. Гомер не столько учит о богах, сколько глумится над ними, и потому гомеровское мировоззрение (эпос) не в большей мере религия, чем «прямое издевательство над религией» (23, 114).

Такой подход к мифу имел для греков-ионийцев далеко идущие последствия, связанные с происхождением философии. В самом деле, гомеровское обмирщение мифологии соответствовало натуралистическим наклонностям ионийского мышления. Между ионийским (гомеровским) эпосом и ионийской натурфилософией — неизбежное культурно-мировоззренческое родство. Можно сказать, что Гомер не менее, чем Фалес, стоит у истоков раннегреческого натурализма, ибо гомеровское эстетическое, мировоззренчески индифферентное отношение к богам подготовило положительное отношение к природе. Кроме того, нельзя забывать еще одного важного обстоятельства: Гомер (точнее было бы сказать, гомеровское мировоззрение) не только подорвал религиозную функцию мифа, но одновременно развил мифологию как мышление. Расплывчатый, первобытнодиффузный мир языческих духов он цивилизовал, высветил своей эстетической рефлексией, стабилизировал в устойчивых образах-обобщениях; неопределенные духи-демоны стали вполне определенными, умообразными богами и героями. Боги Гомера по существу те же понятия (обобщения), взятые в их чувственно-антропоморфном одеянии. Стоило только обнажить их, совлечь с них чувственно-антропоморфный наряд — и субординация сверхъестественных существ превращается в естественную взаимосвязь природных сил (см. 10, 31—32). Именно в этом направлении работало сознание первых ионийских философов. Ионийская натурфилософия

по-своему возвращается к первобытному языческому полидемонизму, более близкому к природе, чем небесный олимпийский пантеон. И когда Фалес, зачинатель натурфилософии, говорит, что «все полно богов» (3, 10), он, конечно, имеет в виду не олимпийцев, а разлитые в веществе и слитые с ним духи стихий. Таким образом, ионийская натурфилософия оказывается естественным продуктом внутреннего перерождения, художественной рационализации мифологии; гомеровское эпическое просветительство неизбежно выливается в просветительство естественнонаучное.

Но не успело ионийское философское естествознание окрепнуть, как ему был противопоставлен мировоззренчески иной подход к истолкованию мира и человека. Уже первые поэты и мудрецы Греции подметили, что вместе с мифом было утрачено нечто настолько важное и необходимое для жизни грека, чего не могут заменить ни эпос, ни лирика, ни драматургия, ни философия. Для доисторического грека религиозно-мифологическое мировоззрение было идеологией, жизненно нормативной ценностью, формирующей его поведение и сознание (см. 10, 33). Как только мифология превратилась в эпос, естественно должен был возникнуть вопрос: чем заменить ее, что способно выполнить ее ценностные, регулятивно-мировоззренческие функции? Именно с этим вопросом столкнулась восточная Греция уже в самом начале исторического развития. Положение было тем более трагичным, что ни мораль, ни право как институты, способные заменить традиционную религию и мифологию, еще не были созданы. Ионийская Греция оказалась под угрозой бездуховного, односторонне материального развития. Философы первыми почувствовали эту опасность. В поисках причин

упадка они, начиная с Гераклита и Ксенофана, обращаются к Гомеру. Пиетет к эпическому поэту сменяется раздраженной и желчной реакцией. На него возлагается вся ответственность за духовную опустошенность современников, в нем видят виновника всех общественных бед: сделав из богов праздных гуляк, волокит, лгунов и преступников, он дал людям дурной пример для подражания — это злодеяние, за которое Гераклит предлагает высечь Гомера розгами и изгнать из общества (см. 3, 68). И негодование философов можно было понять. Взамен осмеянной им религии и мифологии Гомер дал литературную стилизацию, которая, однако, уже не могла дать обществу того, в чем оно более всего нуждалось, — веры в авторитет и святость существующего миропорядка. Древнее, не нарушенное Гомером благочестие уже вспоминается философами как «доброе старое время». Современная безрелигиозность воспринимается как упадок нравов. Гераклит угрюмо сожалеет по поводу входящего в моду безверия (см. 3, 74), а Ксенофан уже наставляет в необходимости «всегда верить в богов» (3, 45). Но на восстановление прежних языческих идеалов не приходилось рассчитывать, и это, видимо, понимали как пессимист Гераклит, так и скептик Ксенофан. В представлении философов люди уже настолько развращены эгоистическими интересами, равнодушием к общему благу, что Гераклит, например, не находит ничего лучшего, чем посоветовать своим согражданам, как перевешать друг друга (см. 3, 78—79). Да и власть персидских царей не оставляла никаких надежд на перемены к лучшему. И вот тут взоры ионийских греков обращаются к греческому Западу, свободному от персидского завоевания и от разлагающего влияния восточной роско-

ши (Ксенофан, например, в лидийской роскоши видел источник деморализации своих соотечественников (см. 3, 46)). С греческим Западом связываются надежды на спасение Эллады, туда устремляется ионийская греческая эмиграция.

В отличие от Ионии здесь намечаются иные формы духовной жизни, философия складывается не как опытное природоведение, а как религиозно-нравственное умозрение, метафизика. К физическому миру как таковому, т. е. безотносительному к ценностным устремлениям человека, здесь более или менее равнодушны; во всяком случае он не вызывает экспериментально-познавательного воодушевления, отношение к природе не принимает самодовлеющей формы исследовательского культа. Мировоззренческая перспектива здесь принципиально иная: исходным мотивом духовных интересов становится человек в его космических истоках и предназначениях; систематическое воззрение на мир формируется с четко выраженной антропологической направленностью. Мысль на греческом Западе уже с самых первых шагов сопротивляется — стихийно или сознательно — сквозной, всеобъемлющей натурализации (попытка элеатов логически парализовать доверие к чувственно воспринимаемой природе). В космосе она ищет начал, не сводимых к физической реальности и не выводимых из нее. Если здесь и учат о развитии мира, то это не столько космогония, сколько теогония (Геосид); если рассуждают о сущности мира, то это непременно учение о сверхчувственном бытии (число пифагорейцев, единое элеатов).

Естественно, что мы должны здесь ожидать иного отношения философии к мифу. И в самом деле, на греческом Западе Логос преодолевает Миф не так, как это делает ионийская натурфилософия;

мифология и религия не подвергаются последовательной художественно-рационалистической секуляризации. В лице орфиков и пифагорейцев мифология находит своих заступников (точнее сказать, реформаторов), которые истолковывают ее в нравственно-воспитательном духе. По словам неоплатоника Ямвлиха, италийские философы, т. е. пифагорейцы, «использовали писания Гомера и Гесиода для исправления душ» (3, 282), так что мифология на греческом Западе не обмирщается, а, наоборот, сакрализуется, превращается в мистику. В том же русле формируется здесь и естественнонаучное знание. В качестве эмпирически самостоятельного взгляда на мир, независимого от нравственно-умозрительных установок, оно здесь не существует. Наука в Великой Греции утверждается не на собственных (логико-эмпирических), а на ценностных основаниях; она ищет не господства над природой, а внутреннего совершенства, самого человека. Так, в древнейшем пифагореизме точное знание, и прежде всего математика и астрономия (а также тесно связанная с ними музыка), не имеет ни собственных мотивов, ни собственных целей. Оно скорее напоминает прикладную педагогику. Числа и числовые соотношения для пифагорейцев — более чем арифметические величины, в них они видят и проявление божественного разума, и образцы для человеческого поведения, и незапятнанную красоту; поэтому наука для них одновременно и теологична, и антропологична, и эстетична. Добавим, что зависимость естествознания от нравственно-религиозных задач в мировоззрении пифагорейцев есть лишь особый случай всеобщей зависимости частных наук от умозрительных спекуляций, которая без труда просматривается «у греков классических времен...» (1, 20, 20).

Таковы два — ионийский и италийский — способ преодоления мифа в Древней Греции. Им соответствуют две прямо противоположные картины мира, две онтологии.

Ионийская натурфилософия начинается с того, с чего начинается обыденное сознание. Ее исходный шаг — непосредственное созерцание вещей в их чувственном многообразии, в их живой и текучей изменчивости. Это и есть тот «первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир» (там же), который образует исходный мировоззренческий субстрат ионийцев. Но в отличие от повседневного сознания ионийская натурфилософия идет дальше; ее интересует вопрос: если все изменяется, все приходит и уходит, рождается и умирает, то что же тогда остается? Очевидно, должен быть какой-то неизменный носитель изменения, который, изменяясь в частностях, сохраняется неизменным в своем существе. В противном случае мир давно бы истощился в своей производящей способности и превратился в ничто, в необитаемую пустоту. Эту неизменную первооснову космоса и разыскивают ионийские натурфилософы. Размышляя о ней, они не покидают почвы физической реальности, не делают априорных выводов типа: число — основа всего существующего. Углубляясь мыслью в природу, они не находят в ней ничего, что в принципе отличалось бы от вещей чувственного опыта; умопостигаемая сущность для них тождественна чувственно воспринимаемому явлению. Как бы Фалес ни отличал воду, из которой произошло мироздание, и обычную питьевую воду, их тем не менее невозможно разъять, отнести к двум разнородным сферам: и та и другая принадлежат к одной физической реальности. Однако, будучи единой, вселенная для ионийских натурфилосо-

софов существует в двух модусах, в двух онтологических ипостасях. В одной ипостаси она едина, в другой — множественна. В первом случае вселенная «свернута», т. е. пребывает в состоянии нерасчлененного, бесструктурно-хаотического тождества; это в полном смысле стихийно-дезорганизованный Хаос. Во втором случае вселенная «развернута», т. е. пребывает в состоянии упорядоченного многообразия разнородных тел; это в прямом смысле Космос, вселенское украшение, мировое произведение искусства.

Не трудно себе представить связь, существующую между этими двумя модусами бытия, между «свернутым» единообразием Хаоса и «развернутым» многообразием Космоса. Их соединяет естественный процесс превращения первого во второй. Зависимость между ними мыслится как линейный причинно-следственный переход Хаоса в Космос: первородный, творческий Хаос есть причина, спонтанно производящая следствие, благоустроенный Космос, так что мир оказывается «по существу чем-то возникшим из хаоса, чем-то развившимся, чем-то ставшим» (1, 20, 349). Такое осуществляющееся во времени превращение, «прорастание» Хаоса в Космос — эволюционный процесс космообразования, или, как бы сказал Э. Геккель, «естественная история миротворения». Реконструировать в мысли эту историю — главная задача первых ионийских философов; ей подчинены весь состав и строй их мышления. Это видно хотя бы из того, что их природоведение строится по преимуществу как космогония, т. е. учение о естественно-генеалогическом становлении космоса.

Статический космос, мир в его ставшем состоянии их мало интересует, во всяком случае у ионийцев мы не найдем специальной эстетики мировой

гармонии; пребывающее совершенство космоса не вызывает в их умах светлого волнения. Все их симпатии на стороне творческой, первобытной тайны Хаоса. Мистерия космогенеза для них более поэтическая вещь, чем ставший космос, ибо в ней, в этой мистерии, скрыта страшная, но притягательная правда — правда происхождения, первоначальной судьбы человека и космоса. Именно через мистирию космогенеза открывается невеселая истина, что первовещество, Хаос, есть изначальный родитель, отец всего; что все вещи, вся разумность мира и человека вышли из темных недр Хаоса и покоятся на этом всемогущем, но ненадежном основании; ибо Хаос, породив вещи и живые существа в качестве своих детей, не теряет над ними своих прав и полномочий. В любое время он может затребовать их обратно в свое лоно, может поглотить их так же, как некогда Кронос пожрал собственных детей.

Оттого-то ионийская космогония и грустна, сурова и меланхолична. Она не испытывает пифагорейского религиозного или нравственно-эстетического трепета перед величественной красотой космоса, перед музыкальной мудростью небесных сфер. Гармония небес и небесных тел для нее условна и преходяща, все вещи заранее обречены, ибо «под ними Хаос шевелится» (Тютчев). Последнее слово остается за ним, и он всегда может его произнести. Гераклит, например, уподобляет космос шашечной партии, которую разыгрывает младенец, ничего не смыслящий в шашках (см. 3, 69). Как только пройдет время, отпущенное Хаосом вещам, мир пошатнется и рухнет, превратившись, как говорит тот же Гераклит, в «кучу мусора» (3, 79). И этот исход ионийские натурфилософы признают высшей, хотя и прискорбной, правдой.

Она, эта первобытная правда, не знает лицепрятия и судит, невзирая на звания и положения. Она исправляет несправедливый, лицепрятный человеческий суд, компенсирует зло и неправду этого мира и в конце концов, по словам Гераклита, «настигает лжецов и лжесвидетелей» (3, 66). Имея в виду эту космическую справедливость, Анаксимандр с каким-то трагическим удовлетворением, чуть ли не с эсхатологическим вожделением предрекает: из чего возникают все вещи, в то же самое они и возвращаются, ибо «они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» (4, 476).

Итак, в раннеионийской космогонии принцип вещественного первоначала, принцип творческого Хаоса так или иначе господствует над принципом космической Гармонии.

Совсем на других духовных предпосылках зиждется западногреческая, прежде всего пифагорейско-элеатская, картина мира. Здесь с самого начала преобладают дедуктивные, априорно-умозрительные установки сознания. Мысль исходит не из чувственной непосредственности явлений, а из умопостигаемого, разумного начала, господствующего над явлениями, и потому здесь еще нет естественнонаучного взгляда на мир, а всего лишь «связь зачатков научного мышления и фантазии à la религии, мифологии» (2, 29, 225). Для италийских философов окружающий мир — не объект познания; они заранее убеждены, что в чувственно воспринимаемой природе (не путать с гармонией мира как объектом нравственно-эстетических спекуляций) нет ничего достойного человеческого призвания. Для них чувственный мир всего лишь то, что подлежит преодолению. В нем нет истины, ибо вещество само по себе ничто, безвидная косная масса. Истиной вла-

деет человек до и помимо природы, поскольку истина, согласно пифагорейским представлениям, не природна, а человечесна (антропологична). Аристотель верно подметил эту деталь, совсем не характерную для ионийских «физиологов»: итальяйские философы «не ищут основ и причин для явлений, но прилаживают явления к некоторым своим учениям и мнениям» (3, 278). Иными словами, пифагорейцы выводят картину мира не из опыта, а из умозрения. Такие дедуктивные установки итальяйского мышления предопределили совершенно несходную с ионийской структуру космогенеза.

Ионийская космогония начинается с беспредельного вещества, с неразумной хаотической массы. Родоначальный Хаос для ионийцев — главная генетическая ценность бытия, начало и конец всякого рождения. Он предвечно исполнен способности к саморазвитию, не нуждаясь для своего оформления ни в какой помощи со стороны. Поэтому Космос никто не создает, он имманентно вырастает из Хаоса как результат произвольного творчества последнего. Итальяйская философия не приемлет такой механики космообразования. Главный тезис ионийцев о том, что Космос есть продукт внутренней самодеятельности Хаоса, не отвечает ни их априорно-логическим интуициям, ни их религиозно-нравственным убеждениям. Они отказываются понять, каким образом Хаос, бесформенно-неразумная стихия вещества, может сам по себе превратиться в гармонически-разумное тело Космоса. Им представляется, что Хаос — всего лишь мертвый материал, сырая, неотесанная заготовка, внутренне лишенная воли к совершенствованию. Поэтому сам по себе Космос не может восстать из Хаоса, если ему в этом не помочь, не призвать его к жизни посторонней силой.

И здесь начинается философское мифотворчество пифагорейцев, их «фантазии о сходстве макрокосма и микрокосма» (2, 29, 225). Они считают, что Космос, как и любое произведение искусства или ремесла, также невозможен без мастера, демиурга, без оформляющего и устрояющего начала. Уже одно то, что первоначало вещей беспредельно, отталкивает пифагорейцев: беспредельно — значит не ограничено никакими границами, не нормировано никаким порядком и ритмом, значит бессмысленно и слепо. Для того чтобы Беспредельное обрело форму и смысл, его надо ограничить, подчинить какой-то творчески-организующей воле, сконцентрировать хаотическое вещество вокруг какой-то деятельности, точки. Это и делают пифагорейцы. Наряду с Беспредельным они допускают Предел — вселенский принцип живого, расчленяющего и конструирующего центра. Такую активную, «зрячую» точку вселенной пифагорейцы представляют себе в виде числа — математического символа всякой определенности и разумности. Но поскольку единица является логически-причинной субстанцией всех чисел, всех рационально-мерных отношений между ними, то в ней, в верховной Монаде, пифагорейцы и находят исконную причину мироустройства. Пифагорейская Монада, по свидетельству Ямвлиха, и есть «единственное начало всего» (3, 242). Из нее как из перспективного центра исходит гармонизирующее влияние на окружающее бытие, благодаря чему беспредельный Хаос ограничивается, упорядочивается и превращается в конечный, умно и эстетически возделанный Космос. Поэтому Единица для пифагорейца больше, чем арифметическая цифра. Она — источник и недра всякого содержания и качества, Мудрость и Божество, «бессмертная и бестелесная Гармония» (3, 248).

Из таких исходных предпосылок механизм космогенеза напрашивается сам собой. Собственно, здесь мы имеем дело не с космогонией, а с типичным космогоническим мифом, в котором ни о каком внутренне обусловленном восхождении Хаоса к Космосу не может быть и речи. Речь может идти о спекулятивном (уходящем своими корнями в первобытную мифологию) составе «примитивных идей пифагорейцев...» (2, 29, 223). Удел беспредельной материи, согласно пифагорейским представлениям,— не развиваться, не совершенствоваться, а просто быть, коснеть в ничтожестве тьмы и бесплодия. Она — материал, ждущий своего ваятеля, творца. И он, этот художник-демиург, приходит в лице совечного материи вселенского принципа Меры, Числа, Гармонии. Не Хаос, развиваясь, порождает Космос, а, наоборот, умное Число, изначальная мудрая Гармония бросает в темное чрево Хаоса детородное «семя» света и разума; в результате рождается плод — видимый мир, благоустроенный Космос. Налицо космогоническая троица: беспредельный Хаос — принцип пассивного мирового материнства; божественный Предел — принцип активного космического отцовства; и их дитя — видимый космос, сочетающий в себе признаки как Предела (духовного), так и Беспредельного (материального). Для эволюционной космогонии у пифагорейцев не остается места. Они предпочитают оценивать процесс мирообразования не в категориях генезиса, а в категориях творения. Пифагорейцы прямо называют число деятельным творцом мира (см. 3, 325; 243). И в этом нет преувеличения или натяжки. Понятие творения как внешнего, оформляющего воздействия на вещество, материю не было чуждо языческому воззрению на мир; истоки его можно отыскать в мифологии, но концептуальную,

умозрительную разработку эта идея нашла именно в пифагореизме. Идея — миф Платона о творении мира, изложенный в «Тимее», — явно пифагорейского происхождения, не говоря уже о частностях, например об онтологически-половой символике космообразования (демиург — мужское начало, материя — женское, космос — сыновнее).

Однако здесь необходимо оговориться: пифагорейская и вообще языческая идея творения имеет с христианским креационизмом (творение из ничего) даже не сходство, а всего лишь аналогию, поскольку для античного философского восприятия так называемое ничто, или не-сущее, означает нечто, а именно объективное бытие в его бесструктурном, неупорядоченном выражении. Кроме того, в христианском теизме творение — акт, имеющий временное измерение. Наоборот, для пифагорейцев происхождение космоса — не единичное, физически-временное событие, а процесс, утративший всякое временное начало. Поэтому, с точки зрения пифагорейцев, лишь условно можно говорить о происхождении мира, об его исходной точке. И по вполне понятным соображениям: и Беспредельное (материя) и Предел (монада) — две извечные противоположности, не обязанные друг другу ни своим возникновением, ни своим существованием. Они безначально сосуществуют и способны только соприкоснуться, вступать в связь друг с другом, порождая при этом видимый разумно-физический космос. Но момент, когда начинается эта связь, не имеет временной отметки. Касание, общение вечных начал, согласно пифагорейцам, также должно быть вечным, т. е. утратившим всякую физически исходную точку. Поэтому не было момента, когда бы разумный Предел не выполнял бы своей гармонизирующей задачи по обработке Беспредель-

ного, ибо упорядочивать, культивировать окружающее — способ его существования.

Следовательно, Космос так же вечен и нерожден, как и обуславливающие его начала: неразумный Хаос и разумная Гармония. Это, пожалуй, одна из настойчивых и основных пифагорейских мыслей, контрастирующая с ионийским космическим генетизмом. По мнению пифагорейца Филолая, «мир пребывает бессмертным и непреодолимым в течение бесконечной вечности... он существовал от вечности и будет пребывать во веки веков» (3, 247). Зависимость между субстанциональными началами Космоса (Хаосом и Монадой) и им самим — не генетическая, временная, а предустановленно-логическая; мир вторичен по отношению к своим основаниям, но не в смысле его физического происхождения, а в смысле его логически-причинной обусловленности. Поэтому пифагорейцы, собственно, не имеют космогонии (элеаты, например Парменид, если и имеют ее, то только в качестве условного, неистинного допущения). Теокосмогонические тенденции, сильные у Гесиода и орфиков, у пифагорейцев (а также и в элейской школе) вытесняются теоретическим культом мировой Гармонии, а их натурфилософская доктрина — в полном соответствии с религиозными, этическими, педагогическими и социальными устремлениями ордена — складывается как космология, т. е. учение об извечно ставшей и нерушимо пребывающей структуре Космоса. (Поддержанная Аристотелем и неоплатониками, эта доктрина была унаследована арабской философией, латинским аверроизмом, а от них перешла в спекулятивную метафизику Нового времени.)

* * *

Таковы две модели космогенеза в раннегреческой философии: ионийская опытно-натуралистическая и италийская априорно-логическая. Первая модель есть эволюционная космогония; она не мыслит себе космоса без естественного, проходящего во времени, космообразования, без постепенного восхождения хаотического вещества в организованную целостность космоса; развитие здесь идет от периферии Хаоса к центру формирующегося Космоса. Вторая, наоборот, есть внеэволюционная, теолого-математическая космология; в ней космос вообще не возникает, он сотворен логически, точнее, приведен в порядок смыслообразующей силой божественного Числа. Вместо развития мы имеем здесь вневременную, онтологически-ценностную зависимость Беспредельного от Предела, аморфной периферии вещества от деятельного и умного центра.

Уже в V в. стало ясно, что философское учение о космосе не может развиваться дальше, обходя или игнорируя это противоречие, ибо в нем, в этом противоречии, была угадана и по-своему запечатлена реальная диалектика бытия: диалектика изменчивости и устойчивости, временного и вечного, генезиса и структуры. Этому противоречию не хватало только единства: ионийцы за изменением, подвижностью бытия не видели его устойчивости, принципа, закона (за что Платон и назвал их «текучими»); италийцы (пифагорейцы и элеаты), наоборот, за вечным не видели временного, за структурой — генезиса, за принципом — реальных фактов. Диалектика единого космоса распалась в представлении первых натурфилософов на две взаимоисключающие картины мира — космогонию и космологию, динамику становления космоса и статику его

пребывания. Напрашивалась теория, которая синтетически (диалектически) объединила бы их в единой структурно-генетической картине мира. Учение Эмпедокла — одна из попыток ответить на этот запрос. В его мировоззрении ионийская космогония сочетается с италийской космологией, рождение мира совмещается с его вечностью; у него космос постоянно (вечно) воспроизводит временные циклы своего происхождения; Хаос и Гармония дополняют друг друга.

