**Философская мысль и открытие космоса**

Йегер В.

Истоки греческой философской мысли мы обычно рассматриваем в традиционных рамках "истории философии", где "досократики" со времен Аристотеля занимают прочное место в качестве проблемно-исторической и систематической основы классической аттической философии, т. е. платонизма [1]. В новейшие времена этот контекст в истории мысли часто отступал на задний план перед стремлением понять этих мыслителей как первоначальных философов в их уникальности каждого самого по себе, благодаря чему их значимость еще существеннее возросла. Выстраивая историю греческого образования, необходимо сместить перспективу. Ясно, конечно, что и в ней древнейшие мыслители могут претендовать на выдающееся место, но, с другой стороны, непосредственно в образовании их эпохи им нельзя приписать такое же значение, какое, например, для уходящего V века имел Сократ, — воспитатель как таковой, — или для IV столетия Платон, который первым увидел сущность философии в воспитании нового человека [2].

В эпоху досократиков ведущая роль в образовании нации еще бесспорно принадлежит поэтам, к которым теперь впервые присоединяются законодатели и государственные люди. И только с приходом софистов положение меняется. В отношении образования софисты резко отличаются от натурфилософов и онтологов раннего периода. Софисты — образовательный феномен в собственном смысле слова. Они вообще могут быть оценены по достоинству только в рамках истории образования, в то время как теоретическое содержание их учения в общем и целом незначительно [3]. Потому-то традиционная история философии уже давно не знает, что же с ними все-таки делать. Если, наоборот, в нашей картине истории великие представители теоретической натурфилософии и их системы могут быть рассмотрены не только в связи с историей проблематики, то все-таки они должны быть высоко оценены и как значительное явление времени, а все то, что в их духовной позиции было основным и эпохальным, должно быть понято в его значении для дальнейшего развития сущностной формы античного грека. Наконец, необходимо определить тот пункт, где течение этой чистой спекуляции, зародившееся в стороне от борьбы за формирование подлинной человеческой арете, вливается в это широкое движение и через головы отдельные ее носителей начинает превращаться в силу, формирующую человека внутри социального целого.

Трудно провести временную границу, где начинается прорыв рационального мышления, — она прошла бы посреди гомеровского эпоса, но там соприкосновение рациональных элементов с "мифологическим мышлением" еще настолько тесно, что отделить одно от другого вряд ли возможно. Анализ эпоса с этой точки зрения показал бы, как рациональное мышление уже довольно рано захватывает миф и начинает его преобразовывать [4]. Ионийская натурфилософия непосредственно следует за эпосом. Эта тесная органическая связь придает истории эллинской духовной культуры ее архитектоническую замкнутость и единство, в то время как, например, возникновение средневековой философии не вытекает из рыцарского эпоса, а основывается на школьном заимствовании античной философии в университетах, которая в течение столетий не оказывала влияния в Средней и Западной Европе ни на дворянскую, ни на следующую за ней городскую культуру. (Великое исключение представляет собой Данте, который объединяет в себе богословское, рыцарское и городское образование.)

Действительно, нелегко сказать, чем учение гомеровского поэта [5] о том, что Океан есть начало всех вещей, отличается от учения Фалеса, у которого взгляд на воду как на исходный принцип мира, вне всякого сомнения, определялся в том числе и наглядным представлением о неисчерпаемом мировом Океане. В "Теогонии" Гесиода повсюду властвуют своевольнейший конструктивный рассудок и полная последовательность рационального порядка и постановки вопросов. С другой стороны, в его космологии еще во всей своей силе присутствует мифотворческое мировоззрение [6], которое, далеко выходя за границу, от которой мы обычно начинаем область "научной" философии, продолжает действовать в учениях "физиков" и без которого мы совершенно не смогли бы понять удивительную мировоззренческую продуктивность этого древнейшего периода в развитии науки. Сочетающие и разъединяющие природные силы в учении Эмпедокла — Любовь и Вражда — того же космогонического происхождения, что и Эрос Гесиода. Начало научной философии не совпадает, таким образом, ни с началом рационального, ни с концом мифологического мышления [7]. Подлинную древнюю мифогонию мы обнаруживаем еще в сердцевине философии Платона и Аристотеля [8], как, например, в платоновском мифе о душе и в аристотелевском представлении о любви вещей к неподвижному двигателю мира.

Мифологическое мировоззрение без какого-либо формообразующего элемента логоса еще слепо, а логическое образование понятий без живого ядра изначального мифологического воззрения становится пустым, — так можно было бы переформулировать высказывание Канта. С этой точки зрения нужно рассматривать историю философии эллинов как прогрессирующую рационализацию исконной, основанной на мифе религиозной картины мира. Если мы помыслим эту картину как сходящуюся концентрическими бытийными кругами от внешней периферии к внутреннему центру, то процесс овладения миром посредством рациональной мысли будет происходить в форме поступательного проникновения от внешних сфер во все более глубокие, пока у Платона и Аристотеля он не достигнет центра — души — и отсюда не начнется обратное движение вплоть до завершения античной философии в неоплатонизме. Именно платоновский миф о душе располагал достаточной силой, чтобы оказать сопротивление полному разложению бытия в рациональном [9], и даже начать вновь пронизывать изнутри и последовательно подчинять себе рационализированный космос. Здесь начинается принятие христианской религии, которая как бы нашла почву для себя уже подготовленной.