Уже у Гераклита можно подметить предчувствие такого синтеза. Он одновременно говорит и о гармонии космоса, и о его безостановочной текучести. Но это предчувствие так и осталось предчувствием. Гармония постулируется, но ее права в физическом мире ограничены, исчезающе ничтожны. Логика становления у Гераклита (в полном соответствии с ионийским динамизмом) подавляет логику неизменных космических величин. Сам философ говорит, что гармония, мудрость ото всего отделены (см. 3, 77), и потому они не участвуют в процессе космообразования. Мировой процесс нам известен лишь на уровне стихий, но не на уровне космических тел или живых существ. Мы видим, как стихии переходят одна в другую, но не видим, как они соединяются в целостный эволюционный процесс. У Гераклита миры в большей степени гибнут, а не создаются, все вещи распадаются и тонут в беспощадном потоке становления. Философу не зря в древности дали прозвище Плачущий. Его плач — вся его философия, ее пессимизм. Эсхатологические ожидания близящегося мирового пожара не давали ему покоя, мешали любоваться красотой и гармонией мироздания: стоит ли восхищаться эстетикой космоса, который вот-вот превратится в пепел.

Другое дело — Эмпедокл. Он тоже знает, что мир, в котором мы живем, не вечен и в будущем непременно исчезнет, но это убеждение не является для него последним выводом. В космосе он ищет обнадеживающих, спасительных гарантий как для существования самого космоса, так и для существования человека. Космос для Эмпедокла — не только предмет естественнонаучного знания, но и религиозно-нравственная ценность, ибо человек родственно укоренен в нем и связан с ним единством происхождения. Отыскать для космоса неизменные и надежные константы — значит не только оправдать его судьбу; это значит и человеку дать надежду и перспективу. Поэтому Эмпедоклова натурфилософия — не эсхатология, как у Гераклита, а сотериология — оптимистическое учение об исполнении чаяний.

МИР
КАК СТИХИЙНО-ЭЛЕМЕНТНЫЙ
КОНТИНУУМ

Свое физическое учение о мире Эмпедокл изложил в поэме «О природе». Уже то обстоятельство, что его натурфилософский труд есть в то же время и художественное сочинение, выдержанное в риторическом, даже высокопарном стиле, говорит о характере и границах его естествознания. В этой поэме «поэзия и правда» космоса настолько срослись, органически слились друг с другом, что практически их невозможно разделить, не разрушая целостности построения. Эмпедокл — не естествоиспытатель, не ученый-аналитик в обычном понимании этого слова, и потому познание того, что мы сейчас называем законами природы, для него (как, впрочем, для греков вообще) не является характерным, ибо греки «еще не дошли до расчленения, до анализа природы...» (1, 20, 369). Муза чисто рационального познания ему определенно неведома. Отношение Эмпедокла к природе задано религиозно-поэтической точкой зрения, так что его космография выводится им не столько из самого мира (путем его изучения), сколько из доопытного, т. е. сложившегося еще в орфико-пифагорейской традиции, внутреннего переживания. Мироздание для него совсем не то, что предлежит взору и что должно быть познано в соответствии с

его объективным смыслом. С точки зрения орфических ценностных установок сам по себе мир — ничто, и на него не стоило бы обращать внимания, если бы он не был внешним, физическим выражением нравственного миропорядка. Отсюда особенный подход к природе: она не должна быть просто познана, аналитически вычислена, она должна быть пережита и освоена применительно к целевому назначению человека.

Физика Эмпедокла, или, точнее, учение о физических первоосновах мира, на первый взгляд очень проста и неоригинальна. Она сильно напоминает ионийскую натурфилософию. Историки философии (Гегель, Целлер) в основном и смотрели на нее как на упрощенную версию ионийского натурализма, тем более что такое мнение подтверждается ссылками на факты. В основе мироздания, по Эмпедоклу, лежат четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля. Все эти стихии поочередно были выдвинуты до него, и он ничего к ним не прибавил. Он только механически соединил их вместе, скомбинировал, и в этом все его творчество. В самом деле, что нового и примечательного в том, что он «первый назвал четыре материальных элемента» (6, 1, 74). Невольно хочется заметить: творчески-органический дух ионийцев в Эмпедокле угас, их живая физика качеств выродилась в мертвую физику количества. Именно так Аристотель понял учение Эмпедокла о первоэлементах: Стагирит считает, что каждая вещь в Эмпедокловой физике соединяется из первоначальных частиц, подобно тому как стена слагается из кирпичей и камней (см. 6, 3, 102).

Но это не более чем аристотелевская интерпретация. Физику Эмпедокла, как и других раннегреческих философов, нельзя оценивать на основании того, какие и сколько элементов он берет в

качестве первоначал. Честь открытия элементов никому не принадлежит: все они — предметы каждодневного опыта, и в качестве таковых ими постоянно оперирует Гомер. Философия в общем-то начинается не со стихий, а с философских категорий, которые поначалу еще не освободились от чувственно-стихийной наглядности образа, так что дело не просто в стихиях, а в той системе миропонимания, в которой они осмысляются и выполняют определенную роль; важно место, занимаемое ими в целостном космогенетическом процессе.

При таком взгляде оказывается, что натурфилософия Эмпедокла — шаг вперед в развитии раннегреческих представлений о мире. Она возникла как попытка преодоления крайностей ионийского натурализма и элейского логицизма. Ионийская космогония, производящая космос из первоначального вещества, была результатом чувственных наблюдений и обобщений. Она выглядела достаточно убедительной до тех пор, пока не задумывались о ее логических предпосылках и основаниях, т. е. пока к идее развития не подходили с вопросом: как она возможна с умозрительно-логической точки зрения? Элейские философы (Парменид, Зенон), занявшись логическим обоснованием натурфилософских представлений, пришли к выводу, что идея физического происхождения космоса — всего лишь чувственное допущение, не имеющее логического обоснования и потому лишенное объективного содержания. В известном смысле элейцы были правы: физика ионийцев не имела теоретического фундамента; однако в своей критике они пошли слишком далеко, дальше, чем позволяли границы человеческого опыта. Логически продумывая идею развития (движения), они обнаружили ее внутреннюю противоречивость и, не найдя выхода из затруднения,

отбросили ее как заблуждение. Мир, согласно элейцам, не развивается, его развитие — иллюзия, навяжение, мираж, навешанный чувственной реальностью; бытие само по себе, т. е. безотносительно к чувственному восприятию, пребывает в невозмутимом самотождественном покое, и потому космогония — ложное миропонимание, недостойное называться философским. Космогония допускается элейцами лишь для удовлетворения интересов обыденного сознания, чтобы противопоставить философский и нефилософский (бытовой) способы видения мира. Парменид в своей поэме «О природе» излагает два параллельных учения о космосе: одно (истинное) для логически мыслящих философов — в нем нет космогенеза, мир вечно пребывает в неизменном и неделимом единстве; другое (ложное) для профанов, чувственно мыслящих обывателей — в нем мир возникает и развивается по типу ионийской космогонии.

Эмпедокла, как и элеатов, также не устраивает традиционная космогоническая модель мира. Однако он далек от того, чтобы совсем от нее отказаться. Идея космического становления для него — не обман зрения, не профанация философии, а реальный общебытийный факт, оспаривать или отвергать который, как это делают элейцы, было бы неуместным риторическим упражнением. Для него вопрос не в том, принять или не принять космогоническую идею в качестве истинной, а в том, чтобы найти ей приемлемое объяснение. Поэтому Эмпедокл без колебаний разделяет эволюционную точку зрения, заявляя, что в этом он «будет следовать обычаю» (3, 176). Но помимо этого у философа был и другой резон согласиться с космогонией, а именно практический, точнее, ценностный. Элейцы третируют ее по чисто теоретическим

соображениям: идея космического становления не выдерживала их логических аргументов, и потому принять ее означало для них опуститься до представлений торговцев и ремесленников. Но Эмпедокл подходит к космосу не как логик, философ-теоретик, а как учитель, религиозно-нравственный обновитель людей. Космогония для него — моральная задача, т. е. земное, кровно человеческое дело. Идею физического развития мира он ставит в связь с идеей совершенствования (развития) человека; космогонию, или естествознание, объединяет с антропологией, или этикой. В этом и следует искать своеобразие Эмпедокловой физики.

* * *

Уже на уровне стихийных элементов мировой процесс, по Эмпедоклу, отличается от ионийской космогонии. Ионийские философы в своей онтологии — убежденные субстанционалисты, т. е. исходят из первовещества как субстрата, к которому все сводится и из которого все выводится. Чувственная стихия — первая и последняя инстанция в бытии, скрывающая в себе концы и начала всякого порождения. Отдельные вещи не принадлежат сами себе; они лишь преходящие, подвижные функции, производные от субстанции. Человеку тоже не дано выпасть из круговорота вещества, он тоже функциональное продолжение физических элементов. Даже боги подчинены неумолимому чередованию рождения и смерти. В любом случае центром, вокруг которого происходит игра мировых сил, остается всесильное, но слепое вещество.

Ясно, что при таком натуралистическом монизме вопросы нравственности обходятся или просто не замечаются, естествознание вытесняет этику.

И в самом деле, в ионийском мировоззрении нет места антропологии, положительному учению о смысле человеческой жизни. Поэтому уже в ранний период греческой философии параллельно милетскому натурализму намечается новый, нравственно обозначенный тип космогенеза. В нем субстанционально-монистическому принципу противопоставляется дуально-иерархический: в основе мироздания лежит уже не однородная, тождественная себе стихия, а разнородные, качественно противоположные начала. Исходный физический материал космоса — все те же чувственные стихии (огонь, воздух и т. д.), но их онтологический статус в мировом процессе существенно меняется: все они так или иначе образуют предначальную вселенскую оппозицию (уходящую своими предпосылками в мифологию), полюса которой имеют противоположные ценностные знаки (см. 10, 19—28). И мир, и человек происходят как результат взаимодействия этих полюсов.

Элементы такой дуалистической космогонии мы можем отыскать у Ксенофана, у сицилийского поэта-философа Эпихарма. Все стихии (сколько бы их ни было) сводятся в конечном счете к двум главным: верхней — деятельно активной, духоподобной стихии огня и нижней — косно-холодной стихии земли. Каждая вещь состоит из этих начал, и ее ценность определяется тем, что в ней преобладает — «верхнее» или «нижнее». Человек — не исключение из этого правила. Он тоже воспроизводит собой изначальный мировой дуализм: его душа по своей природе огнеподобна, она произошла из чистой небесной субстанции; тело, напротив, в своей основе — порождение земли. После смерти человек раздваивается, каждая из его составляющих возвращается в свое первородное лоно: «душа под-

нимается в небо, тело превращается в землю» (3, 93).

Именно в русле таких ценностно окрашенных представлений складывается Эмпедоклово учение о космосе. Четыре принимаемых им элемента (огонь, воздух, вода, земля) не суть равноправные рядоположенные величины, из комбинации которых формируется мир. Мироздание менее всего напоминает сосуд с механической смесью элементов; оно более походит на арену борьбы противоположных начал: «верхнего» — жизнетворного и благого огня и «нижней» — косной и злотворной земли с прилегающим к ней пространством. Во вселенной, собственно, господствуют принципы, центры деятельных сил, а не физические стихии. Последние ведут себя так, как если бы их жизнь была предварительно задана или определена чем-то извне. Они не единицы существования, а агенты поведения (см. 7, 61—62). Их строй и движение обусловлены космическим противоречием, полярные стороны которого суть точки, стягивающие к себе и располагающие вокруг себя мировое пространство. Жизнь есть состязание, борьба противоположностей, стремящихся к взаимному упразднению: земля домогается заступить место огня, огонь, наоборот, место земли (см. 3, 159). Поэтому исходных, космоопределяющих начал получается не четыре, а два (см. 7, 65). Аристотель верно подметил эту существенную деталь в физике Эмпедокла; по его словам, Эмпедокл истолковывает свои стихии «не как четыре, а словно их только две: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противоположные ему земля, воздух и вода...» (6, 1, 75). В другом месте Аристотель еще более конкретен: он говорит, что Эмпедокл четыре элемента «сводит к двум, ибо огню он противо-

ставляет все остальное» (3, 159). Так что в основе мировой жизни как организованного целого лежат не четыре элемента, а всего два; все остальные — лишь переходные ступени от одного полюса к другому и являются продуктами их взаимодействия.

Более того, даже эти две противоположные стихии огня и земли не изначальны, а производны. Они менее всего напоминают самодовлеющие частицы, неизменный материал, из которого строится мироздание. Их природа не субстанциальна, а функциональна; как и любые вещи чувственного мира, они не вечны, т. е. подвержены рождению и исчезновению (см. 7, 64). Ничего подобного у ионийских физиков мы не найдем. У них все вещи, хотя и сводимы друг к другу, т. е. тождественны в своей первооснове (например, в воздухе или воде), однако сама первостихия вполне субстанциальна, онтологически суверенна и потому ни к чему не сводима. У Эмпедокла, наоборот, стихии ничем не отличаются от обыкновенных вещей; как и эти последние, они временны, переходящи и способны переходить друг в друга. Попеременно они господствуют в мироздании, «исчезают и вырастают одна из другой, следуя року» (3, 179). Отношение взаимного оборотничества между чувственными стихиями не позволяет их рассматривать в качестве субстанции, т. е. первоначальной физической реальности.

Но здесь напрашивается вопрос: если чувственные стихии не первоначала вещей, то что же тогда ими является? Имеется ли нечто такое, что сохраняется при всех изменениях и взаимопревращениях стихий? Очевидно, Эмпедокл помимо стихий допускал какую-то иную природу, в полном смысле субстанциальную, по отношению к кото-

рой видимые чувственные стихии оказываются ее проявлением. Прямых высказываний Эмпедокла на этот счет не сохранилось. Но есть косвенное свидетельство в пользу такого предположения, и у нас нет оснований ему не доверять, ибо оно вытекает из всего контекста Эмпедокловой физики. Позднеантичный автор Аэций сообщает: «По мнению Эмпедокла, до образования четырех элементов существовали очень маленькие частицы, своеобразные равновеликие элементы, предшествующие четырем элементам» (3, 160). Тот же Аэций называет эти равновеликие частицы «элементами элементов» (4, 315). Догадка Эмпедокла о существовании еще более дробных величин бытия сравнительно с чувственными стихиями тем более правдоподобна, что нечто сходное мы встречаем у Демокрита, современника Эмпедокла; греческий атомист тоже наряду с атомами стихий допускает существование мельчайших субатомных единиц (так называемых амеров), предшествующих всякой атомной определенности (см. 7, 66).

Таким образом, в фундаменте бытия, по Эмпедоклу, лежат не качественные стихии, а субстанциально-бескачественная природа достихийных элементов. Она образует нейтральное поле, сцену, на которой разыгрывается драма космической жизни. Главные участники этой драмы пространственно артикулированы на верхнюю и нижнюю зоны, причем верх играет жизненно-положительную роль и его физическим эквивалентом является тепло (огонь); низ, наоборот, играет низменно-отрицательную роль, а его физический эквивалент — холод (земля и соседствующие с ней стихии). Мировой процесс есть попеременная экспансия то одного, то другого: то побеждает верх с его онтологическим знаком жизни и добра, и тогда

направление космического процесса осуществляется как восхождение, рост, или «путь вверх»; то, напротив, одолевает низ, с его онтологическим знаком зла и смерти, и тогда направление космического процесса осуществляется как нисхождение, убывание, или «путь вниз». Вырисовывается принципиально иная модель мироздания сравнительно с ионийской космогонией: мировая энергия, или вещество, не просто развивается в одну сторону, от элементарного к сложно-составному; она циркулирует в границах, положенных изначально, ценностно отмеченной оппозицией верха и низа, т. е. здесь структура мирового процесса не генетическая, а циклическая.

Путь вверх — это путь от множественности вещей к их единству, от грубых физических стихий к тонкому духоподобному огню. Причем следует иметь в виду, что «путь вверх» означает не столько пространственное направление, в котором движутся вещи и элементы, сколько направление их качественных превращений. Можно сказать, грубые стихии на своем «пути вверх» пребывают на месте. На этом пути стихии утончаются, теряют свою обычную чувственную определенность; постепенно стираются разъединяющие грани, они уподобляются друг другу, становятся как бы родственными. Вместе с утратой чувственно воспринимаемых качеств теряется физический статус стихий, мера их физического существования. Наконец они достигают предела разряжения и утончения, где физические лики стихий полностью исчезают и частицы одного элемента становятся частицами другого. Все разнокачественные стихии расплавляются в небесной субстанции огня, они как бы сгорают в ней. Наступает безраздельный триумф теплого и светлого начала. Древний ком-

ментатор Ипполит справедливо отметил сходство этого предельного состояния стихий у Эмпедокла с мировым пожаром стоиков: в обоих случаях множество вещей и элементов исчезает в единотожественной природе огня (см. 4, 558). Свидетельство Ипполита лишь подтверждает общую идею.

Но если с приближением к мировому единству стихии претерпевают деструкцию физических качеств, то они — по логике вещей — должны терять и такие физические параметры, как, скажем, движение: ведь если движение есть отношение и связь различных вещей, то вместе с вещественными различиями должно исчезнуть и движение, т. е., утрачивая качественные различия, стихии тем самым движутся в направлении возрастающего покоя. Следовательно, на «пути вверх», где-то должна быть точка абсолютной неподвижности. Такая точка у Эмпедокла имеется, и она для него означает высшее, идеальное состояние бытия. В ней, в этой точке, как говорит Аристотель, «царит покой» (3, 160). Тревоги и страсти чувственно воспринимаемого мира в ней затихают, и бытие замирает в блаженном, безмятежно-царственном оцепенении. Вселенная, равная сама себе, остается наедине с собой; ее недра уже не терзают ни муки рождения, ни муки умирания. Она как бы отдыхает после перенесенных испытаний, преодолев в себе раздвоение и множественность. Это самый счастливый, «звездный» час вселенской жизни: все вещи объаты первородным равенством, примирены в бескачественном, единорождающем лоне. Эмпедокл называет это состояние мира «досточтимой Гармонией» (3, 179) или даже богом (см. 3, 184). Последний не имеет явных физических признаков, он стал одухотворенным мировым пространством, в котором нет ни тел, ни свойств.

Если говорить о форме бога, то он напоминает самую чтимую среди пифагорейцев математическую фигуру — шар: в нем преодолеваются порождающие множественность линии и границы, и потому он более, чем какая бы то ни было другая фигура, выражает законченность и совершенство. Эмпедокл называет его Сфайросом — всеобъемлющей сферой, самождественной и равновеликой во всех своих точках. Бог-Сфайрос при всем том, что он не имеет никаких физических свойств, тем не менее не исчезает в качестве физической реальности, не превращается в дух, в физическое ничто. Он только приобретает иной, более тонкий и чистый вид телесности. Нетрудно догадаться, что это за телесность; у пифагорейцев она почиталась как пятая стихия наряду с известными четырьмя. Это эфир, «божественный эфир», как его называли в древности. Из всех элементов к нему ближе всего огонь, поэтому древние иногда их отождествляли. Но на самом деле это разные степени физической реальности. Если эфир и есть огонь, то какой-то особый; Эмпедокл потому и называет его «предсуществующим огнем» (3, 196), что это не обычный эмпирический огонь, а тот, который предшествует всем стихиям и их порождает (в том числе и эмпирический огонь-пламя). В эфире физическая реальность достигает крайней стадии простоты и легкости, касается того предела, дальше которого вещество не может разряжаться, не переставая быть физической реальностью. В качестве такого он образует границу телесности и бестелесности. Он столько же материален, сколько и духовен, поэтому он одновременно может существовать как тело и мыслить как ум. В пифагорейской школе, как, впрочем, и в античности вообще, это довольно распространенное, если не стандартное, представ-

ление. И Эмпедокл здесь просто следует традиции. Для него эфирный Сфайрос не просто огонь, а «разумный огонь» (4, 558), т. е. огонь, способный мыслить и потому достойный того, чтобы его называть Богом и Гармонией.

Но недолго длится блаженное спокойствие Сфайроса. По воле рока он выводится из гармонического равновесия, и начинается его обратный путь: «путь вниз», путь от однородного единства к разнородному множеству. Сферическое эфирное единообразие переходит в грубое вещественное разнообразие. Бескачественный богоподобный эфир как бы конденсируется, воплощается в стихии; тонкая огненная пневма превращается в плотную ткань чувственно воспринимаемого мира. Рождается физическая реальность в полном смысле этого слова. Однако выделение четырех стихий происходит не сразу, не одним актом. Первоначально стихии не даны в чистом виде: они уже выделились из Сфайроса, но еще не обособились друг от друга. Дух прежней гармонической сплоченности еще не оставил их окончательно, в них еще теплится дыхание уходящего Бога-Сфайроса. Поэтому стихии на этой стадии еще не разъяты на части и составляют непрерывное органическое целое. В таком живом континууме нет механических величин, все элементы открыты друг для друга, и между ними царит ничем не ограниченная взаимность, «круговая порука живых сил» (Вяч. Иванов): они могут и порождать друг друга и исчезать друг в друге. Они настоящие стихии-оборотни. Аристотель, склонный механистически истолковывать физику Эмпедокла, вынужден согласиться, что у него «элементы возникают друг из друга, так что огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом...» (6, 1, 83). Элементы — не в

большей степени тела, чем живые существа, или духи, самопроизвольные деятельные сущности и даже, как их называет Эмпедокл, «долговечные многочтимые боги» (3, 181). Не удивительно поэтому, что у него стихии ведут себя так, как свойственно живым существам: они не просто существуют, но «каждая из них выполняет действия, согласные с ее природой» (3, 179). Более того, они, подобно разумным существам, обладают чувством, темпераментом, способны на избирательные и тонкие взаимоотношения, например могут «силой Любви соединиться взаимным влечением» (3, 180). И нет ничего странного или непоследовательного в том, что Эмпедокл персонифицирует материальные элементы в образах традиционной мифологии: огонь у него — Зевс, воздух — Гера, вода — Нестис, земля — Аид. Не бедность языка заставляет философа обратиться к мифологическому словарю, а реальные убеждения, уходящие своими корнями в первобытные народные верования. Эмпедокл и не думает отрицать мифологию как таковую; он только хочет ее реставрировать в духе старинного, догомеровского пантеизма и полидемонизма. Поэтому, например, Зевс у Эмпедокла — это не гомеровский громовержец, а Гера — не волоокая и ревнивая богиня; они уже не олимпийские существа в человеческом облике, они просто неопределенные жизненные силы, боги-демоны, духи стихий, обитающие в лоне цельного «органически-жизненного континуума» (22, 397—398). И Эмпедокл настолько недвусмыслен в демонологическом понимании элементов, что даже Аристотель признает: да, у Эмпедокла «стихии суть боги» (3, 160).

По мере перехода от единого к множеству, от эфира к элементам вселенная постепенно дробится и измельчается. Пределом распада единого Сфай-

роса являются чувственные стихии — огонь, воздух, вода, земля, но уже не в их психоорганической смеси, а в их взаимной обособленности. Из органической ткани вселенской материи улетучиваются последние остатки мировой Гармонии. Бытие дифференцируется на четыре противостоящие, враждебные стихии. Теперь их ничто не связывает, они предоставлены сами себе и являют собой предельный случай индивидуализации и качественной определенности. На место чистого бескачественного единства водворяется чистое (беспримесное) качественное множество; принцип «все во всем» сменяется принципом «каждый в себе». Это самый злоторный и гиблый час в бытии; он равнозначен смерти, ибо все элементы эгоистически замкнуты в себе и заражены жаждой взаимного истребления. Но и власть множества, подобно власти единства, длится недолго — всего одно мгновение. Сила рока выводит элементы из состояния взаимного отчуждения и направляет их к противоположному полюсу, к исходному первоединству Сфайроса. Как только единство восстанавливается, начинается новый мировой цикл.

Таким образом, по Эмпедоклу, вселенная в своем становлении ограничена двумя пределами, которые попеременно господствуют в мировом пространстве, сменяя друг друга в извечном, раз и навсегда заданном ритме: «верхний» предел становления — эфирная, божественно-пневматическая гармония Единого, «нижний» — грубая, стихийно-материальная враждебность Множества. Между этими экстремальными точками вселенной лежит космос, в котором мы живем. Циклическая обратимость единого и многого никогда не прекращается, потому что она никогда и не начиналась. Вселенная предустановленно циркулирует, каждый раз

порождая вещи и живые существа и снова их уничтожая. И так всегда: «то из многого срастается единство, то, наоборот, из единого прорастает многое: огонь и вода, и земля и неизмеримая высь воздуха» (3, 178). При всей изменчивости и оборотнической текучести стихий им тем не менее положены границы, внутри которых они только и могут проявить себя, ибо «они существуют всегда в неизменном круге» (3, 179). Мир не имеет ни начала, ни конца, поэтому трудно говорить о времени его существования, о его возрасте: в своей непрерывной изменчивости он вечно молод и нов; в своей неизменной, периодической заданности он вечно древен и стар. Вселенная есть вечно становящееся кольцо, в котором исходная и конечная точки постоянно меняются местами.

Естественно, возникает вопрос: какого рода те силы, которые заставляют все сущее циркулировать от Единства к Множеству и обратно и которые не позволяют ему обратиться в хаотически-бессвязную грудку вещества? Ведь ясно же, что при всей своей подвижности и текучести вселенная сохраняет строй и ритм. Вскользь уже было упомянуто о роке как распорядителе космических циклов. Но рок здесь почти ничего не объясняет, хотя Эмпедокл и говорит о нем неоднократно. Рок слишком отдаленная, так сказать, трансцендентная космосу инстанция, чтобы участвовать в мировой жизни. Он только задает условия космического порядка, полагает пределы, которые не дозволено переходить никому: ни вещам, ни людям, ни богам. Рок может только вмешиваться в мировые события, когда кто-либо нарушает установленную для него меру существования; но участвовать в них, управлять ими — это и вне его функций, и ниже его достоинства.

Здесь уместны более конкретные и непосредственные причины, причем действующие внутри космоса, а не вовне. Далее, их непременно должно быть две, и к тому же они должны взаимно исключать друг друга, как это предполагается двумя диаметрально противоположными полюсами бытия (единством и множеством). Одна из действующих причин, продвигаясь по «пути вверх», должна возвести вселенную до абсолютного тождества; другая, продвигаясь по «пути вниз», должна низвести ее до абсолютного различия. И Эмпедокл действительно постулирует две такие силы. Первая из них выполняет функцию вселенской консолидации: она собирает разрозненное мировое вещество в нераздельную органическую сплоченность, преодолевает вражду и разлад гармонизирующим согласием и единством. В соответствии с ее миссией Эмпедокл персонифицирует ее в образах Эроса (Любви), Афродиты, Дружбы. Другая сила, наоборот, выполняет функцию вселенского разобщения: она расчленяет мировое целое на множество чужеродных частей, повергает бесстрастную гармонию в деятельный, демонический хаос. Эту силу Эмпедокл называет Ненавистью, Враждой, Аресом (бог войны в греческой мифологии). Действием Любви стихии притягиваются и сливаются в нерасторжимом одухотворенном Единстве («путь вверх»); действием Вражды они отталкиваются и распадаются на взаимно равнодушное материальное множество («путь вниз»). Вселенная отдана во власть совечного ей противоречия, из которого у нее нет выхода. Космическая жизнь разворачивается (разыгрывается) как грандиозная драма, мировая борьба (агон), в которой поочередно берут верх то положительные силы любви и примирения, то отрицательные силы вражды и ненависти.

Теперь осталось сказать о природе Любви и Ненависти, об их онтологическом статусе. Их мифологическая номенклатура (Афродита, Арес) мало что объясняет, как и в случае со стихиями (огонь — Зевс, воздух — Гера). От Гомера здесь ничего, кроме терминов, не осталось. В Эмпедокловой натурфилософии Афродита — уже не богиня любви, а Арес — не бог войны; они вообще не персонифицированные величины, какими представляет их эпос.

Но было бы напрасно, с другой стороны, искать в них отвлеченные, потусторонние принципы, извне повелевающие элементами. Афродита и Арес у Эмпедокла — стихийные духи без лица, образа и пола, символизирующие противоположные космические тенденции к распаду и воссоединению бытия. Стихийные духи — все равно что духовные стихии, ибо духи и стихии различаются между собой не как две природы, а как два выражения, проявления одной и той же природы (см. 53, 109 сл.). Эмпедокл возвращается к догомеровским анимистическим представлениям, к убеждению первобытного анимизма в том, что вещество духовно, а дух веществен и дает свою, новую концептуально-натурфилософскую редакцию. Это концептуальное возрождение древних анимистических воззрений в досократовской натурфилософии получило название гилозоизма, в нем живое и неживое не противопоставляются и даже едва различаются. Это как раз та «первобытная простота» раннегреческой философии, которая «не была способна выяснить отношение мышления к материи» (1, 20, 142) и которая образует предпосылку дифференциации философских направлений, «зерно позднейшего раскола» (1, 20, 504). Что касается Эмпедокла, то у него мы находим не прос-

то гилозоизм, а подчеркнутый, «усиленный гилозоизм» (17, 214). Поэтому Любовь и Ненависть в описании Эмпедокла либо уподобляются стихиям, либо сами суть стихии. Например, любовь, как и любое тело, имеет пространственное изменение: «она равна и по ширине, и по длине» и, подобно какой-нибудь вещественной природе, «распространена среди стихий» (3, 178). И вообще они выглядят как два дополнительных (к четырем) элемента, выполняющих роль своеобразного фермента, или «динамического флюида» (44, 497): один ассоциирует вещество, другой диссоциирует. Их невозможно представить вне того, что они объединяют и разъединяют. Как отмечает Аристотель, Любовь и Ненависть входят в состав мирового целого и потому наравне с другими стихиями «участвуют в общей смеси элементов» (6, 1, 317).

Такова картина космогенеза у Эмпедокла на стихийно-элементарном уровне. Космическая жизнь, согласно ей, есть становление вещества, осуществляющееся через борьбу Афродиты (Любви) и Ареса (Ненависти): Афродита как символ объединяющего начала синтезирует — в направлении убывающей телесности («путь вверх») — божественное Единство (Сфайрос); Арес как символ разъединяющего начала создает — в направлении убывающей духовности («путь вниз») — беспорядочное вещественное Множество.

МИР КАК ТЕОГЕНЕЗ, КОСМОГЕНЕЗ, АНТРОПОГЕНЕЗ



Теперь мы подошли к самому интересному, но наименее проясненному наукой пункту мирозерцания Эмпедокла — тому моменту, когда его физика, точнее, космогония непосредственно переходит в антропогонию, знание природы перерастает в этико-религиозные рефлексии о человеке.

Выше было показано, что мир, как его воспринимал Эмпедокл, в сущности своей цикличен: абсолютное единство и абсолютное множество периодически сменяют друг друга. Но в этих двух критических точках нет жизни в ее обычном понимании: космос и человек возникают в промежутке между ними, на пути бытия от одной экстремальной точки к другой. Картину этих взаимопереходов Эмпедокл и пытается нарисовать.

Философ выделяет три положительные инстанции в становлении мира: бог (Сфайрос), природные вещи (космос) и человек. Соответственно все мировое развитие распадается на три генетические стадии: теогенез, космогенез, антропогенез.

Идея философского единобожия не настолько чужда греческому сознанию, как может показаться на первый взгляд. Никогда не будучи официальной, она всегда была предметом интеллекту-

ального культа философов, начиная с самых ранних времен исторической Греции. Уже Гесиод в «Трудах и днях» тяготеет к религиозно-этическому монотеизму, а Ксенофан, Гераклит и Пифагор оперируют этой идеей уверенно и постоянно. Приемлет ее и Эмпедокл, хотя и не в таком отвлеченном виде, как его предшественники. С помощью идеи единого бога он намеревается объяснить, детерминировать историю мира и человека и тем самым преодолеть трудности, с которыми столкнулась прежняя эволюционная концепция.

Гесиод в своей «Теогонии» не знал, как ему быть с Зевсом: с одной стороны, он верховный владыка неба и земли, царь богов и людей; с другой стороны, он обязан своим происхождением длительному космическому развитию, в основе которого лежит темный и неразумный Хаос. То же самое и с ионийской натурфилософией. Ее натурализм не отвечал ни логическому, ни религиозно-нравственному чувству времени; она не давала современникам ни идеалов, ни надежд, ибо если человек выводим из низшей материи, попросту говоря, из пыли, то он таким же образом и сводим к ней всем своим существом. Анонимный эпиграмматист VI в. не без иронии замечает в ее адрес: «...если все есть навоз, то и сам я, по правде, — навоз».

Поэтому в противоположность наивной космогонии ионийцев в ранней Греции возникают другие модели космогенеза, на иных основаниях и с иными выводами. В данном случае мы назовем одну из них, имеющую отношение к Эмпедоклу, а именно учение теогенетического монизма. Это своего рода перевернутая космогония, или космогония наоборот: в ней развитие мира осуществляется от высшего и совершенного к низшему и несовер-

шенному. В основу мироздания положено единое разумное начало, или бог, который, собственно, не развивается (он изначально предельно развит), а разворачивается, проявляется в сфере физического существования. Космический процесс здесь проходит как богонисхождение в мир, т. е. не от Хаоса к Зевсу, от тьмы к свету, как у Гесиода, а наоборот — от Зевса к Хаосу, от света к мраку. Родоначальником такого рода космогонии, согласно Аристотелю, является философ и богослов VI в. Ферекид Сиросский (см. 6, 1, 361).

Эмпедокл разделяет эту теогенетическую идею, хотя и трактует ее по-своему. Первобожество у Эмпедокла, или, как он его называет, божественный Сфайрос, лишено всякого теистического смысла; в природе бога нет личностно-законодательных или произвольно-демиургических признаков; он не возвышается над вещами как их творец и не определяет их участь как судья. В качестве субстанции всего существующего он не может создать вещи, не превращаясь в них сам; он и не творит вещи, и не ваяет их из материи, а распадается на них, прорастает в них, когда наступает отмеченное роком время. Можно сказать, что бог Эмпедокла — это развивающаяся субстанция, постепенно переходящая в мир. До этого перехода все различия чувственного мира скрыты в божественных объятиях Сфайроса, так что в нем «не видать ни лучезарного солнца, ни земли, поросшей растительностью, ни моря» (3, 183). Следовательно, бог — невидимое состояние вещей, а вещи — видимое проявление божества.

Математический символ Сфайроса — шар. Естественно, что Эмпедокл не считал бога обыкновенным, хотя и необъятным, круглым предметом. Это не более чем аналогия. Во всяком случае при

интерпретации эмпедокловского генотеизма (прорастание бога в мир) геометрические ассоциации должны быть умерены. В качестве символического обозначения Сфайроса шар взят потому, что из всех геометрических фигур в нем максимально сглажены грани, различия и диспропорции, свойственные миру вещественного становления. Он видимый образ того, чего нельзя увидеть; он всего лишь намекает на умопостигаемое совершенство и в качестве такового у Эмпедокла, как и вообще у пифагорейцев, выполняет функцию теологического понятия. Поэтому когда Эмпедокл говорит о божестве, что до своего проявления в мир «оно было круглым» (3, 184), он этим хочет сказать, что бог — совершенная и самодостаточная сущность, т. е. что он завершен в себе и ни в чем не испытывает недостатка.

О том, что бог у Эмпедокла нечто большее, чем огромный физический объект, говорит способность Сфайроса к переживаниям. Оказывается, он имеет нечто вроде внутреннего мира, ведет себя как живое существо, способное испытывать как положительные, так и отрицательные эмоции. Так, до своего прорастания в космос он в высшей степени доволен своей участью и напоминает сибарита, изнеженного созерцанием, наслаждением и покоем. Не способный и не вынужденный ни на какое деяние, он только и знает, что «наслаждается своим тихим одиночеством» (3, 183), и поэтому, когда дело доходит до миротворения, Эмпедоклов Сфайрос оказывается по существу ни при чем. Более того, для него это самая неприятная вещь, и он не допустил бы ее, если бы только смог. Если он и имеет касательство к возникновению космоса, то скорее вынужденное, принудительное. В акте космообразования он жертва внешней, враждеб-

ной ему силы, выводящей его из блаженного самозабвения и ставящей его на путь космического становления. Ненависть, Вражда проникают в божественное лоно Сфайроса и изнутри начинают его беспокоить. Отдохновению, созерцательной неподвижности бога приходит конец. Сфайрос начинает испытывать недуг, нечто вроде симптомов смертельной болезни, и когда Ненависть основательно «возросла в его божественных членах» (3, 184), он, как бы мало ему этого ни хотелось, приходит в движение. От вторжения раздирающей вражды «встрепенулись поочередно все органы божества» (там же); спайки, соединяющие внутрибожественные различия в одно целое, рвутся, и бог распадается на части; единство бога превращается в многообразии мира.

Эта грандиозная космогоническая фантазия Эмпедокла, очевидно, не философского происхождения; предшествующие философы, хотя и владели категорией единого бога, однако не решались вывести видимый мир из плоти божества. Например, вселенская мудрость Гераклита («правитель Вселенной») ото всего отделена (см. 5, 1, 160; 164). Предел пифагорейцев или единое элеатов также внеположны вещественным стихиям (см. 5, 2, 43—44). Скорее всего, космогония Эмпедокла философски реставрирует первобытнородовой тотемистический миф (уже Плутарх уподоблял орфическую космогонию тотемистическому жертвоприношению): первобытная община приносит в жертву священное животное — тотем, он же племенной предок-божество; разрывая на части и поедая его, члены родового коллектива как бы засвидетельствовали и закрепляли свою связь с божеством и друг с другом. Через вкушение жертвенного тела идола мистически преодолевался разрыв между

богом и человеком, конечным и бесконечным, жизнью и смертью. Этот уходящий в глубокую давность обычай не остался незамеченным в философии (см. 29, 88—94).

В космогонии Эмпедокла мы сталкиваемся с аналогичной ситуацией, только здесь мистическая драма расчленения живого существа расширяется до универсального, космического действия. Бог (Сфайрос) есть вселенская жертва, на которую он обречен волею судеб. Космогенез осуществляется как раздел, разрывание единого вселенского существа на множество отдельных частей. Отношение между единичными телами космоса аналогично отношению долей разорванного тотема. Подобно тому как части жертвенного животного не гибнут бесследно, а живут в участниках таинственной трапезы и объединяют их в сплоченный союз родственников (по крови съеденного животного), так и распавшиеся члены Сфайроса не исчезают, а продолжают жить. Божественное тепло первородного единства пребывает в отдельных вещах космоса и не дает им превратиться в труп, в немую неодушевленную вещь. Все природные тела ощущают свое взаимное, субстанциальное родство в боге и жаждут снова возвратиться в первоначальную гармоническую сферу, названную Эмпедоклом «тихой гаванью Афродиты» (3, 199). Но сами они не могут этого сделать. Они ждут, когда всемогущий рок силой Любви смягчит их взаимную неприязнь и двинет навстречу друг другу. И как только Эрос внедряется во вселенную, вещи проникаются обоюдной симпатией, их «взаимная любовь друг к другу» (3, 181) изменяет направление мирового процесса: рассеяние бога сменяется его собиранием, нисхождение от единого к множеству («путь вниз») уступает место восхож-

дению от множества к единому («путь вверх»). Сферический Эрос снова восстанавливается в своих правах, мировой год (цикл) заканчивается. Конец космического развития возвращается к своему исходному началу (см. 10, 127—128).

Все это понятно и пока что не вызывает затруднений: идея вечного возвращения — в какой бы то ни было форме — свойственна античному способу миропонимания, и Эмпедокл здесь не исключение. Сложности начинаются при определении конкретных стадий Эмпедокловой космогонии. Ведь утверждение о том, что все возникает из единого и снова в него возвращается, еще ничего не объясняет в генетической структуре космоса. Между порождением вещей и их возвратом в первоначальное тождество лежит промежуток, заполненный живой историей мира и человека. Она-то, эта история, больше всего и интересует Эмпедокла.

Почти все специалисты, бравшиеся за реконструкцию Эмпедокловой космогонии, в целом выделяют в ней четыре фазы мирового цикла. Из них две предельные, т. е. состояние полного господства Любви (единство) и полного господства Вражды (множество), и две промежуточные, т. е. собственно переход от Любви к Вражде (нисхождение) и от Вражды к Любви (восхождение). И это действительно так: фрагменты Эмпедокловых поэм не оставляют на этот счет никаких сомнений. Трудно только все эти четыре стадии состыковать между собой, развернуть их в целостно-конкретную и логически приемлемую картину эволюционного процесса. Ясно одно: в предельных, критических точках какое бы то ни было упорядоченное развитие отсутствует — в апогее Любви все до безразличия слито, в апогее Вражды все до основания разьединено. В первом случае нет вещей и потому не-

чему развиваться; во втором случае элементы хаотически разъединены, в то время как развитие есть их органическое и направленное сопряжение.

Космос и человек рождаются в переходных, или промежуточных, фазах мирового цикла. Но опять же непонятно, в какой именно: они могут возникать и на пути от единого к многому, и на пути от многого к единому, и, наконец, в том и в другом случае. Доступные современной науке тексты и свидетельства не исключают ни одной из этих космогонических версий. Какая из них аутентична, т. е. принадлежит собственно Эмпедоклу? Ответ на этот вопрос должно дать исследование, приведение дошедшего материала к органической и непротиворечивой цельности.

В исследовательской литературе сложились две взаимоисключающие реконструкции Эмпедокловой космогонии. Одна из них принадлежит французскому математику П. Таннери (см. 27, 293) и немецким философам Г. Арниму (см. 35, 16—27) и В. Кранцу (см. 46, 37—72). По их мнению, вся космогония Эмпедокла неоригинальна и является всего лишь ответвлением ионийской натурфилософии; в течение мирового цикла космос рождается только один раз и развивается только в одном направлении, а именно от единого ко многому. Развитие начинается со Сфайроса и переходит в космос, который, еще не разделяясь на стихии, воспламеняется и снова превращается в Сфайрос. Эта концепция логична, проста и удобна, но она не передает специфики натурфилософского мышления Эмпедокла и слишком откровенно ориентирована на космогонические модели Нового времени, в частности на механико-математические гипотезы Канта и Лапласа. Она явно противоречит фактам и, кроме того, не принимает в расчет теорию переселения душ и

философию истории Эмпедокла, тесно связанные с его космогоническими интуициями.

Более убедительной представляется реконструкция, которая восходит к Э. Целлеру (см. 56, 778) и Дж. Бернету (см. 36, 234) и которую в современной литературе основательно разработали Ч. Кан (см. 45, 3—36), Д. О'Брайен (см. 50, 156 сл.), Л. Эдвин и Д. Майнер (см. 38, 127 сл.). В качестве отправной точки авторы этой реконструкции берут не понятие механической необходимости, совершенно чуждой физической поэтике Эмпедокла, а его религиозно-нравственные и реформаторские убеждения. Конечно, его космогония в таком случае выглядит ненаучной и даже «несовместимой с канонами здравого смысла» (38, 129). Но это как раз в духе Эмпедокла: понятием науки, открывающей законы физического бытия, он не владел или (как в случае с Платоном) принципиально не хотел владеть. Единственной формой умозрительного общения с космосом был для него миф, который он и сочиняет, руководствуясь поэтическим и религиозным вдохновением (см. 55, 626 сл.).

Уже из циклического характера Эмпедокловой физики напрашивается вопрос, не возникает ли мир, в котором мы живем, дважды в течение одного цикла: один раз при переходе от единства бога к множеству элементов, другой раз, наоборот, от множества элементов к единству бога. Речь идет не о двух космосах, а об одном и том же космосе в его двух взаимобратных генетических перспективах: в первом случае началом космогенеза является божественный Сфайрос, и, следовательно, космогенез есть постепенное убывание совершенства мира вплоть до окончательного распада сущего на взаимвраждебные элементы; во втором случае началом космоса являются разобщенные стихии, и, сле-

довательно, космогенез есть постепенное нарастание сплавивающей энергии Любви вплоть до окончательного слияния всего сущего в однородной полости вселенского шара.

Каким бы невероятным ни было такое допущение, с ним, однако, приходится согласиться. Оно отвечает общему духу эмпедокловского мировоззрения и, кроме того, органически примиряет суждения философа, представляющиеся на первый взгляд несовместимыми. На то, что космос в своем существовании проходит один и тот же путь в двух взаимобратных направлениях, указывает прежде всего функционально-генетическая симметрия Любви и Вражды. Онтологически (не ценностно) они равновелики: между ними абсолютное равенство прав и возможностей, ни одна из них не пользуется ни благосклонностью, ни союзничеством рока. Можно сказать, что Любовь и Вражда — это одно и то же, но только в различных отношениях: Любовь перегоняет содержимое вселенской клепсидры в одну сторону, Вражда — в другую (см. 39, 31—35). Обе они действуют не мгновенно, а с плавным нарастанием, и, следовательно, в одном случае (исходная точка космогенеза — элементы) мир должен постепенно восходить к совершенству божественного Сфайроса, в другом (исходная точка космогенеза — Сфайрос) он должен постепенно утрачивать это совершенство. Вероятно, именно это имеет в виду Эмпедокл, когда говорит, что его слово о космосе — это «двойное слово» (3, 178).

Свидетельства древних авторов, которые располагали полным текстом философских поэм, не оставляют на этот счет никаких сомнений. Уже Аристотель отмечает «двуликость» Эмпедоклова космоса; он прямо говорит, что космос Эмпедокла, формирующийся на пути от единого ко многому

(«путь вниз») и от многого к единому («путь вверх»), «находится в одинаковом состоянии» (3, 189), т. е. он возникает как при торжествующем росте Любви, так и при торжествующем росте Вражды. Позднегреческий комментатор Аэций сообщает, что мир у Эмпедокла разрушается дважды: когда одолевает Вражда и когда одолевает Любовь (см. 4, 331). Но дважды в одном цикле он может исчезнуть только в том случае, если он дважды возник.

Космогония Эмпедокла не имеет точечного, отправного пункта и потому никогда не может закончиться. По своей функции она является причинно-объяснительным мифом, который, как и любой миф вообще, сохраняет себя тем, что постоянно себя воспроизводит. Но в «кольцевой линии» вечного космогенеза не все отрезки равнозначны, хотя бы по отношению к человеческому существованию; мировой генезис — не сплошная, однородная протяженность. Количественно-симметричная архитектоника космогенеза предстает человеку как борющееся единство противоположных ценностей, нравственных значений. Бытие Эмпедокла, как и у пифагорейцев, изначально и ценностно раздвоено: единство и множество, образующие противоположные полюса мирового цикла,— не только физические состояния вещества; они в то же время и религиозно-нравственные перспективы человечества: для человека Сфайрос — не просто бескачественный эфир; это в то же время и добро, должный нравственный миропорядок, достигаемый через посредство вселенской Любви. То же самое и разрозненные элементы: это, конечно, хаотически беспорядочное вещество, но не только; это одновременно и зло, утверждаемое через посредство вселенской Ненависти.