Часто рассуждают о том, как случилось, что греческая философия начала с вопроса о природе, а не о человеке. Чтобы осознать этот многозначительный и обильный последствиями факт, пытались подправить историю и вывести воззрения древнейших натурфилософов из духа религиозной мистики [10]. Но таким способом проблема не решается, а откладывается. Она будет решена, как только мы поймем, что она возникла лишь из ошибочного сужения горизонта и сведения его к так называемой истории философии. Если мы прибавим к натурфилософии тот вклад в созидательную работу мысли, который был сделан в ионийской поэзии со времен Архилоха и в солоновских стихотворениях в этико-политической и религиозной области, то станет ясно, что нам достаточно сломать разделяющие перегородки между поэзией и прозой, чтобы получился цельный образ становящейся философской мысли, включающий в себя — наряду с природной — также и сферу человеческого [11]. Разница только в том, что государственная мысль по своей природе всегда остается непосредственно практической, в то время как исследование "фисис" (природы) или "генесис" (происхождения), проводится ради "теории" как таковой.

Греки впервые теоретически осознали проблему человека, после того как в вопросах о внешнем мире, прежде всего в медицине, и в математических спекуляциях сложился тип точной "техне" (искусства, науки), который мог послужить прообразом исследования внутреннего человека [12]. При этом вспоминаются слова Гегеля: путь ума — окольный путь. В то время как душа Востока в религиозной тоске погружается непосредственно в бездну чувства, не обретая там нигде твердого основания, умственный взор грека, воспитанный закономерностью внешнего космоса, вскоре как следствие открывает и внутренний закон души, достигая объективного воззрения на внутренний космос. В критический момент греческой истории это открытие впервые только и сделало возможным новое воспитание человека на основе философского познания, которое как цель ставил перед собой Платон [13]. Таким образом, в приоритете натурфилософии по отношению к философии духа заключается глубокий исторический "смысл", который явственно различим именно с точки зрения истории образования. Вырвавшаяся из глубины мысль великих древних ионийцев возникла не из осознанного воспитательного волевого импульса, — среди распада мифологического мировоззрения и в хаосе брожения нового человеческого общества она снова непосредственно противостоит бытию, поставленному под вопрос [14].

Что сильнее всего бросается в глаза в личности этих первых философов, — которые, впрочем, не называли себя этим платоновским именем [15], — это их своеобразное умонастроение, полная самоотдача процессу познания, углубление в бытие ради него самого, что эллинам более позднего времени, и, наверное, уже современникам казалось чем-то совершенно парадоксальным, но при этом вызывало и сильнейшее восхищение. Спокойная беззаботность исследователя относительно вещей, важных для остальных людей — денег, почестей, даже дома и семейства; его кажущаяся слепота к собственной выгоде и равнодушие к общественным сенсациям привели к созданию тех известных анекдотов о своеобразном жизневосприятии древнейших мыслителей, которые потом особенно ревностно собирались и пересказывались в платоновской Академии и в перипатетической школе как примеры и образцы "биос феоретикос" (созерцательной жизни), которая, по учению Платона, является истинной "практикой" философов [16]. В этих анекдотах философ предстает как большой чудак, несколько неудобный в общении, но, впрочем, достойный любви, выделяющийся из сообщества остальных людей или намеренно отстраняющийся от него, чтобы жить своими исследованиями. Он чужд миру как ребенок, неуклюж и непрактичен, — он существует вне условий, накладываемых местом и временем. Мудрый Фалес при наблюдении каких-то небесных явлений падает в колодец, и рабыня-фракиянка высмеивает его за то, что он желает рассмотреть небесные вещи и вовсе не видит, что у него под ногами [17]. Пифагор в ответ на вопрос, зачем он живет, говорит: "Для созерцания небес и светил" [18]. Анаксагор, которого обвиняют в том, что он не заботится о своих близких и о своем родном городе, в ответ показывает на небо: "Вот моя родина"[19]. Имеется в виду непонятное людям углубление в познание мира, в "метеорологию", как говорили тогда — в более широком и глубоком смысле слова, т. е. в науку о горних вещах. Народ воспринимает деятельность и занятия философа как преувеличенные и доведенные до крайности, и вообще греческому народу свойственно представлять себе мечтателя как нехорошего человека, поскольку он "периттос" (выдающийся, слишком мудрый, высокомерный, бесполезный) [20]. Это слово непереводимо во всей полноте своего значения, однако оно очевидным образом затрагивает сферу "дерзости", поскольку мыслитель переступает границу, намеченную завистью богов для человеческого разума.