Поэтому логичнее разомкнуть непрерывную цепь вселенной и взять в качестве отправной точки космогенеза именно Сфайрос, ценностно-идеальное состояние мира (см. 56, 780). Для сознания, озабоченного религиозно-нравственной задачей спасения, интересно прежде всего знать, как и почему случилось, что некогда бывшее всеобщее счастье вдруг утрачено и человеку на себе приходится выносить все тяготы этого события. Аристотель, склонный к подобной ценностно-иерархической структуре бытия, передает пафос именно такой этически окрашенной физики, когда замечает, что совершенный бог, «по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало...» (6, 1, 170). В другом месте Стагирит высказывается еще более определенно: начало всех вещей именно благодаря благу «непреходяще и самодовлеюще» (6, 1, 361).

Итак, Сфайрос — исходная ценностно-порождающая точка мирового процесса*. Его вещественная природа неопределенна, бескачественна; все физические характеристики в нем свернуты до нуля. В своей полной отрешенности от всего материального он являет собой вселенское существо, точнее, мировую душу до ее вещественного воплощения. И вот по велению необходимости Сфайрос выводится из состояния покоя, из своего блаженно-эротического оцепенения. Космогенез разворачивается как обретение душой (Сфайросом) физической пло-

* В изложении генетической схемы мирового процесса мы следуем в целом выводам Д. О'Брайена в его капитальной работе о космических циклах Эмпедокла (см. 50). За собой мы оставляем лишь метод аргументации: Брайен пользуется аналитическим аппаратом для обоснования космогонии Эмпедокла; для нас же последняя — космогонический образ (фантазия), который легче поддается описанию в качестве мифопоэтической картины мира.

ти мира, т. е. как воплощение. Становление космоса здесь не тождественно его эволюции, как это можно наблюдать на примере ионийской космогонии. В последней развитие понималось как переход от элементарных стихий к более сложным и тонким синтезам вплоть до образования человека. У Эмпедокла происходит нечто обратное: совершенный, духоподобный Сфайрос распадается, дифференцируется и переходит в менее совершенные и грубые образования. Космос уже не есть возрастающее преодоление Хаоса; он — возрастающее ущербление мирового божества, постепенное падение его до Хаоса. Сравнительно с эволюционной, восходящей космогонией ионийского типа это — нисходящая, инволюционная космогония. В ней то, что ближе к основанию, к началу развития, всегда совершеннее и ценностно богаче, чем последующие продукты развития.

Такая космогония имеет свои этапы, свою генетическую иерархию. Первый шаг инволюции космоса — не соединение, синтез простейших элементов (их еще нет), а деление, точнее, выделение: из первоначального единства Сфайроса выделяются громадные космические массы, своего рода материи космического шара, названные Эмпедоклом «частями мира» (3, 161). Это еще не чувственные стихии, а скорее громадные вещественно-духовные скопления, мифокосмические существа, еще не достигшие своего элементного физического обличья. Выделившись из тождественной однородности Сфайроса, они сразу же обретают пространственные, а вместе с этим и ценностно-смысловые различия: легкая и светлая ткань Сфайроса устремилась вверх, более грубая и темная — вниз. Так образовались Небо и Земля. Объединенные общностью происхождения и в то же время проти-

воположные друг другу, они теряют равновесие и приходят во вращательное движение, т. е. самое совершенное движение, вытекающее из неподвижности Сфайроса. Небесный огневоздушный вихрь окружает и сдавливает, как бы в любовных объятиях, Землю; последняя разогревается, и из нее начинает проступать вода, которую Эмпедокл называет «пóтом Земли» (3, 189). Во вращательном вихре зарождающегося космоса происходит дальнейшее членение Сфайроса на еще более дробные космические определенности, и это происходит до тех пор, пока мир не принимает форму лежащего яйца (см. 4, 363). Яйцо — образ мировой целостности, промежуточный между Сфайросом и Космосом. Верхний свод («скорлупу») мирового яйца образует стеклокристаллическая, льдоподобная сфера, состоящая из затвердевшего эфира, на котором «прикреплены неподвижные звезды» (4, 342). Под сводом расположена вторая, световоздушная сфера (космический «белок»), которая, дифференцируясь, распадается на космические существа менее совершенного ранга: Солнце, Луну, планеты. И, наконец, третья, подлунная сфера, как бы «желток» космической жизни, есть околоземное пространство и сама Земля — прародительница существ и предметов еще более низкого разряда.

На этом космический процесс нисхождения не прекращается. До тех пор пока Любовь (связующее вселенское чувство) окончательно не изгнана яростью Вражды из мира, между вещами, живыми телами и духами все еще действуют симпатические силы притяжения. Но тем не менее власть Любви над космосом неуклонно ослабевает, взаимная склонность отдельных явлений уступает место их взаимной неприязни; сепаратистские тенденции постепенно побеждают, и наконец Космос оконча-

тельно остается без Эроса. Собственно Космос перестает быть самим собой: он превращается в бессвязную, ничем не регламентированную совокупность физических элементов; в нем нет ни порядка, ни смысла, ни родства; стихии в этот момент «бесформенны и разобщены» (3, 180). В анархическом своеволии они не знают никакой субординации, никакой законности, так что иерархическая оппозиция «верх — низ», указывающая каждому элементу его место, здесь неправомочна: земля, например, вопреки ее «нижнему» положению может помогать высокому положению и устремляться вверх, а огонь, наоборот, забыв о своем высоком чине, может вторгаться в зону земли (см. 4, 336). Это в полном смысле Хаос — предел и конец (а не начало) инволюционного развития.

Хаотическое состояние мира — тупик, из которого у него нет иного выхода, кроме как возвратиться назад, к исходному пункту космогенеза, т. е. к Сфайросу. Но собственными силами элементы не в состоянии подняться из Хаоса, находящегося во власти Вражды. Мир дожидается, когда Астарта, богиня любви, снова снизойдет к нему и соединит разъединенное, и наконец она приходит. Любовь снова «заняла место в центре вселенной, и тогда все сошлось воедино, однако же не сразу» (3, 185). Объединяющая сила Любви начинает действовать изнутри Хаоса, из его центра и постепенно, как бы раскручиваясь, оттесняет Вражду на периферию вселенского круга. «По мере удаления Вражды к периферии, возростала божественная страсть совершенной Любви» (3, 186). Медленное восстановление Любви в своих правах есть развитие космоса в прямом, эволюционном значении этого слова, т. е. переход от несовершенного к совершенному, от разобщенного множества к сплоченному единству. Эта

вторая космогония (в противоположность первой, инволюционной) есть восходящая, или эволюционная, космогония; в ней предельное совершенство не утрачивается с самого начала, а приобретает в самом конце.

О генетических фазах эволюционной космогонии можно уже догадаться. Если Аристотель говорит, что и при инволюции (возрастание Вражды) и при эволюции (возрастание Любви) космос один и тот же, только движется во взаимообратных направлениях, то, следовательно, и ступени восходящей космогонии (эволюции) будут обратносимметричными ступенями нисходящей космогонии (инволюции). Так что в мировом цикле при переходе от единого к множеству и обратно возникает не два космоса, а дважды возникает один и тот же космос: один раз — как следствие воплощения мировой души (Сфайроса), другой раз — как органическое соединение и одухотворение элементарных стихий.

В общую ткань вселенского становления вплетен и человек, находящийся с теогенезом и космогенезом на одной генетической линии. Мы вправе ожидать, что антропогенез, по Эмпедоклу, имеет также двуединую генетическую структуру, т. е. в каждом мировом цикле человечество рождается дважды: один раз — на пути от сферического божества к элементам, другой раз — на пути от элементов к божеству. В первом случае, т. е. при переходе от единства к множеству, человеку предшествуют теогенез и космогенез, и сам человек, собственно, не рождается, а воплощается: люди — не что иное, как падшие боги, демоны, духи. Во втором случае, т. е. при переходе от множества к единству, человеку предшествует синтез материальных элементов; космогенез и теогенез как бы подхватыва-

вают, продолжают развитие человека, и, таким образом, оказывается, что люди — не что иное, как недостроенные, становящиеся боги.

Какой бы диковинной ни представлялась инволюционная антропология, ее наличие у Эмпедокла невозможно отрицать. Она естественно предполагается как общепифагорейским эстетическим требованием симметрии и ритма, так и религиозно-этической концепцией переселения душ, ревностно проповедуемой Эмпедоклом; и кроме всего прочего она объясняет некоторые фрагменты и свидетельства, совершенно непонятные при чисто натуралистическом истолковании происхождения живых существ, в том числе и человека. Не надо забывать, что, согласно Эмпедоклу, при инволюции Небо (Зевс) и Земля — не физические стихии, а вышедшие из первобога (Сфайроса) мифические существа (см. 7, 63), предшествующие человеку и порождающие его в акте эротического общения. Зевс (Небо) орошает влагой (оплодотворяет) Землю (Геру), которая благодаря этому порождает людей (см. 3, 159). Люди появляются из Земли, как из плодоносящих недр мировой женщины, наподобие того, как «на огороде вырастает всевозможная зелень» (3, 165). Механизм их рождения таков: в акте совокупления Зевса (отеческого начала) и Земли (материнского начала) в глубь Земли попадает небесная пневматическая стихия (семя), которая, стиснутая темными недрами Земли, стремится пробиться наружу и соединиться со своей изначальной родиной, и это пневме удастся. Однако она выходит из Земли уже не в первоначально чистом виде: на ней уже лежит материнская печать Земли. Высокое Зевсово начало (пневма) прорастает из Земли в образе человека: «людской род выходит наверх из чрева Земли, в которой он был скрыт, как в ночи» (3, 191).

Если при инволюции развитие осуществляется от общего и целого к частному и раздельному, то мы должны предположить, что первые люди были неопределенными существами, людьми вообще без каких-либо половых различий. Подобная мысль не чужда античности. Мы ее встречаем у Платона в его антропогенном мифе об андрогинах, бесполох существах, еще не разделившихся на мужчин и женщин. У Эмпедокла тоже есть эта мысль (вероятно, как сицилийский, так и афинский философы почерпнули ее из одного источника — орфической теогонии). По словам Эмпедокла, «сначала вышли из Земли цельноприродные существа, в равной мере содержащие в себе теплое и холодное» (3, 192). Но у философа теплое и холодное — не просто физические качества. Они в то же время символизируют универсальное противоречие, пронизывающее все сферы жизни: теплое означает огненную, активно-пневматическую природу Неба (Зевс-отец), холодное — влажную, пассивно-материальную природу Земли (мать). Поэтому цельноприродные тепло-холодные существа, предшествующие человеку с половой определенностью, и есть андрогины, муже-женщины, т. е. еще ни мужчины, ни женщины. И Симплиций, неоплатонический интерпретатор Эмпедокла, прав, когда называет бесполого человека неким природно-неопределенным семенем, прообразом, «в котором не произошло еще разделения полов» (там же). В таком существе, говорит Эмпедокл, еще нет «ни эстетики тела, ни голоса, ни полового достояния мужчины» (3, 191).

Деление бесполого андрогина на мужчину и женщину подобно раздвоению первоначального единого: как неопределенный Сфайрос делится (а не развивается) на первого мужчину (Зевс-отец) и на первую женщину (мать-Земля), так и андрогин в

процессе антропогенеза поляризуется на половые отличия. Первоначальное выделение полов происходило в зависимости от климатических условий Земли: в жарких странах доминировало активное и мужское начало, в холодных — пассивное и женское; поэтому естественно, что «первые мужчины вышли из Земли на юго-востоке, а женщины на севере» (4, 419).

Но на этом антропогенез не прекращается. Он продолжается и дальше, и последствия его для человека мрачны и губительны (не забудем, что Вражда, или принцип множественности, в процессе инволюции делает свое роковое дело). Так же, как произошла дифференциация цельноприродного первочеловека (андрогина) на мужчину и женщину, в дальнейшем неминуемо произойдет разделение этих последних на еще более частные образования. Их ждет неизбежный, predetermined роком распад на отдельные органы: где-то в будущем наступит момент, когда целостный человеческий организм, покинутый магнетической силой Любви, распадется на части, и тогда отдельные члены, «разорванные неумолимой Враждой, будут блуждать порознь в суете житейских просторов» (3, 180). И такова не только судьба людей. Всякую живую и растительную тварь ждет такой конец: такова участь «и растений, и в воде обитающих рыб, и в горах живущих зверей, и летающих птиц» (там же). В свою очередь отдельные органы тела расчлняются на еще более дробные части, и так до полного затухания генетической энергии Космоса, до Хаоса, т. е. до расщепления всего сущего на простейшие физические элементы.

Затем начинается попятный, восстановительный процесс. Восходящая, эволюционная антропогония в обратном порядке воспроизводит первую,

нисходящую. В ее основе — беспорядочная стихия вещества, стихийный и неупорядоченный Хаос. В нем, этом Хаосе, есть величие и мощь, но эта мощь не созидательная, а демоническая, разрушительная; поэтому сам по себе Хаос не способен ни на какое положительное деяние. Он только беспредельное пространство, которое не связывается никаким собирательным, упорядочивающим стержнем, т. е. разумным временным процессом. Поэтому, когда живительные токи Любви начинают пронизывать сущее, пустынные бездны Хаоса сразу преображаются и организуются во временной, эволюционный порядок. Теперь уже человек «не рождается целостным» (4, 430), не выходит из Земли готовым андрогинном, а медленно, поэтапно «складывается», синтезируется из элементов. Двигательным мотивом, демиургическим началом антропогенеза в этом случае выступает «созидательница Афродита» (3, 193). Ее деятельность подобна труду живописца. Она творит животных, людей и богов так же, как художник, «знающим образом смешивая разнообразные краски, создает картины, воспроизводящие деревья, мужчин и женщин, птиц, рыб, а также досточтимых богов» (3, 182).

Эволюционная антропогония Эмпедокла не менее чудовишна, чем его андрогинная теория. Этот «фантастический дарвинизм», как назвал ее С. Н. Трубецкой, напоминает извлечения из тяжелого, кошмарного сна. Первоначально Любовь, движимая безотчетным побуждением к созиданию, синтезирует отдельные части человеческого организма. Человека еще нет, но его органы, из которых он должен составиться, уже готовы. Ничего не зная друг о друге, блуждают они в мировом пространстве, инстинктивно следуя органической воле Любви: «Появилось много голов без шеи, странст-

вовали бесплечные руки, двигались глаза, лишенные лбов» (3, 190). Возрастающее господство Эроса заставляет их искать друг друга, и они встречаются, но плод их встречи поначалу оказывается уродливым и жалким. Это период «дивноподобных» существ, дремучих чудовищ и страшилищ. Отдельные органы припадают друг к другу и срастаются в целые организмы, но пока еще безо всякой разумной целесообразности и безо всякой эстетики, так что в результате получаются не благообразные тела со строгими и устойчивыми формами, а нелепые органические сплавы, незрелые и поспешные продукты Любви: «...появились двулицые и двугрудые существа, быки с человеческой головой и, наоборот, люди с бычьими головами» (3, 191). Особи с самым неудачным строением органов не могли приспособиться к окружающим условиям и вымирали; муравей, например, которому достался желудок свиньи, не мог прокормиться, а лошадь, которой вместо ног достались рыбы плавники, не могла убежать от преследования. Существа с более удобной и счастливой организацией приспособлялись и выживали. Наконец Любовь методом проб и ошибок с помощью одной только слепой страсти к единству и цельности создает современные виды живых организмов, в том числе и человека.

Но мировая Любовь, создав человека, не ставит на этом точку, не празднует свою окончательную победу, ибо человек не является ее заветным и конечным плодом. Человек — всего лишь временная, промежуточная инстанция на пути, ведущем к последней цели Любви; так что становление человека не заканчивается на его биологическом уровне. Его история, собственно, только начинается. Ведь, по Эмпедоклу, космический Эрос из материальных

элементов синтезирует все — и случайные эфемерные создания, и людей, и богов, но синтезирует все в свое время, т. е. в ходе поступательного эволюционного восхождения. Поэтому человека на пути эволюции ждет блестящая перспектива, ждут тонкие и высокие синтезы, преодолевающие его современную природу и возводящие его до божественных степеней и отличий. Так же как в инволюционной антропогонии люди суть падшие, воплотившиеся боги, так и в эволюционной антропогонии богами должны стать люди, преодолевшие свою телесную организацию. Боги в свою очередь, подчиняясь объединяющей активности Эроса, уступают место высшему и последнему синтезу, растворяются в однородной, абсолютной цельности Сфайроса.

Остается еще один вопрос, касающийся Эмпедокла антропогенеза. Если в каждом цикле человек рождается дважды — один раз с перспективой обратиться в бога (эволюционная антропогония), а другой раз с перспективой разложиться на простейшие элементы (инволюционная антропогония), — то интересно знать, в каком мире живет современное человечество: в мире возрастающей Любви или возрастающей Вражды? Другими словами, эволюционизирует человек или деградирует? Этот вопрос тем более важен, что он непосредственно связан с религиозно-этической эсхатологией Эмпедокла, выполняющей главную роль в его мирозерцании. Неизвестно, что думал об этом сам философ: дошедшие отрывки ничего не говорят об этом прямо. Некоторые исследователи, признающие двукратное возникновение человека в рамках одного мирового периода, считают, что, по теории Эмпедокла, мы принадлежим к эволюционной фазе мирового становления. т. е. наш космос находится

на подъеме, на пути от несовершенства Хаоса к совершенству Сфайроса, и нас, следовательно, ждет коренное преобразование нашей сущности: все мы в будущем утратим грубую телесную оболочку и претворимся в богов, а затем и окончательно сольемся в гармонической стихии вселенской любви (Сфайрос). Одни исследователи приходят к этому заключению на основании биологических воззрений Эмпедокла (см. 32, 88), хотя, как мы видели, из них можно сделать и обратные выводы; другие принимают его без обоснования, полагая, очевидно, что иной космогонии (и, следовательно, антропологии), кроме эволюционной, у философа не было (см. 11, 81).

Такое мнение в любом случае представляется неубедительным. У Эмпедокла невозможно отыскать ни единого признака близящегося господства Любви. Аристотель, располагавший первоисточником, прямо утверждает, что нынешний мир, по Эмпедоклу, — это по преимуществу мир Ненависти в противоположность бывшему миру Любви (см. 3, 160). Древнехристианский комментатор Ипполит подтверждает свидетельство Аристотеля, называя неистовствующую Вражду создателем настоящего порядка вещей (см. 3, 206). Да и сам Эмпедокл, оценивая факт своего рождения, говорит, что пришел в эту жизнь, «повинуясь злобствующей Ненависти» (3, 207). Ясно, что речь идет о веке, нежелательном для человека, насильственном по отношению к его воле. Но главный аргумент в пользу того, что мы, согласно Эмпедоклу, живем в мире, идущем на убыль, к вырождению и гибели, заключается в принимаемой философом доктрине золотого века. По этой доктрине, благодатные мгновения человечества, когда царила Киприда, богиня согласия и единодушия, остались позади, и тронем

Эроса овладел Арес, зловещий дух войны и раздора. Заветы изначального любовно-сферического родства оказались потерянными, и человек теперь стоит перед выбором: или поддаться прогрессирующей (в силу необходимости) власти зла и разложения, или свободно, в акте самоотречения и любви, сохранить в себе божественное начало и таким образом спастись от роковой участи. Эмпедокл считает, что второе и возможно, и доступно для смертных; и он берет на себя роль религиозного реформатора и спасителя, пророка утраченного, но долженствующего быть возвращенным золотого века. Он пишет эсхатологическую поэму-проповедь «Очищения» — своеобразное руководство к спасению заблудшего и погрязшего в пороках язычника.

СУДЬБА ДУШИ
В МИРОВОМ ПРОЦЕССЕ

По своим устремлениям религия Эмпедокла может быть охарактеризована как религия спасения. Это название непривычное и по отношению к языческой религии классического периода может показаться неуместным, во всяком случае неудачным. Мы как-то заранее убеждены в том, что сотериологические, душеспасительные настроения свойственны поздней античности и в первую очередь связаны с раннехристианской пропагандой, т. е. с той эпохой в развитии античного мира, когда вся атмосфера общественной жизни дышала апокалипсическими предчувствиями и весь ход средиземноморской истории осуществлялся под знаком приближающегося конца мира, надвигающейся катастрофы. Мы инстинктивно сопротивляемся распространять на классику судорожных религиозно-нравственных метаний уходящего язычества, и нам непременно хочется, чтобы она в своей невозмутимой цельности оставалась пластичной и бестревожной. Ее образ (безусловно, светлый и спокойный) никак не вяжется с религиозно-интенсивными идеями покаяния, очищения и спасения. От чего, собственно, очищаться и от кого спасаться в век, названный классическим и, следовательно, являющийся свободным от душевраз-

дирующих крайностей кризисных веков.

Однако здесь мы имеем дело с неточным культурно-историческим обобщением. Классика — в известной степени благонамеренная идеализация, созданная просветительским классицизмом XVIII в. Бесспорно, радостное приятие жизни свойственно классике и даже образует господствующий, так сказать, официально-экзотерический слой ее культуры. Стоит только принять в расчет художественную продукцию V в., в которой классический идеал нашел наиболее решительное воплощение, чтобы согласиться с этим. И все же эстетика классического века никак не исчерпывает его культурно-мировоззренческого содержания. Классическая Греция наряду с оптимистическим жизнеотношением знает также и безысходно-пессимистическое отчаяние перед неразрешимыми вопросами жизни. Как эстетический оптимизм классики уходит своими корнями в психологию героического мифа, так и трагическое мировосприятие восходит к глубоким, прадониийским истокам мистических культов. В мифе о Мидасе отразилось это неприятие и отрицание мира. Когда лидийский царь поймал Силена, духа стихий и невозделанной природы, и попросил его назвать самое лучшее из всего, что только возможно для человека, тот ответил: «Лучшее для человека — вовсе не родиться». Понятие панического ужаса перед непостижимыми тайнами бытия также доисторического происхождения.

Это трагическое недоверие к миру не исчезает в классике, оно только смягчается и образует скрытое, неявное, как бы неофициальное течение духовной жизни Греции. Элементы его можно обнаружить в классической трагедии. Но преимущественная сфера, в которой безысходное умонастроение находит себя, — не искусство, и, уж конечно, не

пластически-изобразительное искусство, а религия и философия, т. е. сфера внутреннего чувства и умозрения. Античный идеализм, начиная с орфики-пифагорейских духовных оргий, основным предметом своих спекуляций избирает человеческую душу, ее предсуществование, воплощение и посмертную судьбу. В классическом греческом идеализме бессмертие души — вовсе не проблема, а умозрительный факт, ищущий рационально-логического обоснования. И когда Платон утверждает, что философия призвана к тому, чтобы научить людей умирать, то это нельзя расценивать ни как случайно оброненное слово, ни как умышленное средство развлечь или подурочить публику. Для Платона, как и для всего раннегреческого идеализма, это было стойкое убеждение, и возникло оно, с одной стороны, как специфически умозрительный способ разрешить коренные вопросы человеческого бытия, с другой стороны, как попытка с помощью философии осуществить реальные, социально-практические преобразования.

Миросозерцание Эмпедокла в целом лежит в русле этой религиозно-утопической идеологии спасения. Весь религиозно-догматический состав его учения восходит к орфики-пифагорейской доктрине. Однако наш философ не растворяется в ней. Его отталкивают от пифагорейцев и затворнический образ жизни, и мистически-числовой интеллектуализм, и орденский деспотически обезличивающий устав. Предпосылку его философии (как, впрочем, и пифагорейцев) образует реальное человеческое зло, но реакция на это зло у Эмпедокла иная, чем у пифагорейцев. Эти последние попросту отвернулись от мира и нашли успокоение в сакральной общине, своего рода языческом монастыре. Понятия отечества, родства и т. д. для них потеряли

всякий смысл: все, что по ту сторону мистического братства, им чуждо и враждебно; не они должны идти в мир, чтобы исправить его, а мир должен прийти к ним, чтобы научиться у них мудрости. По этой причине у пифагорейцев такая гармоническая картина мира, их космос сродни их интеллектуальному бесстрастию. Онтология пифагорейцев, их космология производны от их отношения к обществу.

У Эмпедокла совсем другая мировоззренческая установка. Для него не существует пифагорейского деления мира на сакральный и профанный. Определяющий мотив его религии и философии — реально существующая антиномия добра и зла, в которой запутался человек. И философ не ждет, когда люди придут к нему и попросят совета, он выходит к ним сам и преподносит им в качестве откровения личный опыт религиозно-нравственных переживаний. Противоречивость реальной человеческой жизни накладывает отпечаток на его философию природы. Его картина мира, в противоположность пифагорейской, напряжена и драматична, как будто вся живая диалектика истории переселилась в космос. Антиномия добра и зла у Эмпедокла пронизывает всю природу и делит ее на две сферы: сферу Земли и сферу Неба. Все околоземное пространство исполнено зла, Земля же — его средоточие. Отсюда изгнаны покой и счастье и «господствуют убийство, злоба и многие другие беды» (3, 208). Человек, рождаясь из плоти Земли, волей судеб вынужден жить в этом «безрадостном жилище» (3, 208) и нести на себе признаки земного происхождения: страсти, пороки, преступления. Земля не только обитель зла, но и источник его распространения. От нее зло поднимается вверх, оккупируя и заражая вселен-

ские окрестности. Зло, как считает Эмпедокл, «от земного пространства уже распространилось до Луны» (4, 559). Поэтому человек — несчастнейшее из существ: ему выпало жить в самом пекле, в центре вселенского зла. И философ, оказавшись в этом мире вражды и насилия, не может смотреть на него иначе, как «с плачем и рыданиями» (3, 208).

Нетрудно заметить антропологические истоки антиномичного истолкования космоса у Эмпедокла. Его онтология навеяна реальным драматизмом греческой истории в период распада родовой и утверждения государственной общности («о несчастный человеческий род, из каких раздоров и горечей ты родился», 3, 209). Правовая система общественной регуляции еще не окрепла, не сделалась повседневной нормой. Полисная гражданственность не в состоянии возместить утрату первобытной цельности родового быта. Индивид, не находя в полисной общности ни надежной законности, ни прочных гарантий безопасности, теряет к ней доверие, перестает видеть в ней опору своего существования. Сознание пробует нащупать ценностные ориентиры в космосе, не затронутым произвольным и корыстным интересом человека. Возникает надполисная, космополитическая идеология, носителями которой и выступили первые греческие философы. Но космополитизм не мог быть действенным и популярным мирозерцанием: не каждому даны мужество и умозрительная страсть оставаться наедине со вселенной, с ее безмолвными безднами и провалами. Философ-интеллектуал еще мог позволить себе дружески обращаться с космосом, при этом он и удовлетворял свое любопытство, и вдобавок возвышался над презираемой им житейской действи-

тельностью. Образ философа Фалеса, падающего в яму оттого, что слишком засмотрелся на звезды,— это иронический образ раннегреческого философского космополитизма вообще. Другое дело — обыкновенный смертный. Ему не до звезд, у него для этого нет ни желания, ни способности к умозрению; в космосе он не видит ничего, что приводит философа в восторг; ему нужно что-нибудь попроще, насущнее, а именно утешительное и понятное слово, способное успокоить его апокалипсические страхи и поддержать его обнадеживающие ожидания. В этот критический момент обыденному сознанию не по пути с теоретической мудростью, с натурфилософским космополитизмом. Отвлеченные размышления не находят аудитории, они оказываются частным, интеллектуальным делом философа-космополита (гражданина мира).

Поэтому параллельно с натурфилософской мудростью в ранней Греции широкое распространение получает пророческий эпос — популярная религиозно-нравственная проповедь, своеобразная языческая идеология спасения. Разного рода прорицатели, гадатели, исцелители и ведуны пользуются в такое время большим доверием. Среди них есть свои властители дум с громкой общеэллинской славой чародеев и спасителей. Если их нет в своем государстве, их приглашают из другого. (Так поступили, например, афиняне, призвав знаменитого критского чудотворца Эпименида очистить Афины от преступлений Килоновой смуты.) Тонкие и глубокие мысли не привлекают внимания масс; предпочтение отдается людям, осведомленным в божественных делах, знающим толк в мантике и жертвоприношениях, молитвах и заклинаниях; кумирами толпы являются разно-

го рода экзальтированные личности, пророчествующие аскеты и ясновидцы, пользующиеся репутацией «собеседников богов» и участников их тайн. Невменяемость, граничащая с юродством, в такие времена способна не только убеждать людей, но зачастую и решать дела. (Даже Солон, умный и реалистичный политик, вынужден был прикинуться сумасшедшим, чтобы склонить афинян к разумному решению.) Именно в образе такого пророчествующего мага и спасителя предстает перед нами сицилийский философ Эмпедокл, которого, по его словам, сопровождают «бессчетные толпы», ожидающие от него спасительного слова (см. 3, 205).

Прежде чем говорить о том, в чем конкретно заключалось это спасительное слово, следует несколько слов сказать о том историческом веровании греков, которым питалась вся раннегреческая религиозная метафизика и без которой последняя едва ли могла быть возможной. Именно это верование показывает, что религиозно-нравственная проповедь доклассического и классического веков имела не только умозрительное, но и глубоко историческое происхождение. Это религиозно-историческое верование есть учение о золотом веке — утопическом идеале старины, свойственном почти всем древним культурным народам. И Греция здесь не только не исключение, но в известном смысле показательный пример: ни у какого другого народа древнего мира ретроспективные настроения не приобрели такой силы общественного влияния и не сложились в подобие продуманной концептуальной системы. Можно сказать, что перед нами первая философия истории. Эмпедокл создал ее в религиозно-романтическом духе.

Главная мировоззренческая установка учения о золотом веке — преодолеть самое понятие истории как восходящего процесса человеческого развития: человеческая история, как и мироздание в целом, не эволюционирует, не переходит от темного и дикого к светлому и цивилизованному; наоборот, свои высшие, благоденствующие фазы человек и космос пережили в далеком прошлом, точнее, в самом начале своего существования, т. е. еще тогда, когда никакого развития, собственно, и не было и мир покоился в преизбытке своего идиллического счастья. В золотом веке ничто не испытывало потребность в развитии, ибо совершенство было от века отпущено в качестве необъяснимой благодати, которой следовало только пользоваться, но к которой незачем было стремиться. Развитие в учении о золотом веке — не положительная, а отрицательная величина, ибо с него начинаются все беды: развитие означает не эволюцию бытия, и в частности истории, а его ступенчатую деградацию, постепенное ценностное вырождение. Жизнь не имеет никакой исторической перспективы, никакого будущего; ее ждет оскудение и вымирание: «золотое» начало истории через ряд промежуточных звеньев (Гесиод их насчитывает пять, орфики — три) опускается, нисходит все ниже и ниже и наконец завершается современным, «железным» веком, смертоубийственным концом истории. Отсюда ретроспективно-идеологическое тяготение к доисторическому прошлому человечества. В ранней Греции симптомы и проявления этой романтической ностальгии по человеческому детству дают о себе знать почти во всех жанрах духовного творчества: теогонии, дидактическом и философском эпосе, басне, гномической поэзии, орфико-пифагорейской мистике.

Эта ретроспективная идеология в Элладе имела реально-исторические и психологические предпосылки (см. 28, 1, 217). Она возникла как реакция сознания на непредвиденные последствия становящегося государства, как первое романтическое переживание истории, в котором отразились неприятие и религиозно-утопический протест против издержек и ценностей послеродовой жизни. Полис с его социальными противоречиями, политическими распрями, незнакомыми родовой общественности, вызывал ощущение зыбкости и призрачности существования. По сравнению с затерявшимся в памяти доисторическим прошлым, от которого не осталось ни одного очевидца, государство в глазах современников представлялось сущим адом. Уже Солон уподобляет город кораблю, застигнутому бурей и терпящему крушение. А поэт Феогнид в своих социальных элегиях проклял новый общественный миропорядок как непоправимое бедствие Эллады. При таком шатком и плачевном настоящем о будущем нечего было и думать; оно казалось настолько безнадежным и сумеречным, что на нем просто невысказано было строить какие-либо расчеты. История как бы лишалась одного из измерений времени — будущего. Сознанию не оставалось ничего другого, как уповать на прошедшее, на старинный родовой уклад. Перед настоящим и будущим у него было то преимущество, что он никому ничем не грозил и не причинял зла; в этом смысле на него можно было положиться. Но если прошлое так безобидно и безвредно, то почему бы ему не быть способным на еще большее, например не быть добрым, милосердным, истинным, т. е. почему бы ему не быть идеалом. И оно становится им; идеалы совершенной жизни опрокидываются в прошлое. Сознанию,

разочарованному в современности, родовое общественное единство рисуется как безраздельное господство любви. Представление о нем складывается в легенду о золотом веке, религиозно-философскую сказку о счастливой доле первых людей. Хотя вера в эту идиллию в какой-то степени компенсирует действительные потери, смягчает действительные неудачи, однако она ничего не дает в смысле реального осуществления идеала: уверовавшие в него не были настолько экзальтированными людьми, чтобы не понять элементарной истины: золотой век — мгновение прошлого и в реальном течении времени никогда не повторится. И все же оставался один способ обретения золотого века, который был принят на вооружение: если золотой век безвозвратно умер, то и достичь его можно одним способом — смертью, ценой преодоления жизни. Не случайно поэтому, что легенда о золотом веке (по крайней мере в Греции) неразрывно связана с постулатами бессмертия и переселения душ.

О золотом веке из поэмы «Очищения» до нас дошло достаточно фрагментов, чтобы иметь о нем более или менее целостное представление. В этом языческом Эдеме люди пребывают в атмосфере всевластного благоухания и счастья. Здесь нет никаких проблем — все они решены, а точнее, еще не назрели. Люди ни в чем не нуждаются, живут в условиях изобилия и богом дарованной роскоши. Их ничто не беспокоит, и в этом смысле они беззаботны. Человек еще не превратился в добывающее и производящее существо, и потому природа для него — не предмет хозяйственной обработки и обогащения, а родственная, единосущая с ним стихия. Между ним и ею царит блаженное равновесие, интимное взаимно-бескорыстное доверие. Че-

ловеку не надо никаких усилий и никакого насилия, чтобы удовлетворить свои потребности. Жизнь для него — неоскудевающий сад, не знающий ни неблагоприятных сезонов, ни стихийных бедствий; в этом раю «вечнозеленые деревья всегда покрыты плодами» (3, 194). Природа как бы для того только и плодоносит, чтобы человек ни в чем не испытывал нужду. В таком же ненарушаемом единстве находится человек и с животным миром, в том числе и с хищными зверями. Вернее, в этом божественном заповеднике хищников как таковых нет, все звери, питаясь плодами растительного мира, составляют единую семью и общаются с человеком на молчаливом языке кротости и доброжелательства: «...все живые создания, звери и птицы — все было благорасположено к людям, и торжествовала всеобщая симпатия» (3, 211).

В золотом веке владычествует религия, но не как учение, догма, а как целомудренный, безгрешный образ жизни. Поэтому здесь благочестие и нравственность не различаются, богопочитание образует начало и цель всякого проявления жизни. Однако религия золотого века весьма своеобразна и не имеет ничего общего с традиционным греческим культом, с его пантеоном и институтом жречества. У обитателей золотого века еще не было «ни Ареса, ни Кидема, ни Зевса царя, ни Кроноса, ни Посейдона» (3, 210). Языческий политеизм еще не известен, и культивируется единобожие, но верховное божество — не Зевс и вообще не мужское лицо. Здесь господствует женский монотеизм: самодержавной царицей золотого века является Киприда — богиня всеобщей любви и согласия. Исповедуя религию Афродиты, люди приносят ей жертвы, но жертвы эти бескров-

ные: никогда ее «алтарь не обогрела невинная кровь быков» (3, 211). Богиню умилоствивляют благоуханным фимиамом, чтят «искусно приготовленными благовониями, чистым мирром и душистым ладаном» (там же).

С иллюзией золотого века и его религии тесно связаны собственные религия и антропология Эмпедокла. В своем культе Эмпедокл ищет примирения популярного народного благочестия (политеизма) и философского умозрительного богочитания, склонного к единобожию. Народная вера сама по себе не вызывает у Эмпедокла негодования, и он совсем не отрицает ее. Скорее, его не удовлетворяют формы, в которых она существует, которые сдерживают и подавляют развитие религиозных и нравственных чувств. Для философа важно не просто верить в богов, отправлять культовые обязательства, но и обретаь себя в этом богочитании; поэтому, по словам Эмпедокла, «блажен тот, кто овладел богатством божественного видения, и несчастен тот, кто имеет грубое представление о богах» (3, 212). И первое, против чего он борется, с чем не может смириться, — это антропоморфизм, т. е. понимание богов по аналогии с чувственно-эмпирическим образом человека, подчеркивание в них прежде всего физических достоинств: красоты, силы, ловкости и так далее.

В условиях новой, исторически полисной реальности антропоморфизм был уже религиозным анахронизмом: он или выродился в официальное обрядовое идолопоклонство, или нашел творческое прибежище вне религии — в искусстве и ремесле; в любом случае он уже не мог удовлетворить возросших религиозно-нравственных и интеллектуальных запросов времени.

В противоположность этому внешнему, обрядовому благочестию раннегреческая философия, в том числе и Эмпедокл, пытается ввести в мировоззренческий обиход более возвышенные представления о божестве. Последнее не отрицается, оно только теряет чувственную непосредственность образа и превращается в умопостигаемое или нравственно переживаемое существо. Ничто не роднит такое нравственно-умозрительное божество с олимпийскими красавцами; оно сверхчувственно, не имеет вещественных аналогий и потому, говорит Эмпедокл, «недоступно ни для наших глаз, ни для наших рук» (3, 212). Это философски понимаемое божество — уже не человек, хотя бы и предельно совершенный (каким бог воспринимался в антропоморфизме), ибо оно лишено того, без чего немислим ни один человек, а именно тела, физических органов: в природе божества «нет ни человеческой головы, венчающей туловище, ни выходящих из спины двух рук, ни ступней, ни энергичных колен...» (там же). Подобием бога в философском богословии является не чувственный образ, а внутренний мир человека, его дух. Подобно тому как человеческий ум невидим, не имеет физического обличья, так и бог лишен наглядной, чувственно воспринимаемой формы. Бог, согласно Эмпедоклу, реальность умопостигаемая и в своем существе есть «священный и неизреченный дух, проникающий мыслью все мироздание» (там же).

Однако было бы неверно думать, что Эмпедокл хочет вытеснить традиционные верования философским умозрением, религию заменить богословием; для этого ему пришлось бы всех граждан сделать философами. Его намерения более скромные и примирительные: он хочет подвести

под существующий культовый быт философско-рефлексивное основание, соответствующее новым религиозно-нравственным и мыслительным возможностям эпохи. Без этого традиционная религиозность в качестве государственного института могла бы еще долго существовать, но она не была бы в состоянии ответить на назревшие вопросы бытия человека: его жизни, смерти, назначения и цели. Так что религия должна остаться религией, но границы ее полномочий должны быть определены мыслящим сознанием, разумом. Иными словами, Эмпедокл, как, впрочем, и вся греческая философия, стремился к тому, что впоследствии Кантом было названо религией в пределах только разума. Религия с этой точки зрения должна быть не отброшена, а реформирована в духе современной философии и наболевших религиозно-нравственных задач. Эмпедокл (вслед за Пифагором) и выступил в Великой Греции как религиозный реформатор, обновитель существующего язычества.

Для того чтобы успешно осуществить эти замыслы, недостаточно было одной критики антропоморфизма; прежде всего необходимо было соединить религиозный опыт язычества с обострившимся интересом к внутренней стороне человеческой жизни, мифологию дополнить антропологией. Традиционная мифология потому и теряла престиж, что она много говорила о богах и почти ничего о человеке; она проходила мимо интимно-личностных запросов религиозного чувства и в своем эстетическом, олимпийско-героическом величии противоречила тревожной, нравственно неблагополучной злобе дня. Олимпийский быт, шутки, смех, деяния и похождения богов казались неуместным зубоскальством и буффонадой на фоне реальных человеческих страданий. Воззрение, в

котором богам отводится почетное место на солнечном Олимпе, где они предаются всевозможным излишествам, а людям, обойденным бессмертием, обещается в конечном итоге безжизненное царство теней, сырые подземелья Аида, — такое воззрение не могло рассчитывать на длительную популярность. Оно не отвечало новым религиозным настроениям, шло вразрез с повышенным интересом к индивидуальной человеческой судьбе. С развитием религиозного сознания оно должно было уступить место религии с иной ценностной устремленностью, а именно такому учению, которое подошло бы к человеку не огульно, а выборочно и поставило бы конечные судьбы человека в зависимость от его личных, в особенности нравственных, заслуг. И такое учение появилось. Ранняя античность в лице орфико-пифагорейской идеологии нашла альтернативу героическому мифу в религиозно-антропологической концепции метемпсихоза — учении о перевоплощении душ, их возрождении в последующих (циклических) существованиях. Эмпедокл и выступил пророком и пропагандистом метемпсихоза.

Для рядового грека учение о переселении душ не могло показаться чуждым или недоступным, ибо оно предполагается традиционными верованиями греков. Это учение основывается на догмате о бессмертии души, который отнюдь не является изобретением орфико-пифагорейской религии: вера в непрекращающееся существование души после смерти была свойственна грекам с древнейших времен. Уже для старейших слоев гомеровских поэм бессмертные души — само собой разумеющийся факт. В раннегреческой религиозной философии это убеждение лишь претерпевает изменения в соответствии с индивидуалистическими и

мистическими веяниями эпохи. На том, как это произошло, следует остановиться подробнее. Это тем более интересно, что как концепция метемпсихоза, так и мотивы, по которым к ней обращались, не являются принадлежностью исключительно греческого сознания. Метемпсихоз характерен для многих древних национальных религий, без него невозможен буддизм, его элементы можно отыскать даже в поздних редакциях христианства (например, в католицизме Паскаля, в протестантизме Шеллинга).

Понимание души в Древней Греции никогда не было однородным, и различие это, очевидно, имеет весьма древнее происхождение (см. 51, 1, 168 сл.). В нашем случае уместно отметить две противоположные психологии, взаимодействие между которыми повлияло на культурное своеобразие греков, и в частности на их философию. Одну из этих психологий обычно называют героической, или гомеровской, поскольку ее носителями являются герои гомеровских поэм. Она понимает душу предельно просто, и в ней трудно обнаружить какие-нибудь намеки на внутреннюю самоценность человеческой души и вообще на проблемность человеческого существования. Гомеровский герой не делает из души ни тайны, ни предмета особых забот; он ведет себя так, как если бы совсем не имел души. Последняя для героя — несомненная худшая часть его естества, и потому она не имеет в его глазах никакого ценностного значения. По крайней мере гомеровские герои лишь в той мере герои, в какой они обладают телом и телесной добродетелью. Душа, душевные качества не входят в категорию заслуг и прегрешений героя. С точки зрения гомеровской психологии, человек ценен постольку, поскольку он мо-

жет одолеть, опрокинуть своего противника, т. е. в зависимости от того, силен ли он, статен, хитер, вероломен, храбр. (Одиссей не был бы героем, если бы оставался просто умным, а не хитроумным.) Личность героя кончается там, где кончается его тело или, вернее, возможность использовать телесные способности. Понятия «тело» и «жизнь» для него тождественны, так что вместе с гибелью тела умирает и сам человек, все его достоинство и вся его честь. Оставшееся после смерти человека его сознательное «Я», т. е. его душа, не исчезает, продолжает существовать, но участь этого «Я» незавидна. Душа отлетает в Аид, который в героическом представлении есть чисто отрицательная категория. В качестве бескровной тени душа ведет там бездеятельно-жалкое существование, тоскует по белому свету, и для нее нет более заветной мечты, кроме как напиться живой крови и тем самым вернуть утраченную плоть. В итоге боги и люди имеют различные перспективы. Между ними бездна, которую человеку не дано перекрыть.

В исторической Греции взгляд на душу меняется. Героическая психология, психология воинской доблести отодвигается на задний план или просто вымирает вместе с героями (см. 51, 1, 146 сл.). Ее вытесняет душеспасительная психология мистерий, в которой человек рассматривается прежде всего как духовное существо и душа приобретает самодовлеющую ценность. Мистерияльно-психологические представления о душе имеют хтоническое, землеклонническое происхождение и издревле коренятся в коллективных аграрно-органистических культах. Для мистерияльной психологии душа — не пустое место, а загадка, долженствующая быть разгаданной. Разгадывание ее и

есть мистерия, своего рода мифология человеческой души, противоположная олимпийской мифологии богов и героев. По оргиастическим представлениям, душа, воплощаясь в тело, обретает цепи, попадает как бы в застенки. Естественно, что, будучи на положении заключенного, душа томится по утраченной свободе и, подобно любому узнику, мечтает об освобождении, о побеге из тела-тюрьмы. Такое понимание соотношения тела и души (тюрьма и невольник в ней) создает страстотерпную, динамическую ситуацию, которая и разворачивается в мистику страждущей в заточении и рвущейся к освобождению души. В такой психологии переоценивается факт человеческой смерти. Последняя (в противоположность героическому жизнепониманию) наполняется обнадеживающим содержанием: человеческой душе дается положительная посмертная перспектива. Поэтому с точки зрения оргиастического мирозерцания смерть ничем не угрожает человечеству; наоборот, она даже необходима для его окончательного счастья. Миф об освобождающей миссии смерти в оргиастической религии инсценируется в драматическом повествовании, в котором роль главного героя принадлежит не вооруженному воину (как в героическом мифе), а безоружной, обнаженной душе, обретающей в результате расставания с телом вечную жизнь.

В Греции мистериально-драматические воззрения на душу нашли свое мифологическое обобщение прежде всего в двух культах: культе Деметры, богини злаковых растений, и культе Диониса, бога вина и виноделия. В героический век эти земледельческие культы оттесняются мирозерцанием городских цивилизаций; хтоническая, почвенно-растительная мифология уступает место героиче-

ской, солярно-олимпийской. Сами сельскохозяйственные божества (Деметра и Дионис) покидают землю и пристраиваются к олимпийскому пантеону. Но с кризисом героической идеологии, с началом исторического времени они снова спускаются на землю, поклонение им снова возрождается, хотя их первоначальный оргийно-экстатический элемент укрощается и претворяется в безобидное религиозно-нравственное учение о спасении человеческой души. Почитание Деметры находит свое выражение в Элевсинских мистериях, официальных (хотя и тайных) общегреческих религиозных празднествах и представлениях.