Смелые и одинокие личности такого рода, которые, по существу, всегда оставались обособленным явлением, вообще могли появиться лишь в Ионии, в обстановке более значительной личной свободы передвижения. Там этих необычных людей оставляли в покое, в то время как в других местах они вызывали возмущение и сталкивались с трудностями. В Ионии люди вроде Фалеса Милетского довольно рано стали пользоваться популярностью, их устные высказывания передавались с большим интересом, о них рассказывали анекдоты [21]. Это доказывает, что они вызывали сильный резонанс, который позволяет заключить об определенном предчувствии, понимании своевременности подобных явлений и кроющихся за ними новых идей. Насколько мы знаем, Анаксимандр был первым, кто отважился зафиксировать свои мысли в вольной речи и распространить ее, т. е. уподобиться законодателю, пишущему свои скрижали. При этом философ отвергает частный характер своих размышлений, он более не "простой человек". Он заявляет притязание на то, чтобы его слушали все. Если мы можем взять на себя смелость сделать некоторые заключения о типе Анаксимандровой книги, исходя из стиля научной ионийской прозы последующей эпохи, то, вероятно, говоря от первого лица, он свидетельствовал о своем несогласии с общепринятыми мнениями соплеменников. Гекатей Милетский начинает свое генеалогическое произведение великолепными по своей наивности словами: "Гекатей из Милета говорит так: речи греков многочисленны и достойны смеха, я же, Гекатей, заявляю следующее" [22]. Гераклит начинает лапидарно: "Этот логос, хотя он существует всегда, люди не понимают ни до того, как его услышать, ни когда они его услышали. Хотя все происходит в соответствии с этим логосом, они уподобляются неопытным, даром что знакомятся с такими словами и делами, какие сообщаю я, разбирая каждую вещь по ее природе и высказывая ее так, как она есть" [23].

Смелость такой самоуверенной критики рассудка в адрес господствующего мировоззрения — того же рода, что и смелость ионийских поэтов, начинающих свободно высказывать свои чувства и мысли о человеческой жизни и своем окружении: и то и другое — продукт пробудившейся индивидуальности. Рациональная мысль — как сначала кажется на этой стадии — действует как взрывчатое вещество. Древнейшие авторитеты теряют свою значимость. Правильно только то, что "я" могу объяснить сам себе убедительными доводами, о чем "моя" мысль может дать себе отчет. Вся ионийская литература от Гекатея и Геродота, творца науки о странах и народах и отца истории, вплоть до основополагающих на тысячелетия трудов ионийских врачей преисполнена этого духа и пользуется этой характерной формой критики от первого лица. Но именно в прорыве на первый план рационального "я" осуществляется чреватое последствиями преодоление индивидуальности, и в понятии истины появляется та новая общезначимость, перед которой должен склониться любой произвол [24].

Исходным пунктом натурфилософской мысли VI века был вопрос о происхождении — "фюсис", — давший поэтому название всему интеллектуальному движению и порожденной им форме спекуляции. Это нельзя счесть неоправданным, если только мы будем держать в памяти изначальное значение греческого слова и не будем примешивать к нему современного понятия физики [25], поскольку побуждающим мотивом всегда оставалась метафизическая, согласно нашему словоупотреблению, постановка вопроса, а то, что дополняло ее в физическом познании и рассмотрении явлений, было ей целиком подчинено. Конечно, косвенно этот процесс означал и зарождение научного естествознания, но сначала оно оставалось как бы скрытым в метафизическом рассмотрении и лишь постепенно пришло к определенной самостоятельности. В греческом понятии "фюсис" еще нераздельно заключено и то и другое: вопрос о происхождении, который заставляет мысль выходить за пределы чувственно данных явлений, и постижение на опыте всего того, что произошло из этого истока и сейчас наличествует.

Точно так же само собой разумеется, что врожденное стремление к исследованию любящих путешествовать и наблюдать ионийцев внесло свой вклад в то, что постановка вопроса стала более глубокой, достигнув того уровня, где она столкнулась с предельными проблемами, — так же, как однажды поставленный вопрос о сущности и происхождении мира постепенно усиливал потребность в более широком знакомстве с фактами и объяснении отдельных явлений. Более чем правдоподобно, и традиция это безусловно подтверждает, что вблизи Египта и переднеазиатских стран продолжительные духовные контакты ионийцев с древнейшими цивилизациями этих народов должны были не только привести к заимствованию их технических достижений и познаний в землемерном искусстве, кораблестроении и наблюдении небесных явлений, но и направить взор интеллектуально подвижного племени мореплавателей и торговцев к более глубоким вопросам, на которые те народы в своих мифах о возникновении мира и историях о богах отвечали иначе, нежели греки.

Однако нечто принципиально новое заключалось в том, что ионийцы самостоятельно применили эмпирические сведения о небесных и иных природных явлениях, воспринятые с Востока и дополненные ими, для решения этих предельных вопросов о происхождении и сущности вещей и тем самым подвергли теоретическому и каузальному осмыслению ту область мифа, где он непосредственно сталкивается с реальностью чувственно-актуального мира явлений, т. е. миф о возникновении мира. В этот момент возникает научная философия, которая целиком и полностью является историческим продуктом творчества эллинов. Правда, ее освобождение от мифа осуществляется лишь постепенно, однако ее научно-рациональный характер доказывается уже тем внешним обстоятельством, что она выступает как единое интеллектуальное движение, состоящее из определенного числа самостоятельно мыслящих, но связанных друг с другом личностей.