Труднее было обуздать оргиастический культ Диониса (см. 21, 18—42). Он обрушился на Элладу неожиданно, как бы со стороны (откуда и предположение о его чужеземном происхождении), и его в общем можно рассматривать как бунт земледельческого духа против городской цивилизации. Победное шествие Дионисовой религии описал Еврипид в «Вакханках»: Дионис в сопровождении сатиров и менад, вооруженных одним только увитым плющом тирсом, берет города легче, чем облеченные в доспехи гомеровские герои. Не столько Дионис берет города, сколько сами они склоняются перед ним под влиянием его раскрепощающих вакхических чар. Горожане массами убегают в леса и горы и предаются безумному оргиастическому буйству. Новый бог ничем не напоминает олимпийских небожителей. Наоборот, он во всем им противоположен. В нем нет ни олимпийского блеска, ни холодного равнодушия к страждущему человечеству. Подобно человеку, он шествует по земле; это не столько бог, сколько богочеловек, или, как его называет Кадм у Еврипида, «явленный бог». Он потому и пришел к людям, чтобы

освободить их от стесняющих уз обыденного существования, научить их в оргиастическом восторге выходить из себя и становиться богом. Любого униженного, несчастного он приглашает присоединиться к своей ликующей свите и испытать на себе радость освобождения, перевоплощения в бога.

Однако, несмотря на популярность, религия Диониса встретила в Греции упорное сопротивление правящих верхов. И к этому были веские основания. Вакхические экстазы в дионисийских обществах достигались не только религиозной медитацией и молитвой. Увитая плющом виноградная лоза — это, конечно, символ, но мы вправе предполагать за ним живую и конкретную правду. Спутники Диониса (сатиры и вакханки), по-видимому, были опьянены не тем, что исповедовали культ бога вина, а тем, что натурально пили вино. Оргии как религиозные таинства под действием опьяняющих напитков очень скоро должны были превращаться в оргии в позднейшем понимании этого слова. Господствующая этика увидела в них угрозу общественно-семейному быту. В «Вакханках» Еврипида царь Панфей преследует дионисийские вакханалии под тем резонным предлогом, что они «пятнают браки». Кроме того, было еще одно обстоятельство, которое также настораживало ревнителей традиционных устоев. Сам Дионис, согласно мифу, умер мученической смертью — был растерзан титанами и съеден. Он как бы принес себя в жертву и этим самым положил начало человеческому роду: ведь люди, как утверждает легенда, произошли (созданы) из праха титанов, вкушивших Дионисовой плоти. Возможно (см. 21, 104—107), ритуал кровавых жертвоприношений практиковался в первоначальных дионисийских

сектах как условие нисхождения Дионисовой благодати (страсти); по крайней мере, орфическое предание передает, что Орфей и Лин, пророки религии страдающего бога, были ритуально съедены своими исступленными последовательницами (менадами).

Как бы то ни было, дионисизм содержал деструктивное начало, подлежащее укрощению и гармонизации. Чтобы сохранить за собой право на жизнь, он должен был принять общественно приемлемые формы. И он принял их. В самом начале исторической Эллады мы видим попытки примирить олимпийский культ меры и света с темным дионисийским культом экстаза и разрушения. С одной стороны, олимпийская религия стремится войти в более интимные контакты с человеком, с внутренним миром его идей и переживаний. С этой целью она мировоззренчески реабилитирует Аид, пересматривает взгляд на посмертную жизнь. В последних по времени пластах гомеровских поэм смерть уже не трактуется как безысходный и для всех одинаковый конец. Посмертное бытие, ранее тождественное с безрадостным пребыванием в Аиде, распадается на две ценностно противоположные зоны: в соответствии со своими заслугами на земле человек может избежать мрачных глубин Тартара и попасть на Елисейские поля — местопребывание языческих праведников, своего рода Олимп для отличившихся смертных.

Это религиозно-антропологическое одухотворение олимпийской мифологии находит свое предметно-культовое выражение в религии Аполлона Дельфийского. В героический век культ Аполлона не имел сколько-нибудь заметного мировоззренческого значения. Теперь (с VII в.) его влияние

распространяется на всю Элладу и даже за ее пределы. (Варварские правители, например лидийский царь Крез, делают ему подношения.) Его популярность во многом объясняется тем, что он не сопротивлялся религии Диониса и вобрал в себя ее народно-демократический дух. Он соединил традиционный олимпийско-эстетический идеал устойчивой формы с религиозно-экстатическим идеалом прорицания и внутреннего душевного исцеления (см. 49, 197); поэтому Аполлон в Дельфах одновременно и просвещает (сверху, от солнца), и, дионисийски пророчествуя, исцеляет (снизу, от земли).

С другой стороны, претерпевает мировоззренческую эволюцию и первобытный, стихийный дионисизм. Он утрачивает дикий, натуралистический темперамент и смиряется; плотский, чувственно-эротический элемент подчиняется различным формам социализации; телесные ощущения теряют самодовлеющую ценность. Из общей инстинктивной природы дионисизма выделяется душа как предмет особой религиозно-этической заботы. Оргии плоти остывают и трансформируются в умеренные, гармонизированные оргии душеспасительных переживаний и размышлений. Дионисова страсть отступает перед Дионисовым учением. И на этом пути религия Диониса встречается с религиозно-просветительской деятельностью дельфийского жречества, с религией Аполлона. Отныне забота о спасении души, т. е. служение Дионису, означает в то же время и служение гармонии и красоте; и наоборот, служение красоте и гармонии, т. е. Аполлону, означает заботу о спасении души. Именно такую синтезированную религию представляет собой орфико-пифагорейское движение, из которого вышел и акрагантский философ.

Умозрительное, философское выражение этот синтетически-религиозный идеал нашел в учении о переселении душ. У Эмпедокла, как и в пифагорействе вообще, теория метемпсихоза вырастает из основных предпосылок эллинского мирозерцания, и это обстоятельство обусловило, по-видимому, ее пропагандистские успехи. Концепция перевоплощения душ не была настолько враждебной натурфилософскому мышлению, как может показаться на первый взгляд. В известном смысле они не противоречили друг другу: и религиозная метафизика и натурфилософия опирались на фундаментальное убеждение античного сознания в незыблемости, в субстанциальной прочности и неуничтожимости бытия. Особенностью греческого и тем более раннегреческого мировоззрения является то, что оно принципиально не отрывает объективную реальность (онтологию) от субъективной реальности (гносеологии): бытие включает в себя душу, ум, переживания как свои первоприродные феномены; физическое и психическое, вещественные стихии и духи стихий не противостоят друг другу, но образуют органическое, континуальнотожественное целое. Только имея это в виду, мы в состоянии понять, каким образом у Анаксимена, Парменида и Эмпедокла физические стихии есть в то же время и боги; почему натурфилософ Фалес утверждает, что «все полно богов», а «физиолог» Гераклит говорит о посмертном существовании душ. Учение о вечности и круговращении душ есть лишь религиозно-этическое истолкование этих основных онтологических аксиом греческого мышления: если бытие нерушимо, то нерушимы и души как субстанциальные составляющие бытия.

На примере Эмпедокла это особенно показательно, ибо он в одно и то же время и учит рели-

гии, и размышляет о природе; у него учение о душе и учение о космосе — лишь два аспекта единой психокосмической онтологии, круговорот душ неразрывно связан с круговоротом вещества.

Конкретно у Эмпедокла учение о метемпсихозе принимает практическую форму проповеди, религиозно-воспитательной пропаганды, и за ней не всегда возможно усмотреть спекулятивные, систематические очертания мысли. Не совсем, например, ясно, как Эмпедокл представлял себе ступени психогонического процесса; непонятен также онтологический статус души в экстремальных точках космогенеза — в точках абсолютного господства Любви и Ненависти. Натуралистический план бытия более или менее прослеживается, что же касается онтологии душ до и после воплощения, то этот момент у Эмпедокла темен и труднее всего поддается реконструкции. Можно не сомневаться только в том, что психогенез и генезис вещества — аналогичные, синхронно-родственные, более того, тождественные процессы, различающиеся лишь по характеру своего проявления.

В состоянии божественного Сфайроса души, как и элементы, не знают эгоистического самоопределения; все они охвачены единством любовного притяжения, и в этом единстве снимаются антиномии и зависимости видимого мира: иерархия, зависть, самолюбие, преобладание и т. д. Перед лицом бога, именуемого Эросом, все равны. Всеобщее эротическое слияние сущего преодолевает все вещественные границы, которые, собственно, и образуют условия для соперничества и вражды. Но это не значит, что в Сфайросе угасает всякая жизнь. Для элементов и вещей так оно и есть: все они теряют индивидуальные различия в однородном эфирном континууме, лишенном физиче-

ских признаков. Но сам принцип индивидуализации не исчезает при полном господстве Любви. Психические единицы бытия (души) сами по себе докосмичны и, следовательно, дочеловечны. Более того, их предсуществование, т. е. дотелесное существование, рассматривается в некотором роде как высший дар и предел мечтаний. Сам Эмпедокл свою жизнь до рождения называет «преисполненной чести и неизбывного блаженства» (3, 208). Люди, вернее, их души до воплощения не знают ни чувственных страстей, ни склонностей к самоутверждению, ибо все они в равной степени совершенны и им, собственно, нечего делить. Ни в чем не испытывая нужды, все они тождественны в своем богоподобии. Различие наступает тогда, когда они воплощаются, из бестелесного (сверхчувственного) всепоглощающего единства попадают в сферу телесной множественности. Внедряясь в тело, они теряют свое божественное достоинство и становятся людьми. Согласно такому представлению, бездна между смертным и бессмертным, человеком и богом оказывается условной и, следовательно, переходимой: бог и человек не противостоят друг другу как несовместимые реальности; их связывает линейная генетическая зависимость, так что одно и то же существо (душа) в одно время есть бог (до воплощения), в другое время — человек (после воплощения). По Эмпедоклу, так и выходит: боги есть бессмертные, невоплотившиеся люди, а люди — смертные, воплотившиеся боги.

При такой ситуации любопытно знать, по какой причине боги, становясь людьми, лишаются прежнего блаженства. На этот вопрос Эмпедокл отвечает в духе традиционно-языческого преклонения перед необходимостью, с которой, по словам Эсхила, «даже боги не могут справиться». Если

между телесным и бестелесным, стихиями и живыми существами нет субстанциального различия, если они онтологически (не ценностно) равнозначные единицы бытия, то удел души принципиально такой же, как и удел стихий. И те и другие повинуются непреклонному круговращательному ритму вселенной, то сливаясь в миролюбивое единство, то разрываясь на воинственное множество. Орудиями необходимости выступают Любовь и Вражда. Воплощение богов, следовательно, по Эмпедоклу, не чудо и не какой-то умышленно-произвольный акт, а такое же закономерное событие, как и любое явление природы. Человек рождается (воплощается) в результате рокового действия Вражды, и ему не миновать этого, даже если бы он вздумал сопротивляться. Здесь Вражда выполняет такую же функцию расчленения бога (Сфайроса), как и в случае порождения физических элементов. Именно в таком смысле, очевидно, следует истолковывать заявление Эмпедокла о том, что сам он появился на свет, «повинуясь злобствующей Вражде» (3, 207).

Однако объяснение воплощения из одной только необходимости мирового процесса не могло удовлетворить греческое религиозно-нравственное сознание. Такому объяснению противоречил и опыт целеполагающей деятельности человека, и внутренняя самодостоверность его свободной воли. Философская мысль не могла не учитывать этого обстоятельства и всячески сопротивлялась тому, чтобы сводить мировой процесс к единственной и определяющей силе необходимости. Уже у Гомера року противостоит (хотя и не упраздняет его) свободное решение богов. Гераклит и Ксенофан над слепой судьбой возвышают вселенскую мудрость, или ум, который все видит и все слышит.

У Платона свободное начало вселенной уже персонифицируется в творческой воле демиурга. Не-подвластная року реальность может олицетворяться в мифологических образах совершенного существования. У Гомера это Елисейские поля, у Пиндара — Острова блаженных, у Эмпедокла — золотой век. В этих утопических царствах бездействует смертоносная необходимость времени. Как говорит Эмпедокл, мир Любви «пренебрегает злокозненным роком» (там же). Существа, обитающие в этих утопиях, не знают ни старости, ни болезни, ни смерти. Мир, в котором они живут, им никто не навязал; они пребывают в нем по праву свободного избрания. Оказывается, вселенский миропорядок существует одновременно как по свободному «постановлению богов», так и по слепому «слову Необходимости» (там же): свободные и разумные боги образуют один план бытия, слепой и неразумный рок — другой. Между ними некогда, точнее, «предвечно» было заключено соглашение, «скрепленное великими клятвами» (там же): обе стороны обязались не нарушать обусловленный договором порядок вещей. В случае нарушения обязательств какой-нибудь стороной последняя должна претерпеть соответствующее возмездие.

Здесь приоткрывается другой (помимо необходимости) мотив рождения человека, лежащий в основании Эмпедокловой религии спасения: если боги (не следует забывать, что речь идет не об олимпийских богах) свободно предпочли блаженное царство добра и любви, то они правомочны и отклонить его, злоупотребить своей свободой; и тогда они должны за это расплачиваться. Нечестивец, перешедший границы свободы, нарушивший некогда данные клятвы, изгоняется из семейства блаженных. Боги вытесняют клятвопреступника из царства

свободы в царство вещественной необходимости, это чистилище, где он мучениями должен выстрадать свое оправдание. Эмпедокл, подобно Пифагору, рассказывает о своем воплощении как о бесспорном биографическом факте: «...теперь я изгнан богами и блуждаю... вдали от блаженных по тягостным перипетиям жизни» (там же). Следовательно, по Эмпедоклу, люди рождаются не только в силу необходимости, но также и по своей воле; их появление на свет — результат грехопадения, обусловленного их личным выбором. Они воплощаются необходимо, но через свободное решение, т. е. по собственной воле. И никакой естественный ход событий не возвратит им утраченного счастья. Подобно тому как они пали в мир необходимости добровольно, точно так же лишь благодаря своей воле, личному решению они могут спастись, преодолеть роковую власть вещества. Эта возможность и составляет предпосылку Эмпедокловой сотериологии.

В этом мире, согласно Эмпедоклу, люди — временные жители, наподобие чужестранцев, гостей или изгнанников. Утратив изначальную родину, страну Любви и Правды, они вынуждены скитаться по дорогам земного бытия, называемого Эмпедоклом «юдолюю скорбей» (3, 208). Среди стихий физической природы человеческая душа не находит ни приветствия, ни сочувствия; для нее все непривычно и чуждо, она живет в окружении глухого и враждебного непонимания. Выброшенные из божественных чертогов, «мы оказались в непроходимой пещере» (там же), в подлунном мире зла и вражды. Здесь человеку нет надежного пристанища, везде его встречают только силы отталкивания и мщения. Чувственные вещи набрасываются на него, как стая Эвменид, карающих за грех

клятвопреступления. «Неистовство воздуха толкает его в море, а море в свою очередь выбрасывает его на земную поверхность, земля же возносит к лучам пылающего солнца, а оно бросает в поток воздуха; стихии передают его одна другой, но все они презирают его» (3, 207).

О себе Эмпедокл говорит, что, воплотившись, он «рыдал и мучился, увидя непривычную обитель» (3, 208). Рождение человека оплакивается им как смерть, ибо душа, вселяясь в тело, попадает как бы в могилу, в «непроницаемую пещеру». Судьба, наказав души за нарушение предвечных клятв, «видоизменила их, из живых сделав мертвыми» (3, 209), из бессмертных — смертными. Среди смертных потому и нет солидарности, что они разъединены перегородкой плоти. Чтобы вернуть некогда утраченные блаженство и любовь, гармонию и свободу, у человека нет иного способа, кроме как аскетически, самоотверженно восстать против физического вещества и собственной плоти. И здесь отрицательное отношение Эмпедокла к миру переходит в положительное религиозно-нравственное учение о спасении.

Собственно, спастись, по Эмпедоклу, значит не что иное, как преодолеть в себе необходимость выпасть из причинно-следственной связи событий, из становления и времени. Необходимость господствует над человеком, но не потому, что она сильна, а потому, что он слаб. Человек пресытился благами золотого века; он не оценил данной ему изначально свободы и обратил ее в самочинный произвол. Необходимость этим только воспользовалась. Она лишь выполняет условия договора, заключенного между нею и богами, а именно: если кто из богов или демонов посягнет на чужую жизнь или совершит клятвопреступление, «ему суждено 30 тысяч лет

блуждать вдали от блаженных, принимая в потоке времени всевозможные образы смертных существ» (3, 207). Рок лишь наказывает за преступление, совершенное душой до ее вочеловечения. Человеку дается 30 тысяч лет для того, чтобы он, периодически воплощаясь в круговороте вещества, намучился и выстрадал себе прощение. Но этот долгий срок можно сократить и искупить вину грехопадения добровольным самопожертвованием. Проще говоря, человеку, чтобы освободиться от плоти, следует умереть. Однако не всякая смерть несет освобождение от колеса рождений. Известно, что пифагорейцы запрещали самоубийство, ибо, убив себя, человек не расстается с телом, а лишь меняет его, воплощается в другое. Тело не виновато, что мы находимся в нем, а виновата душа, совершившая грех. Поэтому, чтобы освободиться от тела, следует переместить внимание на душу; не отбрасывать плоть, а преодолевать ее в себе, т. е. следует душевно очищаться от греха, приведшего ко злу. Отсюда основной дидактический императив поэмы Эмпедокла: «следует очищаться» (3, 215).

«Очищения», очевидно, содержали обстоятельно изложенную метафизику души, о которой мы можем только догадываться. Даже из фрагментов, которыми мы располагаем, видно, что назначение поэмы сводилось к тому, чтобы помочь человеку осознать свою природу, свое место и назначение в космосе, и в этом она не противоречила духу всего умственного движения ранней Эллады. Уже на фронтоне Дельфийского храма было начертано изречение, обращенное к человеку: «Познай самого себя». Греческая мысль, начиная с семи мудрецов до Сократа, настойчиво стремилась сделать это требование духовным руководством в практической жизнедеятельности людей. К этому же по существу

сводится и главный мотив Эмпедокловых «Очищений», только он выдержан не в духе светского, нравственно-политического просветительства, а в традициях орфико-пифагорейской мистики. Если, например, у Сократа «познай самого себя» выражает требование осознать себя в качестве нравственно-духовного существа, то Эмпедокл хочет, чтобы человек осознал себя в качестве падшего на землю божества. Самого Эмпедокла это осознание привело к религиозно-нравственной экзальтации, повлиявшей на его практическую жизнь (см. 40, 32). Философ, очевидно, полагал, что и другие смертные, следуя его примеру, также займутся нравственным совершенствованием.

Но умозрительные спекуляции о душе не могли рассчитывать на широкое признание. Желаящих спастись было больше, чем способных к размышлению. Поэтому Эмпедокл наряду с чисто теоретическими положениями предлагает ряд общедоступных практических наставлений к безгрешной жизни, совпадающих по духу с пифагорейским образом жизни. Их смысл сводится к тому, чтобы аскетически нормировать человеческую жизнь, подчинить ее религиозно-нравственной программе. Главное ее предписание: «избегать зла» (3, 215), ибо, наставляет философ, «погрязши во зле, вы никогда не освободитесь от мучений» (там же). Но зло — не внешнее препятствие, которое можно обойти. Оно коренится в нашей чувственно-плотской природе, следовательно, обуздать его можно только ограничением плоти и плотских склонностей, т. е. духовным подвижничеством, испытанием плоти, лишениями. И здесь невозможно было обойти вопрос о питании. Ведь тело живет лишь постольку, поскольку оно принимает пищу, и потому, питая плоть, мы тем самым восстанавливаем ее запросы

и вожделения. Не лучше ли не принимать пищу? Но отказаться от нее и умереть с голоду — значит покончить самоубийством, что, согласно пифагорейским представлениям, является бесполезной уловкой. Следовательно, нужно ограничить питание, и в особенности то, которое само есть плоть, т. е. мясо. Но отказ от употребления мяса в пищу в пифагорействе диктовался не только биофизиологическими соображениями. Этот отказ основывался и на обыденных обобщениях нравственного сознания: если люди воюют, проливают кровь, убивают друг друга, то не связано ли это с тем, что они, подобно хищным зверям, питаются мясом; не потому ли между людьми враждебные, «плотоядные» отношения, что сами люди плотоядны; не переносит ли человек привычку поедать животных на своего ближнего? Но и это еще не все. Воздержание от мясной пищи в пифагореизме имело кроме всего прочего глубоко метафизические мотивы, связанные с теорией переселения душ». По убеждению пифагорейцев, «тела животных есть жилища наказанных душ» (3, 206). Поэтому, поедая животное, человек не знает, что питается существом, которое в других воплощениях, возможно, было его ближайшим родственником: сыном, отцом, матерью. Мысль об этом приводит Эмпедокла в ужас и негодование: «Отец, взяв своего милого сына, представшего перед ним в ином образе, с молитвой на устах убивает его, великий безумец! Жертва страдает, он же, глухой к ее крику, режет ее и готовит в доме своем греховную пищу. Точно так же сын лишает жизни отца, дети убивают мать и поедают собственную плоть» (3, 213). Эмпедокл когда-то, возможно, в детстве или просто до своего знакомства с пифагорейцами, употреблял мясо, и воспоминания об этом

терзают его религиозную совесть: «Горе мне! Почему время не убило меня раньше, чем уста мои прикоснулись к нечестивому блюду» (3, 214).

Что касается конкретно вегетарианской теории Эмпедокла, то ее невозможно восстановить в сколько-нибудь определенном виде. Скучные свидетельства по этому поводу порождают много вопросов и недоумений. Очевидно, она не имела какого-то специального обоснования и вряд ли покоилась на медицинско-гигиенических соображениях. Должно быть, ее цель была исключительно религиозно-нормативной, т. е. рассчитанной на то, чтобы табуировать поведение человека, поставить последнего в условия сакрального миропорядка, подавляющего эгоистические и сепаратистские тенденции. Часто то или иное предписание культивируется только в силу традиции, так что и сам Эмпедокл, наверное, не знал, что оно, собственно, значит, например запрет на употребление в пищу бобов. Эмпедокл с каким-то суеверным страхом предупреждает: «Несчастливые, безнадежно несчастные! Пусть руки ваши не прикасаются к бобам» (там же). Непонятно, что плохого в бобах: или с ними связывалось какое-то старинное мистическое предание, по которому они считались нечистыми, скверной (как в элевсинских мистериях или ведической литературе); или их избегали потому, что они, по мнению Аристотеля, напоминают срамные органы и «аидовы бездны» (19, 341); или же в них видели возбуждающее средство, своего рода любовный напиток, и тогда Эмпедокл, воздерживающийся от общения с женщинами (см. 3, 206), естественно, должен был воздерживаться и от бобов. То же самое относится и к требованию: «воздерживайтесь от лавра» (см. 3, 214).

Конечный результат ритуально-очистительной

борьбы с плотью — освобождение от нее. Обыкновенному смертному не легко вырваться из колеса рождений; большинству это вообще не по силам, так что он обречен в течение всего мирового года (равного 30 тыс. лет) периодически воплощаться во всевозможные формы живых существ. Разорвать (досрочно) колесо рождения, окончательно развоплотиться дано избранным единицам человечества, тем людям, которые уже на земле поняли свою божественную природу, сохранили память о своей прародине (золотом веке), и вся их поусторонняя жизнь есть не что иное, как томление по утраченному царству любви, приготовление к его повторному обретению. Это прежде всего пророки, прорицатели, поэты, исцелители, цари. Как наставники и духовные очистители человечества они уже при жизни сподобились чести заслужить освобождение. Подчинив свою жизнь принципам нездешнего, неземного бытия, они еще до своей кончины умерли для этого мира, так что для полного счастья им осталось только умереть фактически. После этого они «возносятся до ранга высокочтимых богов, разделяют с бессмертными трапезу, не зная человеческих хлопот, не подвластные року, не ведая страданий» (3, 215).