Связь возникновения ионийской натурфилософии с Милетом, метрополией ионийской культуры, становится ясной благодаря последовательности первых трех мыслителей — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена: время жизни последнего затрагивает разрушение Милета персами (начало V века). В этом гордом ряду трех великих мужей непрерывность их исследовательской работы и духовного типа, которую не без некоторого анахронизма позднее назовут "милетской школой" [26] — столь же бросается в глаза, как и то, что этот высший интеллектуальный расцвет, продолжавшийся в течение трех поколений, был внезапно прерван грубым вторжением извне исторического рока. Но постановка вопроса и способ объяснения действительно развиваются у всех трех в определенном направлении. Отсюда греческая физика вплоть до Демокрита и Аристотеля почерпнула свои основополагающие понятия; здесь был намечен ее путь.

Проиллюстрируем дух этой архаической философии на примере самой импозантной фигуры среди милетских физиков — Анаксимандра. Он единственный, о чьем миросозерцании мы можем составить себе более точное представление. В Анаксимандре раскрывается удивительный размах ионийской мысли. Он был родоначальником картины мира подлинной метафизической глубины и строгого конструктивного единства. Но тот же самый человек был создателем и первой карты земли, и научной географии [27]. Начало греческой математики также приходится на эпоху милетских философов [28].

Взгляд Анаксимандра на землю и мир — триумф духа геометрии. Это как бы зримый символ монументальной прямолинейности, свойственной всему существу и мысли архаического человека. Мир Анаксимандра выстроен в строго математических пропорциях. Земной диск гомеровской картины мира для него лишь обманчивая видимость, ежедневный путь солнца с востока на запад на самом деле продолжается под землей и на востоке опять возвращается к своей исходной точке. Таким образом мир — не полушарие, а полный шар, в центре которого располагается земля. Путь не только солнца, но и луны, и светил — круговой. Самый внешний круг — круг солнца, он насчитывает 27, а расположенный под ним круг луны — 18 земных поперечников. Неподвижный звездный круг — самый нижний, таким образом он, по-видимому, заключает в себе — текст нашего свидетельства в этом месте испорчен [29] — девять поперечников Земли. Диаметр Земли, в свою очередь, втрое превосходит ее высоту, поскольку Земля имеет вид цилиндра с плоскими краями [30]. Она не покоится — как наивно полагает мифологическое мышление — на твердом основании, она не растет в воздух из невидимых, простирающихся вглубь корней, как дерево [31], — она свободно парит в мировом пространстве. Не тяжесть воздуха удерживает ее — она удерживается в равновесии благодаря тому, что со всех сторон равно отстоит от небесного круга [32].

Аналогичная математизирующая тенденция определяет сложившийся в течение многих поколений исследователей образ создаваемых карт Земли, которому отчасти следует, а отчасти возражает Геродот, и чьим автором он собирательно называет "ионийцев". Без сомнения, он черпает свой материал в первую очередь из произведения Гекатея Милетского, который хронологически ему ближе всех, но как раз в изображении картины мира тот — как недвусмысленно утверждает наша традиция [33] — стоит на плечах Анаксимандра [34], и как раз схематическая структура земной карты подходит к Анаксимандрову геометрическому наброску мироздания и облика земли лучше, чем путешественнику и исследователю Гекатею, своими глазами изучавшему страны и народы и интересовавшемуся прежде всего отдельными явлениями, а не общей картиной [35]. Геродот не стал бы говорить об "ионийцах", если бы не знал, что в этом способе конструирования у Гекатея были свои предшественники. Поэтому я не возражаю против того, чтобы возводить общий очерк картографической схемы, который, как можно заключить из Геродота, Скилака и других авторов, был у Гекатея, к Анаксимандру. Поверхность земли разделяется на две примерно равные области: Европу и Азию. Часть последней, по-видимому, отделяется как Ливия. Границы образуют мощные потоки. Кроме того, Европу делит практически пополам Дунай, а Ливию — Нил [36]. Геродот смеется над конструктивным схематизмом образа Земли в древнейших ионийских картах: они изображали Землю круглой, словно выточенной на токарном станке и окруженной океаном, внешним мировым морем, которое — по крайней мере на востоке и севере — еще никто не видел своими глазами [37]. Так, достаточно иронично охарактеризован априористски-геометрический дух этой конструкции мира. Эпоха Геродота занята тем, чтобы заполнить новыми фактами ее лакуны и либо устранить, либо смягчить ее насильственность. Она оставляет только то, что установлено с эмпирической достоверностью. Но великий скачок и творческая гениальность все же на стороне Анаксимандра и тех первопроходцев, которые пытались выразить свое вдохновляющее человеческий ум понимание всепроникающего порядка и членения в структуре мира на идеальном языке впервые исследованных ими математических числовых пропорций [38].

Первопринцип, который Анаксимандр ставит на место воды, выдвинутой для этой цели Фалесом, — "беспредельное" — показывает тот же смелый выход за пределы чувственно воспринимаемых явлений. Все натурфилософы потрясены колоссальным зрелищем становления и гибели вещей, красочный облик которых воспринимает человеческий глаз. Но что есть то неисчерпаемое, откуда все возникает и куда уходит вновь, погибая? Фалес полагает, что это вода, которая испаряется, превращаясь в воздух, или замерзает до состояния твердого тела, практически камня. Из влаги происходит все живое в мире. Ее способность к метаморфозам бросается в глаза.