Однако проповеднический стиль Эмпедокловой жизни убеждает в том, что его поэма предназначалась для демократической аудитории (по свидетельству Фаворина, «Очищения» пропел на Олимпийских играх рапсод Клеомен). Дух поэмы предполагает наряду с «избранными» множество «званных». И в этом смысле «Очищения» для современников были не только метафизическим трактатом, но также и всенародным религиозно-просветительским словом.

СОЦИАЛЬНЫЙ
ИДЕАЛ — УТОПИЯ

стало́сь сказа́ть е́ще об оди́ном чуде́звычайно любопы́тном а́спекте воззре́ний Э́мпедокла. Он ме́нее все́го досту́пен для на́блюдения́ и реконстру́кции, и пре́жде все́го по то́й про́стой при́чине, что са́м фи́лософ, оче́видно, не вы́разил э́ту сто́рону сво́его миро́воззре́ния в ско́лько-нибу́дь систе́матическо́й фо́рме; по кра́йней ме́ре фрагме́нты Э́мпедокло́вых поэм не даю́т на э́тот сче́т почти́ ника́кой о́пределе́нности. Ре́чь и́дет об иде́але че́ловеческо́й о́бщественно́сти. В свя́зи с та́кими тру́дностями́ о нем воо́бще́ можно́ бы́ло и не го́ворить. Но е́сть о́бстоя́тельство, кото́рое (да́же при та́ком бедствени́ом состо́янии исто́чников) вы́нужда́ет хо́тя бы́ косну́ться э́той те́мы. Де́ло в то́м, что дре́внегре́ческий иде́ализм, начина́я от орфи́ко-пифаго́рейско́й мисти́ки, не бы́л проду́ктом чи́сто мета́физическо́х и́сканий. Гре́ческая мета́физика́ сфо́рмирова́лась на ко́нкретно́й по́чве о́бщественно-и́сторическо́й жи́зни и в спекуля́тивной фо́рме вы́разила е́е вну́тренние проти́воре́чия и те́нденции. Бо́лее то́го, рели́гиозно-умозри́тельное мы́шление́ не то́лько осу́ществля́лось под впе́чатлением ре́альных я́влений поли́сного бы́та, но и в значите́льной ме́ре бы́ло дви́жимо́ иде́ей его́ прео́бразова́ния. Об э́том

свидетельствуют и практический социально-реформаторский подтекст пифагорейской орденской общественности и характер всех античных социальных утопий, в особенности платоновской. В философии пифагорейца Эмпедокла мы также вправе предполагать если и не теоретический идеал наилучшего общественного устройства, то по крайней мере общественные интуиции и симпатии, без которых были бы немислимы ни пифагорейский образ жизни, ни социально-утопические проекты Платона.

Хотя Эмпедокл, как и Платон, много говорит о спасительной миссии смерти и сам, по преданию, ушел из жизни добровольно, тем не менее его слова не следует рассматривать ни как презрение к жизни, ни тем более как умышленный уход из нее. Положительная оценка смерти в религиозном умозрении не влекла за собой преклонение перед ней на практике; в пифагорействе вообще и у Эмпедокла в частности смерть не была ни предметом софистической пропаганды, ни искусственно-показным жестом обреченного, какой она стала в эпоху эллинизма. По пифагорейским воззрениям, самоубийца ничуть не лучше обыкновенного убийцы, ибо жизнь дана человеку не в дар, а в наказание за совершенные им некогда прегрешения, так что преднамеренный уход из жизни равносителен попытке избежать заслуженного наказания. Человек спасается не наложением на себя рук, а наложением на себя аскетических запретов, очищающих и освобождающих душу из плена вещества.

Но дело было не в одной только аскезе. Постнический режим, как и научно-музыкальная образованность, в пифагореизме не сводился к идее личного совершенствования. Сам образ жизни пифагорейцев рассматривался ими как общежитийский:

человек должен спастись не в одиночку, а через особое отношение к другому человеку, через внутреннюю солидарность между людьми. Они, несомненно, имели свою специфическую социологию. Уже тот факт, что пифагорейцы не просто отказались от господствующей государственно-правовой общественности, а противопоставили ей свою, неофициальную (орденскую) общественную жизнь, говорит о том, что в своей деятельности они опирались на вполне определившиеся общественные идеи и идеалы. Ввиду того что внутренняя жизнь в пифагорейских обществах основывалась не на письменных законах и постановлениях, а на традиции и преданиях, мы не располагаем первоисточниками об их воззрениях на общество. Однако из теологии пифагорейцев, а также из их быта и привычек, описанных неоплатониками Ямвлихом и Порфирием, мы можем составить себе достаточно определенное представление об их общественном идеале. Этот идеал — язычески понимаемая теократия, единовластие божества, точнее, метафизической реальности в сфере человеческих отношений.

Теократия как форма общественной организации была самой неперспективной, самой утопической на эллинской исторической почве. Она противоречила этнически автохтонному характеру общественного устройства греков. Не имея единого государства, греки не могли рассчитывать ни на политическое, ни на религиозное единство, поэтому греческая теократия в качестве реальной религиозной политики заранее была обречена на вымирание. В Элладе она могла быть не более чем безнадёжным, неофициально-сектантским подобием восточных теократий (не случайно, что именно в пифагорействе больше всего обнаруживают восточные влияния и заимствования). И тем не ме-

нее пифагорейцы культивировали в своих общинах идеал теократии. Каковы его исторические предпосылки в Греции, до сих пор не совсем ясно. Хотя влияние Востока исключить нельзя, но оно, по-видимому, не было решающим. У пифагорейской теократии был более непосредственный, отечественный прецедент в виде сакральной родо-племенной общности, которая ассоциировалась в пифагорейском воображении с золотым веком. Этот сакральный родовой быт и воспроизводили пифагорейские общины.

Правда, здесь следует учесть одно обстоятельство: традиционная греческая религиозность есть политеизм, в то время как теократия в существе своем монотеистична. Но это не помешало теократическим симпатиям пифагорейцев. Идею единобожия дала им философия. С момента зарождения последней греческий идеализм не расстается с умозрительными спекуляциями о едином божестве. Так же рано античный Логос стремится перейти от теоретического единобожия к основанному на нем практическому миропорядку. Уже у Гесиода в «Трудах и днях» единое божество является предметом не отвлеченных созерцаний, а религиозно-нравственных ожиданий; с Зевсом как блюстителем мировой Правды связываются надежды на водворение справедливости в человеческом мире. Пифагорейцы впервые попытались претворить идею теократии в реальные взаимоотношения между людьми. Их практическая жизнь внутри орденовой корпорации осуществлялась как тайное, точнее, неофициальное, внесударственное служение очистительному культу первобожества, носящего имена Монады, Бога, Гармонии, Аполлона. Этот культ во всем отличается от официального: в нем нет кровавых жертвоприношений, нет института жре-

чества, религиозный союз функционирует как воспитательная и самовоспитательная организация. Место религиозного авторитета в нем занимает не назначенный государством чиновник-жрец, а пророк-учитель, непосредственный носитель божественной воли. Будучи государством в государстве, пифагорейская научно-религиозная теократия не могла избежать столкновения с политической властью. Господствующий полисный режим не мог терпеть рядом с собой тайный и влиятельный орган, конкурирующий с ним в религиозной и образовательной политике. Уже в V в., после разгрома пифагорейского клуба, его общественный вес в Греции заметно падает.

Может быть, именно неудача преобразовательных проектов пифагорейцев побудила Эмпедокла реформировать саму идею теократического (пророческого) служения. Из того, что поэма «Очищения» предназначалась для декламации перед массой, по существу всеэллинской аудиторией (на Олимпийских играх), мы можем почти безошибочно предполагать: философ намеревался сделать внутрипифагорейский душеспасительный культ фактом всеобщей религиозно-политической жизни, т. е. государственным благочестием. Такое предположение косвенно подтверждается характером его общественных выступлений. Будучи всегда в гуще государственно-политической жизни, Эмпедокл тем не менее ведет себя не как типичный политический деятель того времени, а именно: он борется за влияние на народ, но отказывается от реальной власти, отклоняет царскую корону. Его политическая активность не вяжется с принадлежностью к какой-либо политической партии (см. гл. II). Это тем более странно, что ко времени Эмпедокла трудно себе представить общественную жизнь в городах Греции помимо

политической борьбы и политических партий. Мнение, восходящее к Тимею, что Эмпедокл был демократом (см. 3, 151), «другом народа» и даже чуть ли не якобинцем (см. 52, 20), звучит неубедительно. Из того, что до нас дошло, мы не видим, чтобы он выступал против аристократии, как следовало бы ожидать. За его демократизм может говорить, во-первых, то, что он обращается к народу и домогается его внимания, и, как он сам утверждает в «Очищениях», народ верит ему и толпами следует за ним. Но это еще ничего не доказывает: с самого начала исторической Греции общенародное мнение в городах-государствах было реальной политической силой, и ни одна политическая партия, в том числе аристократическая, не могла обойтись без него в своем стремлении к власти.

Далее, о демократических симпатиях Эмпедокла можно было бы заключить на основании его неприязни к тирании. Но это также не аргумент. Тирания в Элладе далеко не тождественна аристократии и по своим социально-историческим истокам ей противоположна: она возникла на демократической основе и выступала, как правило, против олигархических поползновений аристократии, так что борьба Эмпедокла с тиранией, отраженная в свидетельствах, скорее имеет аристократические корни. (В потустороннем мире Платона, аристократа по рождению, самая тяжелая участь выпадает на долю тирана.) Но главным доводом против его демократической ориентации (в обычном, политическом значении слова) является его религиозная идеология. Религия душеспасения Эмпедокла противоречила духу и букве государственного культа (политеизма), в то время как греческая демократия, как никакая другая политическая доктрина, отличалась ревностной защитой традиционной религии.

Не менее сомнительна принадлежность Эмпедокла к аристократической партии. В нем мы не видим типичных аристократических добродетелей, которыми обладали его отец и дед (победители в конных состязаниях на Олимпийских играх) и певцом которых был его современник Пиндар. Аристократический культ физической доблести решительно несовместим с религиозно-нравственными установками Эмпедокла. Аскетическая программа подавления плоти, которую проповедовал философ, в аристократических кругах могла вызвать только равнодушие или презрение.

Скорее всего Эмпедокл не принадлежал ни к одной из существовавших тогда политических партий, и его положительные общественные симпатии возникли не из практики современной политической борьбы, а в противоположность ей. Это подтверждает непримиримость философа к духу современной политической жизни, к продажности и властолюбию полисных руководителей всех разновидностей (см. гл. II). Трудно дать определение этим внепартийным общественным симпатиям. Несомненно только то, что они представляют собой интеллектуально-утопическую реакцию против господствующих норм социально-политического быта. Свое концентрированное выражение они нашли в эллинском идеале нравственно-духовной, или философской, аристократии. В нем странным образом переплетаются демократический принцип всеобщего равенства и аристократический принцип духовного избранничества. Концептуальное описание этого идеала дал Платон в утопии философски управляемого государства, однако в своих истоках он восходит к религиозно-научному интеллектуализму пифагорейцев, к их опыту корпоративной жизни.

С родовой аристократией пифагорейский союз не имеет никакой политической общности. Внутриобщинный порядок в нем основывается не на сословно-родовом, а на духовно-авторитарном принципе: высшая власть и почести принадлежали сыну Аполлона, основателю ордена, учредителю духовных оргий Пифагору, точнее, его имени, символизовавшему божественное единство умственной пронизательности (истины), нравственной чистоты (добра) и душевной гармонии (красоты). Вступление в организацию ограничивалось духовно-нравственным цензом. Аристократ мог быть принят в духовное сообщество, но только при одном условии: он должен отказаться от своих сословных привилегий и наложить на себя пифагорейскую эпитимью, т. е. подчиниться пифагорейскому духовно-аскетическому образу жизни. По сообщению неоплатоника Ямвлиха (см. 3, 26), кротонский аристократ Килон, отличавшийся родовым чванством, богатством и известностью, захотел вступить в пифагорейское содружество, но ему было отказано: аристократ не подходил по своим моральным качествам. Возможно, пифагорейские погромы, о которых говорят Полибий и Диодор (см. 3, 25; 27), связаны с реакцией родовой аристократии на рост нравственного и политического влияния ордена.

Таким же нетипичным был и пифагорейский демократизм. На первый взгляд не может быть ничего общего между народом и кучкой умствующих отшельников, убежденных в том, что «все люди дурны» (3, 280). И все же между пифагорейством и демосом не было непроходимой грани. Высокая нравственность, образованность, бескорыстие пифагорейцев пользовались в Элладе популярностью, и народ иногда искал себе руково-

дителей в пифагорейской среде. Например, жители г. Тарента поклонялись пифагорейцу Архиту как святому: плененные его «совершенством во всех отношениях», они (в обход законов) семь раз избирали его своим вождем (см. 3, 250). Нечто подобное мы видим и в случае с Эмпедоклом.

В общем народной симпатии к пифагорейцам можно найти объяснение. Само пифагорейство по существу вышло из народной религиозно-культурной жизни; его генеалогия восходит к древнейшим и народным в своей основе душевно-очистительным культам, в частности к дионисийским оргиастическим празднествам. В нравственно-интеллектуальных пифагорейских обществах эта демократическая традиция сохраняется, хотя и существенно преобразуется. В противоположность государственно-правовой законности, санкционирующей социальное и имущественное неравенство людей, пифагорейцы выдвигают принцип естественного права, основанного на изначальном, богоданном равенстве всех живых существ. Обычно эту идею приписывают греческим софистам. Действительно, именно у них она получила концептуально-риторическую разработку. Однако ее начало коренится в сакрально-теократической идеологии орфиков и пифагорейцев (не забудем, что Эмпедокл одновременно и пифагорец и софист, учитель софистов). Основной смысл теории естественного права заключается в том, чтобы противопоставить государственно-политической законности как искусственной и, следовательно, несправедливой законность природно-божественную как естественную и, следовательно, справедливую. Для Пифагора и Эмпедокла, по сообщению Цицерона, «все живые существа находятся в одинаковом правовом положении» (3, 213). Это космополитическое право не учреждено людьми, не созда-

но законодателем; оно изначально прирождено бытию, составляет его субстанциональную принадлежность. По этому праву нет ни именитых и знатных, ни бесправных и ничтожных, ибо, как говорит Эмпедокл, «всеобщий закон проникает через эфирные бездны и через безмерные дали небесного света» (там же).

Понятие такой естественной, космической демократии лежит в основании пифагорейской социальной утопии. Собственно, здесь не приходится говорить о каком-то проекте общественного устройства в духе платоновского утопического государства. Людям, полагали пифагорейцы, не следует изобретать никакой формы государственного правления, ибо она в качестве создания человека будет такой же несовершенной, как несовершенен сам человек. Лучшая форма общежития, согласно пифагорейцам, установлена вместе с естественным правом, т. е. она такая же древняя, как и сам мир. Мироздание, пронизанное «всеобщим законом», есть в то же время и дом, жилище, в котором обитает человек. Весь космос — братская родовая община, где все являются родственниками: боги, люди, животные. Как свидетельствует Секст Эмпирик, единомышленники Пифагора и Эмпедокла утверждали, что «люди некоторым образом связаны не только между собой и с богами, но и с бессловесными животными» (там же), ибо «единое дыхание пронизывает весь мир и объединяет нас», делая всех кровнородственными существами. В космополисе, т. е. в космическом государстве, нет ни политической, ни религиозной администрации. Высшая законодательная власть изъята из человеческой сферы и передана в руки верховных божеств, т. е. гармонизирующего (Аполлон) и объединяющего (Эрос) начал, творящих мировую

цельность и законность. Политическая жизнь здесь вытесняется нравственно-религиозным священнодействием, которое сводится к достижению душевного равновесия, к внутреннему уподоблению Богу. Последний в пифагорействе почитался под разными именами, но сущность его одна: объединять, просветлять, облагораживать. Охотнее всего пифагорейское единобожие (не исключаяющее политеизма) выражается в катарсическом культе Аполлона. Традиция прочно связывает Пифагора с дельфийской религией, в древности его называли сыном Аполлона, и, согласно легенде, свое научно-религиозное искусство он получил от Фемистоклеи, дельфийской жрицы. Эмпедокл также чтит этого бога. От Диогена Лаэртского мы узнаем, что философ написал посвятельный гимн Аполлону, сожженный случайно его сестрой. Известно также, что Эмпедокл написал особое сочинение об Аполлоне (см. 3, 212).

Однако не надо забывать, что идея аполлоновской теократии в пифагорействе — всего лишь идеал, утопическое пожелание; всеобщая мировая гармония дана лишь как должная, религиозно-нравственная, а не фактическая реальность. Когда-то она, конечно, существовала в действительности, а именно во времена золотого века. Но теперь ее нет. Из реального бытия она превратилась в воспоминание, в задачу нравственного сознания. Чтобы снова вернуться под власть богов, восстановить теократическую гармонию золотого века, людям необходимо преодолеть государственно-политические зависимости между собой. Отсюда характерное для пифагорейцев отношение к государству: они или надстраивают над государственно-легальными формами общения надгосударственные, нелегальные; или (если приходилось занимать госу-

дарственные должности, как, например, Архиту) подводят под политическую деятельность пифагорейскую религиозную этику; или же (как в случае с Эмпедоклом) блокируют государственный механизм, оспаривают у государства влияние на демос. В любом случае государство земное, град человеческий («железный век») отрицается ради несуществующего, но долженствующего существовать града теократического (золотой век); реальная социально-противоречивая и несправедливая общественность отвергается в пользу утопического, но справедливого и гармонического общества.

Провозвестником должного теократического миропорядка в пифагорействе выступает внесударственная личность, человек не от мира сего, пророк и чудотворец. На фоне реальной политической жизни исторической Греции он выглядит хотя и приметной, но какой-то странной, анахронической величиной. Глядя на него, трудно поверить в то, что ему суждена победа или хотя бы длительный успех. В нем есть что-то прекрасное и самоотверженное, но в то же время и обреченное; в нем слишком много романтического и безоружного, чтобы выдержать соперничество с официальным жрецом или профессиональным политиком. В Элладе этот религиозный тип не получил широкого распространения, пророческое движение не сложилось в религиозно-общественный институт (как, скажем, в Иудее), но тенденция к нему все же была. И потому, когда в умственной жизни ранней Греции наряду с философией, лирикой, нравственно-правовой пропагандой находят еще и «пророческий эпос» (Ф. Зелинский), то этому не следует удивляться. Элементы теократической проповеди, осуществляемой через пророчество, можно отыскать у всех культурных народов в начальный

период их исторического существования. У греков эти элементы имеют свои особенности. В Элладе государственно-политический правопорядок развивался быстрее и неумолимее, чем где бы то ни было, и потому здесь теократическая идеология, восходящая к первобытной сакральной общественности, была безнадежным предприятием и могла принять только умозрительное, религиозно-романтическое направление. В самом деле, нам почти неизвестна реально-фактическая сторона греческого пророческого эпоса. Зачатки теократической жизни были подавлены и сметены торжествующим реализмом государственно-политической законности. Об этом говорят и физическая расправа с пифагорейским союзом, и личная судьба последнего пророка орфико-пифагорейской религии Эмпедокла, побежденного своими политическими врагами.

Для пифагорейцев, в том числе и для Эмпедокла, в прошлом был не только их идеал — золотой век. Там же находился сам образец пророческого богослужения. Не случайно, что, чем дальше в глубь греческой истории мы простираем свой взгляд, тем нереальней, но художественно выразительней, мифически активней, т. е. идеальней, становится пророческий деятель. Если Эмпедокл сохраняет для нас хоть какие-то исторические черты, то Эпименид Критский и Пифагор вообще их не имеют; это какие-то неземные существа. Что касается Орфея — прообраза греческого пророческого богослужения, то здесь совсем исчезают пространственные и временные координаты; Орфей вообще уже не человек, а богочеловек, экзальтированный культурный герой, магический художник, силой искусства распредмечивающий (одухотворяющий) мир неживых предметов. Весь последующий

пророческий эпос так или иначе равнялся на эту мифическую личность. В поэме «Очищения» Эмпедокл упоминает о некоем древнем великом мастере и провидце: некогда в прошлом жил среди людей «человек невероятных познаний, стяжавший изобилие божественного разума, владеющий всевозможными искусствами. На что бы он ни направлял свой ум, с легкостью провидел каждую вещь, даже если она отстояла от него на 10 и 20 людских поколений» (3, 211). Неизвестно, кто этот всезнающий муж: возможно, Орфей, как полагает Д. Бернет; возможно, Пифагор, по мнению Порфирия и Тимея. Но это не так важно. Кто бы он ни был, ему, ясновидящему предшественнику, подражает Эмпедокл, продолжая традиции греческого нравственно-художественного учительства. Только предмет его воздействия другой: это уже не камни и деревья, движимые пением Орфея, и не абстрактно-математические истины Пифагора; это человеческие души, которые философ хотел возвысить и очистить от зла и пороков своим пророческим словом. Таким и предстает перед нами Эмпедокл: запоздавший орфик, религиозно-философский романтик, нравственный идеалист и художник, растративший свои душеспасительные иллюзии на борьбу с социальным миром Вражды и нашедший успокоение, как утверждает легенда, в торжественном самоубийстве на сицилийской Этне.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Мы не стремились дать философский и жизненный образ Эмпедокла во всей его полноте. По отношению к акрагантскому философу такое намерение было бы чересчур смелым. И в этом нет ничего удивительного: писать о нем невозможно без опасения рассуждать приблизительно и наугад. Ни его жизнь, ни его философия не поддаются систематическому изложению, по крайней мере в общепринятом понимании этого слова. Мы не располагаем внятыми очертаниями того, что, собственно, подлежит изложению. Понятие философской системы, которую можно было бы описать, читая и осмысливая письменные памятники, к Эмпедоклу неприменимо. И причин для этого более чем достаточно. Прежде всего удручает состояние источников. В целом Эмпедокл (судя по свидетельствам) был сравнительно плодовитым автором; ему приписывают труды по различным отраслям творчества. Но до нас дошли только фрагменты двух его философско-эпических сочинений: космогонической поэмы «О природе» и религиозно-катартической «Очищения». В совокупности отрывки составляют менее чем десятую часть обоих произведений. Этого непоправимо мало, так что смутит любого энтузиаста-исследователя. И кроме того, дело не только в нехватке материала для обобщений, хотя и это уже достаточно трудное препятствие. Дело в том, что у нас нет твер-

дого критерия взаимного расположения фрагментов. Перед нами механическое множество отрывочных текстов, и трудно представить себе то целое, частями которого они являются. Былая, оригинальная последовательность суждений автора поэм утрачена, и их искомое единство грозит навсегда остаться вероятностным.

К этому следует добавить еще одно обстоятельство. Обе поэмы касаются настолько чуждых друг другу проблем, что ученые-специалисты всерьез говорят о наличии у Эмпедокла двух параллельных мировоззрений, ибо, как заметил Э. Целлер, религиозные идеи «Очищений» с Эмпедокловой физикой «не стоят ни в какой видимой связи» (56, 806). Г. Властос идет еще дальше: он убежден, что два сочинения философа не допускают «не только рациональной, но даже воображаемой гармонии» (54, 120). В самом деле, не так-то легко решить, как они соотносятся друг с другом: или они выражают различные этапы в мировоззренческой эволюции философа (Г. Дильс, О. Керн, Ж. Биде), или же они написаны с какой-то единой точки зрения (Ч. Кан, Х. Лонг). Как бы то ни было, поэмы принадлежат одному автору, и, если между ними не видно связи, это еще не значит, что ее нет. Это значит, что она существует в качестве невидимой, и поиск ее составляет задачу историко-философской науки.

В исследовании вполне допустимо при объяснении мировоззрения исходить из личности мыслителя. Эмпедокл как раз и принадлежит к тем колоритным личностям древности, о которых невозможно умолчать, говоря об их идеях. Зачастую мысли таких людей блекнут в том свете, который они сами излучают.

Однако при всей многообещательности этого

подхода на него не всегда можно положиться. Если и справедливо говорят, что чужая душа — потемки, то душа Эмпедокла, как это чувствовали его современники, и подавно непроглядная тьма. Погружаться в эту экстатическую и богатую противоречиями психику и искать там мотивы его идей и поступков — на это можно отважиться, разве только не представляя себе всей трудности предстоящей задачи. Даже при более или менее точном воспроизведении социально-исторического быта поведение Эмпедокла не укладывается в типичные мотивировки. И если мы несколько подробнее задержали внимание на его жизни и натуре, то не потому, что это непременно проясняет его философию, а потому, что без этого она кажется еще более непонятной.

Отсюда трудность, связанная с мировоззренческой квалификацией Эмпедокла. В каких только терминах ни оценивали его философию, но ни один из них, взятый отдельно, не передает специфику многомерного эмпедокловского Логоса. Многие исследователи склонны видеть под многоразличием его идей и образов скрытую тенденцию к синтезу, к единству противоположных философских устремлений. Но немногие расположены придавать этой тенденции высокое значение. В. Виндельбанд назвал Эмпедоклову попытку мировоззренческого синтеза «самой несовершенной» (11, 77). Мы придерживаемся другого мнения. Как знать? Иногда неудачный почин стоит последующих находок, начало дела стоит его завершения. К таким положительным инициативам, как нам представляется, принадлежит и философское творчество Эмпедокла.

В историко-философской литературе общепризнано, что Эмпедокл хотел согласовать ионийский

и италийский опыт философского мышления, и это действительно так. Однако основание и перспективы этого синтеза, как правило, оцениваются неверно, точнее будет сказать — не в духе самой Эмпедокловой философии. Обычно считается, что Эмпедокл в своей системе примиряет физику Гераклита и метафизику Парменида. Против такого мнения трудно что-либо возразить: образы субстанциальной устойчивости (бытия) и внешней, акцидентальной изменчивости (становления) постоянно сопровождают мышление Эмпедокла, т. е. если следовать этому мнению, то получается, что философ решал отвлеченную, натурфилософски-умозрительную проблему. Нам кажется, что у Эмпедокла была иная телеология творчества. Уже то обстоятельство, что он выступил как поэт, исцелитель, политик и пророк, предрасполагает к адекватному пониманию целей и мотивов его философствования. Как можно было заметить, мы исходим из той предпосылки, что Эмпедокл не просто мыслитель, не философ мысли, а философ жизни, религиозно-нравственный жизнеучитель и проповедник. Перспектива его мирозерцания не умозрительная, а жизненно-антропологическая. Главный объект его философии — не космос сам по себе, а человеческая укорененность в нем, судьба души в мировом процессе. Этим определился и характер (содержания) Эмпедокловой метафизики, т. е. умозрительного учения о бытии. Диалектика единого и многого, так занимавшая досократовскую натурфилософию, Эмпедоклом не снимается, и в этом смысле он типичный досократовский натурфилософ, физиолог. Но отношение его к традиционной проблематике далеко не типично. Оно пронизано личностной оригинальностью, энергичным духом творческого философско-художнического дерзания. Бы-

тие Эмпедокла — не просто объективная данность, противостоящая субъекту познания, оно хранит тайну самого человека, болеет его болями и радуется его радостями (особенно это видно по ощущениям, которые испытывают и Сфайрос наедине с собой, и отдельные элементы в отношениях друг к другу). Поневоле напрашивается смущающий привычные представления вопрос: не была ли для Эмпедокла вселенная — и в своем единстве, и в своих частях — человеком на различных этапах его становления? Во всяком случае физическая реальность у него имеет нравственность, т. е. свободу, а души, т. е. психическая реальность, подчинены давлению необходимости. Как бы то ни было, онтология Эмпедокла любопытна, проблематична и стоит того, чтобы заниматься ее реконструкцией.

Уже из того, что сказано, понятно, насколько трудно восстановить космогонию Эмпедокла. Для логико-схематических разработок она вряд ли доступна. И когда к ней подходят с логическими критериями (Д. Майнер, Л. Эдвин, Д. О'Брайен), то при этом, как нам кажется, сужаются исследовательские возможности. Космогония Эмпедокла — не научная концепция, а философский миф, космогоническая фантазия, в которой переживания собственной и общественной жизни объективируются в драму мирового становления, поэтому для ее реконструкции недостаточно ни логических требований, ни логического языка. При написании книги мы не забывали об этом и стремились не столько доказать что-то, сколько показать самого Эмпедокла как живую индивидуальность, а его космос как философски захватывающую мифопоэтическую картину мира.

ЭМПЕДОКЛ
«ОЧИЩЕНИЯ» *
ФРАГМЕНТЫ ИЗ ПОЭМЫ

Друзья, что живете у вод Акраганта, реки светловодной,
На акрополе града большого! Ревнители дел благородных,
Кров иноземцев надежный, зла ненавистники — радуйтесь:
Бог я бессмертный теперь, не смертный уже человек.
Шествую я среди вас, всеми заслуженно чтимый,
Венки на моей голове и ленты священные вьются;
Когда я со свитой своею, из жен и мужей состоящей,
Вступаю в роскошные грады, — везде благодатный

почет мне.

Следуют толпы за мною, о счастье меня вопрошая:
Жаждают одни предсказанья, желают другие услышать
Мудрое слово мое — от разных болезней заклятье,
Ибо давно эти люди скованы тяжким недугом.

(*Diog. VIII 62*)

Но к чему говорю я об этом, как будто о чем-то великом,
Разве не выше я смертных, тленью подвластных людей?

(*Sext. adv. math. I 302*)

Хотя я и знаю, друзья, что истина свойственна мифам,
Которые я излагаю, люди с трудом к ней приходят:
Редко нисходит в их души веры порывистый пламень.

(*Clem. Strom. V 9 p. 648 P*)

Имеется право Судьбы, небожителей вечных решенье,
Давнее временем, вечное, мощной скрепленное клятвой:
Если кто-либо убийством руки свои запянет,
Или кто в распре с другим клятву преступно нарушит
[Кто-то из демонов-духов, жизнью своей долговечных],
Три мириады годов блуждать им вдали от блаженных,
В ходе времен воплощаясь в образы смертных созданий,
Жизни крутые дороги ежесекундно меняя;

* Перевод выполнен А. В. Семушкиным по изданию:
Die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels.
Zweite Auflage. Erster Band. Berlin, 1906, S. 205—216.

Ибо высокий эфир в море их гневно бросает,
 Море их гонит на сушу, земля — к лучезарному свету
 В небе светящего солнца, солнце же — снова к эфиру.
 Так они гости везде, но равно их все ненавидят.
 Один из низвергнутых — я, изгнанник богов и скиталец,
 Гневным Раздором влекомый...

(*Hippol. Ref. VIII 29 p. 249 M*)

Не терпит Харита-Любовь власти жестокого рока.
 (*Plut. Quaest. conv. IX 5 p. 745 c*)

Некогда был я юнцом, был и прелестной девицей,
 Был и растением, птицей, рыбой безгласною в море.
 (*Diog. VIII 77*)

Горько рыдал я и плакал, мир непривычный увидев.
 (*Clem. Strom. III 14 p. 516 P*)

После такого почета, с вершины такого блаженства
 Свергнут теперь я на землю, смертных удел разделяя.
 (*Clem. Strom. IV 12 p. 569 P*)

[воплотившись]

Очутились мы в скрытой пещере...
 (*Porphyr. de antro nymph. 8 p. 61, 19 Nauck*)

. мрачное место,
 Где вечная злоба, убийство, стаи карающих духов,
 Точащий силы недуг, тщета и ничтожество тленья
 Носятся всюду во тьме в роще бесчувственной Аты*.
 (*Hierocl. ad c. aur. 24 ad V. 54 ff*)

Там оказались земля и сверху светящее солнце,
 Кровавопролитный раздор и видом благое согласие,
 Гнусность вкупе с красотой, медленность вместе
 с мгновеньем,
 Любвеобильная ясность — с ней мрачнодушная скрытность.
 (*Plut. de tranq. an. 15 p. 474 b*)

Рождение рядом со смертью, с бодростью вместе
 сонливость,
 Движение вместе с покоем. Венками увитая знатность —
 Ей же сопутствует низость, безмолвие рядом с глаголом...
 (*Cornutus epidrom. 17*)

Увы, человеческий род, счастья лишенный в страданиях,
 Что за невзгоды и распри жизнью тебя обяжали.
 (*Clem. Strom. III 14 p. 516 P*)

* У Гомера, Эсхила и Эмпедокла — богиня бедствий.

[Вражда, будучи виновницей воплощения душ,
Создаст из живых погребенных, формы их только меняя.
(*Clem. Strom. III 14 p. 516 P*)

На них одевают хитон, сшитый из мерзостной плоти.
(*Plut. de esu comm. 2, 3 p. 998 c*)

В царстве диких животных они возрождаются львами,
Среди лепокудрых деревьев жребий их — сделаться лавром.
(*Ael. nat. an. XII 7*)

[У людей золотого века]
Не было бога войны, не было бога смятений,
Не было Зевса-царя, ни Кроноса, ни Посейдона:
Царица одна лишь Любовь...
Свято они ее чтили, жертвами милость взыскав,
Тонким творением рук, искусной работы елеем,
Жертвой из смиренны прозрачной, ладана пышным куреньем
И возлияньем на землю желто-душистого меда.
Кровью невинных быков не осквернялся алтарь их:
Самым преступным деяньем в обществе смертных
считалось —
Жизни живое лишив, есть его нежные члены.
(*Porphy. de abst. II 20*)

Был среди них человек — муж всеобъятных познаний,
Духа несметным богатством один безраздельно владевший;
В мудрости равно во всякой был он отменный искусник,
Ибо когда пробуждал он ум свой всевидяще острый,
Каждую вещь во вселенной мог он узреть без усилий,
Пусть хоть на десять, на двадцать она отстоит поколений.
(*Porph. V. Pyth. 30*)

Кроткими все были твари, благонастроены к людям,
Звери, а также и птицы; повсюду пылала взаимность.
(*Schol. Nic. Ther. 452 p. 36, 22*)

Если, бессмертная Муза, мне о вещах преходящих
Ты помогла рассказать, ум посетив благосклонно,
Теперь я прошу, Каллиопа, снова подвигни мой разум
Речь о блаженных богах благодостойную молвить.
(*Hippol. Ref. VII 31 p. 254*)

Блажен, кто надежно владеет кладом божественных знаний,
Жалок, кто смутное мнение в душе о бессмертных имеет.
(*Clem. Strom. V 140 p. 733 P*)

Нельзя к божеству подойти и грубо глазами измерить,
Нельзя и руками потрогать; хотя и в обычае многих
Именно этим путем в вере душой обретаться.

(*Clem. Strom. V. 82 p. 694 P*)

Бог не имеет над телом ни головы человечесьей,
Ни двух ветвящихся рук, вверх со спины устремленных,
Ни скорых колен, ни ступней, ни органов, шерстью

покрытых,

Дух он священный и только, скрытый от нашего слова,
Пронзающий разумом быстрым космос от края до края.

(*Ammon. de interpr. 249, 1 Busse*)

Этот вселенский закон равно для всех установлен
В царственных высях эфира и свете безмерного неба.

(*Arist. rhet. A 13. 1373 b 6*)

Почему вы не кончите мерзких убийств? Не видите разве:
Друг друга, умом повредившись, рвете вы хищно на части!

(*Sext. IX 127*)

Сына родного схватив, сменившего прежний свой образ,
Отец, помолясь, убивает, глупец злополучный! А жертва
С мольбой на убийцу взирает; но тот, не заметив стеной,
Ее убивает и в доме обед затевает преступный.

Сын, точно так же, отца, дети же кровную мать,
Жизни лишив, поедают пищу из родственной плоти.

(*Sext. IX 129*)

[Убить означает]

Медью вычерпать душу.

(*Arist. poet. 21 p. 1457 b 13*)

Отчего же безжалостный день не прежде меня уничтожил,
Чем губы мои прикоснулись к пище греховно-нечистой.

(*Porphy. de abst. II 31*)

Лавра, фебовых листьев, избегать надлежит совершенно.

(*Plut. Quaest. conv. III 1, 2 p. 646 D*)

Жалкие, горестно жалкие, бойтесь к бобам

прикасаться.

(*Gellius IV 11, 9*)

[Нечестивцу после смерти]

Ему утешенья не даст ни дворец вседержавного Зевса,
Ни мрачный подземный чертог за грех воздающей Гекаты.

(*Voll. Herc. N 1012 col. 18*)

Черпая прочную медью из пяти влаготворных ключей.

(*Theo Smyrn. p. 15, 7 Hill*)

[Следует] избегать зла.
(*Plut. de coh. ira. 16 p. 464 b*)

Ибо пока вы живете, предавшись тяжелым порокам,
Вам никогда свою душу от тягостных мук не облегчить.
(*Clem. Protr. 2, 27, p. 23 P*)

[О праведных душах]
Под конец же они у людей, обитающих землю, бывают
Пророками, гимнов певцами, врачами, вождями народов,
А затем уж восходят к богам, высшею славю чтимым.
(*Clem. Strom. IV 150 p. 632 P*)

Они восседают с богами, с ними обед разделяя,
Век свой проводят бесслезно, счастьем объятые, вечные.
(*Clem. Strom. V 122 p. 721 P*)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Анаксагор 32
Анаксимандр 76
Анаксимен 150
Аполлодор 26
Аристотель 7, 11, 19, 20,
26, 65, 77, 81, 86, 91, 95,
97, 98, 103, 106, 113,
115, 119, 126
Аристофан 11
Арним Г. 111
Арнольд М. 24
Архит 170, 173
Аэций 93, 114
- Бакхилид 35
Бернет Дж. 112, 175
Биде Ж. 178
Бэкон Ф. 19
- Виндельбанд В. 30, 180
Винкельман И. 29
Виппер Р. Ю. 28
Властос Г. 178
- Гегель Г. В. Ф. 17, 19, 20,
86
Гельдерлин Ф. 24, 49, 56,
60
Гераклид Понтийский 51—
53
Гераклит 15, 19, 21, 47,
63, 70, 75, 76, 83, 105,
108, 150, 153, 178, 180
Геродот 35—37, 51
Голосовкер Я. Э. 10
Гогоцкий С. С. 48
- Гомер 68, 70, 87, 102, 153,
154
Горгий 51
- Дарвин Ч. 19
Демокрит 18, 19, 93
Дильс Г. 26, 178
Диоген Лаэртский 12, 13,
26, 55
Диодор 169
- Еврипид 146, 147
- Зелинский Ф. Ф. 28, 173
Зенон Элейский 87
- Иванов В. И. 29
Иегер В. 18
Ипполит 95, 126
- Кан Ч. 178
Кант И. 111, 141
Керн О. 178
Кранц В. 56, 111
Ксенофан 15, 65, 70, 71,
90, 105, 153
Ксенофонт 11, 32
- Лаплас П. 111
Лукиан 38
Лукреций 12
- Майнер Д. 112, 182
Максим Тирский 50
Марин 50
- Неанф 46, 55

- Ницше Ф. 22
 Новалис 19
- О'Брайен Д. 112, 182
- Павсаний 34
 Парменид 21, 81, 87, 88,
 150, 180
 Паскаль Б. 143
 Перикл 31, 32
 Петровский Ф. 12
 Пиндар 31, 35, 36, 39, 148,
 154, 168
 Пифагор 38, 41, 42, 44, 45,
 50, 55, 65, 105, 141, 155,
 169—172, 175, 176
 Платон 9, 11, 16, 17, 23,
 33, 65, 80, 82, 112, 121,
 130, 154, 163, 168
 Плутарх 108
 Полибий 169
 Порфирий 164, 175
 Посидоний 17
 Прокл 50
- Ренан Э. 19
 Роде Э. 5, 43
 Роллан Р. 24
- Секст Эмпирик 171
 Симонид 35
 Симплиций 121
 Сократ 8—11, 21, 32, 157—
 158
- Солон 134, 136
 Страбон 36, 55
- Таннери П. 26, 111
 Тимей 40, 43, 46, 53, 167,
 175
 Трубецкой С. Н. 123
- Фаворин 26, 161
 Фаларид 38
 Фалес 15, 30, 68, 69, 73,
 133, 150
 Феогид 136
 Ферекид 106
 Филолай 55, 81
 Фукидид 32, 34
- Цвейг С. 60
 Целлер Э. 23, 86, 112, 178
 Цицерон 17, 170
- Шеллинг Ф. В. 143
 Шиллер Ф. 14, 29
 Шопенгауэр А. 19
- Эдвин Л. 112, 182
 Элиан 38
 Эпименид 50, 133, 175
 Эпихарм 90
 Эсхил 35, 152
- Ямвлих 50, 72, 78, 164,
 169

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Изд. 2-е.
2. Ленин. В. И. Поли. собр. соч.
3. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweite Auflage. Berlin, 1906.
4. Diels H. Doxographi graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berolini et Lipsiae, 1929.
5. Маковельский А. Досократики, ч. 1—2. Казань, 1914—1915.
6. Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1976—1983.
7. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
8. Белох Ю. История Греции, т. I. М., 1905.
9. Бергер А. К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
10. Богомолов А. С. Диалектический логос. М., 1982.
11. Виндельбанд В. История древней философии. М., 1911.
12. Виндельбанд В. Платон. СПб., 1904.
13. Гегель. Соч., т. IX. М., 1932.
14. Гёльдерлин Ф. Соч. М., 1969.
15. Гогоцкий С. С. Философский лексикон, IV, вып. 2. Киев, 1873.
16. Голосовкер Я. Эмпедокл из Агригента. — Гёльдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. М. — Л., 1931.
17. Гомперц Т. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911.
18. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
19. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
20. Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
21. Иванов Вяч. Дионис и праднионисийство. Баку, 1923.

22. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963.
23. Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960.
24. Ницше Ф. Несвоевременные размышления. М., 1905.
25. Ойверман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
26. Радлов Э. Л. Эмпедокл. — Журнал Министерства народного просвещения (СПб.), 1889, апрель.
27. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
28. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, т. 1—2. М., 1958—1959.
29. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
30. Фюстель де Куланж. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906.
31. Цвейг С. Соч., т. 6. М., 1963.
32. Чанышев А. Н. Материализм Эмпедокла. — Вестник Московского университета. Серия философия, 1976, № 1.
33. Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982.
34. Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Киев, 1906.
35. Arnim H. Die Weltperioden bei Empedocles. — Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigen Geburtstag. Wien, 1902.
36. Burnet J. Early Greek Philosophy. London, 1963.
37. Dodds E. R. Greeks and the Irrational. Berkeley, 1956.
38. Edwin L., Minar J. Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles. — Phronesis, 1963, vol. 8.
39. Farley D. J. Empedocles and the Clepsydra. — Journal of Hellenic Studies, 1957, vol. 77.
40. Freeman K. God, Man and State: Greek concepts. Westport, Connecticut, 1970.
41. Guthrie W. R. C. A history of Greek philosophy, vol. 3. Cambridge, 1965.
42. Holm A. Geschichte Siciliens in Alterthum, Bd 1. Leipzig, 1870.
43. Jaeger W. Paideia. The Ideals of Greek Culture, vol. 1. New York, 1945.
44. Kahn Ch. Empedocles. — The Encyclopedia of Philosophy, vol. 2. New York — London, 1967.

45. *Kahn Ch.* Religion and Natural Philosophy in Empedocle's Doctrine of the Soul. — Archiv für Geschichte der Philosophie, 1960, Bd 42, Heft 1.
46. *Kranz W.* Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung. Zürich, 1949.
47. *Long H. S.* The Unity of Empedocle's Thought. — American Journal of Philosophy, 1942, vol. 70.
48. *Nestle W.* Dualismus des Empedokles. — Philologus, 1906, N 65.
49. *Nilsson M.* A history of Greek Religion. Oxford, 1925.
50. *O'Brien D.* Empedocle's Cosmic Cycle: A reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge, 1969.
51. *Rohde E.* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen. Ausl. 6, Bd II. Tübingen und Leipzig, 1903.
52. *Rolland R.* Empedokles von Agrigent und das Zeitalter des Hellenismus. Leipzig, 1948.
53. *Solmsen F.* Love and Strife in Empedocle's Cosmology. — Phronesis, 1965, N 10.
54. *Vlastos G.* Theology and Philosophy in Early Greek Thought. — Philosophical Quarterly, 1952, vol. 2.
55. *Wilamowitz-Möellendorf U. von.* Die Katharmoi des Empedokles. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1929.
56. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen ihrer geschichtlichen Entwicklung, Th. 1, Hft. 2. Leipzig, 1892.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава I. ЗАГАДОЧНЕЙШИЙ ИЗ ФИЛОСОФОВ (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)	5
Глава II. ФИЛОСОФ — ЖРЕЦ В ПУРПУРОВОМ ПЛАЩЕ	26
Глава III. НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ИДЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ. ХАОС И ГАРМОНИЯ КОСМОСА	61
Глава IV. МИР КАК СТИХИЙНО-ЭЛЕМЕНТНЫЙ КОНТИНУУМ	85
Глава V. МИР КАК ТЕОГЕНЕЗ, КОСМОГЕНЕЗ, АНТРОПОГЕНЕЗ	104
Глава VI. СУДЬБА ДУШИ В МИРОВОМ ПРОЦЕССЕ	128
Глава VII. СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ — УТОПИЯ	162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	176
Приложение. ЭМПЕДОКЛ. «ОЧИЩЕНИЯ». ФРАГМЕНТЫ ИЗ ПОЭМЫ	181
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	186
ЛИТЕРАТУРА	188

Семушкин А. В.
С30 Эмпедокл. — М.: Мысль, 1985.— 191 с.—
(Мыслители прошлого).
25 к.

Настоящая книга — рассказ о жизни древнегреческого мудреца, поэта, ратора, врача (V в. до н. э.). В книге дается общая оценка философии Эмпедокла, подчеркивается ее оригинальность и влияние на последующую античную философию. Приложение содержит стихотворный перевод подлинных фрагментов сочинения философа.

Для широкого круга читателей.

С 0302010000-120
004(01)-85 43-85

ББК 87.3
1Ф

Анатолий Васильевич Семушкин

ЭМПЕДОКЛ

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор В. Г. Сукач
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление и гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Т. Г. Сергеева
Корректор Б. Г. Прилипка

ИБ № 2714

Сдано в набор 20.11.84. Подписано в печать 21.03.85. Формат 70×90^{1/32}.
Бумага для глубокой печати. Печать высокая. Академическая гарнитура.
Усл. печ. л. 7,02. Усл. кр.-отт. 7,17. Учетно-изд. л. 7,70. Тираж 60 000 экз.
Заказ № 1115. Цена 25 к.

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

Типография издательства «Калининградская правда»,
236000, Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.