Мы не знаем, кто из древних физиков первым стал учить, что и огонь светил — как думали еще стоики — питается испарениями, поднимающимися с моря [39]. Анаксимен считал воздух, а не воду первоистоком и таким образом прежде всего пытался объяснить всеобщность жизни; воздух владеет миром, как душа — телом, и душа — тоже воздух, дыхание, пневма [40}. Анаксимандр говорит о "беспредельном", которое является не каким-либо определенным элементом, а "все заключает в себе и всем управляет". Кажется, это его собственное выражение [41]. Аристотеля оно раздражало, поскольку о "материи" лучше говорить, что она заключена во всем, а не все в себе охватывает [42]. Но другие эпитеты, которые употребляются в аристотелевском сообщении о "беспредельном", такие как "бессмертный" или "непреходящий", недвусмысленно указывают на активное значение этого принципа [43], а "управлять" всем может лишь бог. Кроме того, сообщается, что "беспредельное", которое постоянно порождает из себя новые миры [44] и вновь принимает их в себя, самим философом определялось как божество [45]. Исхождение вещей из "беспредельного" тогда должно быть понято как выделение противоположностей, борющихся друг с другом в этом мире, из исконного всеединства. И к этому как раз относится та единственная великолепная фраза, дошедшая до нас непосредственно от Анаксимандра: "Откуда у сущего его начало, туда же должна быть и его гибель по определению судьбы. Потому что одно другому должно выплачивать кары и пени по приговору времени" [46].

Со времен Ницше и Эрвина Роде много писали об этом высказывании; ему приписывалось много мистического [47]. Бытие вещей как таковое, индивидуация, есть якобы грехопадение, разлучение с исконной праосновой, за что создания должны нести искупительную кару. С тех пор как был восстановлен правильный текст, должно было стать ясно, что речь идет о чем-то совершено ином, о выравнивании плеонексии (излишек, изобилие, избыточность) вещей [48]. Бытие не является виной — это негреческая концепция [49] — Анаксимандр физически представляет себе, что вещи ведут спор друг с другом, как люди перед судом.

Мы видим перед собой ионийский полис. Мы видим площадь, где идет судоговорение, и судью, который сидит в своем кресле и назначает кару [50]. Этот судья — время. Мы знакомы с ним по политическому мировоззрению Солона, от его руки некуда бежать [51]. Что один из спорящих взял свыше меры у другого, неизбежно будет снова отнято у него и дано тому, кто получил слишком мало. Мысль Солона заключалась в следующем: Дике независима от человеческого, земного права, и она не приходит однажды извне как однократное вторжение сил божественного справедливого наказания, — такое представление было свойственно древнейшей религии Гесиода, — она есть имманентное и в самом происходящем совершающееся выравнивание, которое наступает поэтому в любом случае, и именно эта его неизбежность есть "наказание Зевса", "божественное возмездие" [52]. Анаксимандр идет гораздо дальше. Он видит, как это вечное выравнивание осуществляется не только в человеческой жизни, но и во всем мире, для всех существ. Проявляющаяся в человеческой сфере имманентность его осуществления наталкивает Анаксимандра на мысль, что вещи природы, ее силы и противоположности так же, как и люди, подчинены имманентному правовому порядку и что их возвышение и гибель происходят в соответствии с ним.

В этой форме — если посмотреть с современной точки зрения, — кажется, заявляет о себе небывалая мысль о всепроникающей закономерности в природе. Но здесь не идет речь о простом тождестве каузального процесса в абстрактном смысле нашей современной науки. То, что Анаксимандр формулирует в этих словах, скорее может быть названо мировой нормой, нежели природным законом в современном смысле слова. Познание этой нормы происходящего в природе имеет непосредственный религиозный смысл [53]. Оно есть не просто описание фактов, оно — оправдание сущности мира. Благодаря этой норме мир оказывается "космосом", или, говоря нашим языком: правовым сообществом вещей [54]. Норма утверждает смысл мира как раз в беспрестанном, неизбежном становлении и разложении, т. е. в том, что для жизненного притязания наивного человека — самое непонятное и невыносимое в этом бытии. Использовал ли уже сам Анаксимандр слово "космос" в этом контексте, нам неизвестно. У его последователя Анаксимена оно уже обнаруживается — в случае подлинности соответствующего фрагмента [55].

По существу идея космоса, хотя и не в точном соответствии позднейшему смыслу этого слова, в принципе была задана уже в анаксимандровском представлении о распоряжающейся природными событиями вечной Дике. Потому мы с полным правом можем обозначить мировоззрение Анаксимандра как внутреннее открытие космоса. Ведь нигде, кроме как в глубинах человеческого духа, это открытие не могло быть сделано. Оно не имеет ничего общего с телескопами и обсерваториями и каким бы то ни было другим способом чисто эмпирического исследования. Из той же внутренней силы интуиции возникло и представление о бесконечности миров, которое традиция приписывает Анаксимандру [56]. Несомненно, философская мысль о космосе заключает в себе разрыв с привычными религиозными представлениями. Но этот разрыв есть прорыв к новому величественному представлению о божественности сущего среди ужаса тлена и уничтожения, со стороны которых, как показывают поэты, то новое поколение видело себе угрозу [57].

В этом интеллектуальном акте содержатся зерна неограниченного философского развития. Вплоть до сегодняшнего дня понятие космоса остается одной из важнейших категорий нашего миропонимания, хотя в современном естественнонаучном употреблении оно все больше утрачивает свой исконный метафизический смысл. Но именно с оглядкой на образование античного грека мысль о космосе с символической наглядностью заключает в себе значение древнейшей натурфилософии. Как солоновское этико-правовое понятие виновности выводится из теодицеи эпоса [58], так и мировая справедливость Анаксимандра напоминает о том, что греческое понятие причины, ставшее основополагающим для новой мысли, первоначально тождественно понятию вины и было перенесено из правовых отношений в сферу физической причинности. Этот интеллектуальный процесс тесно связан с аналогичным перенесением группы заимствованных из правовой жизни понятий "космос" (украшение, порядок, мироздание), "дике" (обычай, право, справедливость) и "тисис" (пеня, наказание, кара) в сферу природных событий [59]. Анаксимандровский фрагмент позволяет нам глубже заглянуть в то, как из проблемы теодицеи вырастала проблема причинности. Его Дике — начало процесса проецирования полисного бытия на мировое целое [60]. Правда, открытого соотнесения человеческой жизни и миропорядка с "космосом" внечеловеческого бытия у милетских мыслителей мы еще не обнаруживаем [61]. Но их постановка вопроса и не вела в этом направлении, — она, отталкиваясь исключительно от человека, была обращена только к исследованию вечной причины вещей. Но поскольку пример порядка человеческого бытия служил милетцам ключом к интерпретации "фюсис" (природа), выработанное ими мировоззрение изначально несло в себе зародыш будущей новой гармонии вечного бытия и человеческого мира с его ценностями.

К числу ионийских мыслителей относится и самосец Пифагор, хотя он и жил в нижней Италии. Его духовный тип так же трудно распознать, как и его историческую личность. Его образ с развитием греческой культуры постоянно менялся и колеблется между ученым-первооткрывателем, политиком, воспитателем, основателем ордена, учредителем новой религии и чудотворцем [62]. Гераклит презирал его за многознайство [63], как, впрочем, и Гесиода, Ксенофана и Гекатея, но, конечно, в особенном смысле, нежели каждого из вышеназванных. В сравнении с грандиозной духовной цельностью Анаксимандра сочетание разнородных по своей сути элементов у Пифагора на самом деле производит впечатление чего-то неповторимого и случайного, — какое бы представление ни складывалось об этой смеси.

Новейшая мода воспринимать его как своего рода шамана, конечно, и не претендует на серьезное опровержение. Упрек в многознайстве позволяет сделать вывод, что позднейшие "так называемые пифагорейцы", как называет их Аристотель [64], имели полное право возводить истоки своей науки, которую они — в противоположность ионийской "метеорологии" — называли просто "мафемата", т. е. "занятия", к Пифагору. Это весьма общее название на самом деле охватывает совершенно разнородные явления: учение о числах и элементы геометрии, первоосновы акустики и теории музыки, а также знания той эпохи о движении светил, к чему у Пифагора добавится, конечно, и знакомство с милетской натурфилософией [65]. Наряду с этим совершенно неожиданно для нас там появляется родственное религиозной секте орфиков учение о переселении душ, которое для личности Пифагора надежно засвидетельствовано и характеризуется Геродотом как типичное для ранних пифагорейцев. С ним сочетается то в этических предписаниях, что восходит к основателю. "Орденский" характер основанного Пифагором сообщества для Геродота не подлежит сомнению [66], оно продержалось в нижней Италии до конца V века, времени его политического преследования и искоренения, — т. е. более ста лет [67].

Пифагорейская концепция числа как принципа вещей предвосхищается в строго геометрической симметрии анаксимандровского космоса [68]. Ее нельзя понять, исходя из чистой арифметики. Согласно нашей традиции, она возникла из открытия новых закономерностей в природе, а именно отношения числа колебаний к длине струн лиры [69]. Однако, чтобы распространить господство числа на весь космос и на порядок человеческой жизни, требовалось отважнейшее обобщение этого наблюдения, которое, без сомнения, нашло себе поддержку в математической символике милетской натурфилософии.

Пифагорейское учение не имеет ничего общего с математическим естествознанием в современном смысле слова. Число значит в нем гораздо больше, оно означает не сведение природных процессов к поддающимся вычислению количественным соотношениям; различные числа суть качественные сущности совершенно различных вещей: неба, брака, справедливости, надлежащего и др.[70] С другой стороны, когда Аристотель говорит, что по учению пифагорейцев вещи состоят из чисел в смысле материи, — это неуместное овеществление идеального равенства числа и сущего [71]. Ближе к их интеллектуальным мотивам было бы другое объяснение того же Аристотеля, что в числах пифагорейцы усматривали большое сходство с вещами, — большее, чем в огне, воде, земле — стихиях, из которых выводила вещи прежняя спекулятивная философия [72]. Важнейшее истолкование мировоззрения пифагорейцев мы обнаруживаем — уже на позднейшем этапе философского развития — в столь поначалу непонятной для нашей мысли попытке позднего Платона свести свои идеи к числам. Аристотель критикует в этой попытке качественное восприятие чисто количественного. При этом, на наш взгляд, он высказывает почти тривиальные вещи, но как было справедливо указано, в греческом понятии числа изначально содержится этот качественный момент и выделение чисто квантитативного происходит только постепенно [73].

Возможно, происхождение названий чисел и их удивительно разнообразное языковое образование дало бы нам по этому поводу дальнейшие разъяснения, если бы мы могли проследить тот наглядный элемент, который, без сомнения, присутствует в числах. Восторженные высказывания современников поясняют, как пифагорейцы пришли к такой высокой оценке власти чисел. Прометей у Эсхила называет изобретение чисел высшим достижением своей культуротворческой мудрости [74]. Открытие господства числа в различных важных областях бытия открывало исследующему смысл мира уму новую широкую дорогу к пониманию того, что в вещах уже от природы заложена норма, на которую следует обращать внимание, и позволяло ему в ходе спекуляции, которая кажется нам несерьезной, сводить любую вещь к численной первооснове. Вот так с прочным и бесконечно плодотворным знанием, как это бывает часто, связывалось злоупотребление им на практике. Все великие эпохи расцвета рационального мышления проявляют ту же отважную переоценку собственных сил. Перед пифагорейской мыслью ничто не могло устоять, что нельзя было бы свести в конечном счете к числу [75].

С математикой на поверхность выходит новый существенный элемент греческого образования. Сначала самостоятельно формируются ее отдельные части. Воспитательная плодотворность каждой из них была признана довольно рано, но лишь на позднем этапе они вступают во взаимодействие друг с другом, и на их основе выстраивается единое целое. Значение Пифагора как воспитателя всячески подчеркивалось позднейшей полулегендарной традицией. При этом прообразом для нее, без сомнения, послужил Платон, с оглядкой на которого неоплатоники и неопифагорейцы свободно переработали жизнь и творчество Пифагора, поэтому то, что в новое время со спокойным размахом изображается под его именем, есть почти исключительно некритически воспринятая позднеантичная биографическая традиция [76]. Но все-таки в основе этого восприятия лежит ядро исторической истины. Говоря о Гомере и о его правах называться воспитателем Греции (многие современники соглашались предоставить ему этот титул), Платон задается вопросом, можно ли на самом деле признать его "учителем в искусстве и пайдейе", в том смысле, например, в каком это высказывание применялось по отношению к Пифагору. Здесь, как представляется, он рассматривает последнего именно как открывателя "пифагорейской жизни". Речь при этом идет не столько о том, был ли сам Пифагор воспитателем: подлинным великим воспитателем эпохи был новый научный дух, представителем которого, по крайней мере если верить данным традиции, был и Пифагор. Что касается образующего действия математики, то оно в основном исходит от нормативной стороны математического исследования. Достаточно вспомнить о значении музыки для раннегреческого образования и о тесной связи пифагорейской математики с музыкой, чтобы увидеть: из взгляда на численные соотношения тонов вскоре должна была возникнуть первая философская теория воспитательного воздействия музыки. Связь между музыкой и математикой, установленная Пифагором, отныне стала прочным достоянием греческого духа.

Именно из этого сочетания возникли самые плодотворные и долговечные понятия греческой воспитательной мысли. Раз и навсегда на все сферы бытия изливается поток нового нормативного знания, который очевидным образом струится из этого источника. VI век — момент рождения всех удивительных основополагающих понятий греческого духа, ставших для нас своего рода символом его глубочайшей самобытности и, кажется, неотделимых от его сущности. Они не были даны изначально, — они выступили на свет в исторически необходимой последовательности. Новый взгляд на структуру музыки — один из решающих моментов в этом процессе. Выросшего из него познания сущности гармонии и ритма было бы уже достаточно, чтобы обеспечить эллинам бессмертие в истории человеческого образования. Возможность применения этого знания ко всем жизненным областям почти безгранична. Как и в неразрывной причинности солоновской правовой веры, здесь раскрывается еще один мир строгих закономерностей. Если Анаксимандр рассматривает мир как космос вещей, в котором господствует ненарушимая и абсолютная правовая норма, то пифагорейскому миросозерцанию принцип этого космоса представляется гармонией [77]. Если под первым понималась причинная — в смысле "права" существования — необходимость события во времени, то в идее гармонии осознается скорее структурная сторона космической закономерности.

Гармония выражается в отношении частей к целому, за ней стоит математическое понятие пропорции, представлявшейся греческой мысли в геометрически наглядной форме. Если говорить о гармонии мира, то это комплексное понятие, в котором присутствует и музыкальное значение, представление о прекрасном созвучии тонов, и представление о численной строгости, геометрической регулярности и тектонической расчлененности. Воздействие мысли о гармонии на все стороны греческой жизни в последующие эпохи необозримо. Она овладевает архитектурой и изобразительным искусством, а также поэзией и риторикой, религией и этикой. Повсюду пробуждается сознание, что и в производительной, и в практической деятельности человека есть строгая норма "подобающего", которую столь же невозможно безнаказанно преступить, как и норму права. Только тот, кто рассмотрит со всех сторон неограниченное господство этих понятий в греческой мысли классического и позднейшего времени, способен создать себе удовлетворительное представление о нормосозидающем эффекте открытия гармонии. Понятия ритма, меры, отношения находятся в тесной связи с нею, или же приобретают благодаря ей более определенное содержание. Как для мысли о космосе, так и для гармонии и ритма справедливо то, что их открытие в "природе сущего" было необходимым предварительным этапом их перенесения на внутренний мир человека и на проблемы жизнеустройства.

Мы не знаем, какова была для Пифагора внутренняя скрепа между математической и музыкальной спекуляцией и учением о переселении душ. Философская мысль той эпохи по природе своей уже метафизична; однако в нее извне вторгается религиозная вера со своим мифом о душе, происходящим из сферы иррационального. Здесь нам хотелось бы привлечь родственное учение орфиков; вероятно, именно оно было источником представлений Пифагора о душе. Позднейшие философы также оказываются более или менее затронуты им.

VI век, который — после разлагающего натурализма VII столетия — стал эпохой решающей борьбы за новое духовное устройство жизни, означает не только в силу серьезности философских устремлений, но и с религиозной точки зрения мощный подъем. Орфическое движение — одно из самых значительных свидетельств этой внутренней жизни, вновь прорывающейся из глухих народных глубин. В поисках высшего смысла жизни оно соприкасается с усилиями рациональной мысли, философски осознать объективную "мировую норму" в космическом бытии. Догматическое содержание орфической веры, конечно, не слишком значительно, новое время сильно его переоценило и приписало ему множество позднеантичных элементов, чтобы получить образ, удовлетворяющий его a priori строго установленным представлениям о религии избавления [78]. Тем не менее в орфических верованиях о душе проглядывает новое человеческое жизнеощущение и новая форма самосознания. В противоположность гомеровскому понятию души, в орфическом содержится отчетливо выраженный нормативный элемент. Вера в божественное происхождение души и в ее бессмертие заключает в себе требование блюсти душу в чистоте в ее нынешнем земном состоянии, связанном с телом. Верующий чувствует, что ему предстоит дать отчет за свою жизнь [79].

С мыслью об ответственности мы сталкивались уже у Солона. Там это была социальная ответственность отдельного человека перед государственным целым, здесь мы обнаруживаем второй источник этического требования об отчете — религиозную идею чистоты. Первоначально лишь ритуально воспринимаемая чистота теперь перетолковывается в нравственном смысле. Ее нельзя путать с аскетической чистотой позднейшего спиритуализма, для которого тело — зло само по себе; однако определенные начатки аскетики воздержания присутствуют уже в орфике и у пифагорейцев — прежде всего, предписанное воздержание от всякой мясной пищи [80]. С резкого противопоставления тела и души, которое следует из представления о нисхождении души как божественного гостя в эту земную смертную оболочку, начинается также и обесценение тела. Однако очищение и осквернение, по-видимому, понимались орфиками целиком в смысле соблюдения или нарушения государственного закона. В древнегреческом "священном праве" также было понятие чистоты. Нужно было только расширить пространство его применения, и тогда орфическая идея чистоты могла вобрать в себя все содержание господствующего закона. Это, конечно, не означает ее переход в сферу гражданской этики в современном смысле слова, поскольку греческий "номос" (закон) — божественного происхождения, даже и в своей новой, внешне рациональной форме. Но своим проникновением в орфическую идею чистоты он получает новое обоснование — с точки зрения спасения отдельной божественной души.

Стремительное распространение орфического движения в Греции и колониях объясняется только тем, что оно шло навстречу глубокой потребности человека тогдашней эпохи, которую не могла удовлетворить культовая религия. И остальные свежие религиозные импульсы эпохи, необычайно возросшее влияние дионисийского культа и аполлиническое учение Дельфов обнаруживают рост индивидуальных религиозных потребностей. Тесное соседство, объединявшее Аполлона и Диониса в дельфийском культе, хотя и остается с точки зрения истории религии загадкой, однако греки, очевидно, чувствовали в этих противоположностях что-то общее, и ко времени, когда мы застаем их там рядом друг с другом, оно заключается в способе воздействия на внутренний мир верующего [81]. Ни один другой бог не проникал столь глубоко в индивидуальный мир, как эти двое. Вполне вероятно, что ограничивающая, упорядочивающая и просвещающая сила аполлинического духа вряд ли могла столь глубоко взволновать людей, если бы дионисийское возбуждение, потрясающее все гражданское благоустройство и взрывающее душу, не подготовило для нее почву.

Дельфийская религия тогда была внутренне столь жизненна, что оказывалась способной привлечь и поставить себе на службу все созидательные силы нации. "Семь мудрецов", равно как и могущественные цари и тираны VI века, признают мудрого бога-прорицателя высшей инстанцией, дающей правильные советы. В V столетии Пиндар и Геродот находятся под глубочайшим влиянием дельфийского духа и являются его главными свидетелями. Даже и в эпоху расцвета в VI веке о нем не осталось записей в сохранившихся религиозных актах. Но в Дельфах греческая религия той эпохи как воспитательная сила достигла своего высшего влияния, далеко простиравшегося за границы Эллады [82]. Знаменитые высказывания светских мудрецов посвящались Аполлону, поскольку они казались всего лишь отголоском его божественной мудрости, и на воротах его храма вступавшего встречали слова "познай самого себя", закрепившие с характерной для духа времени законодательной краткостью учение о софросине, наставление не упускать из виду человеческие границы.

Если понимать греческую "софросюне" (здравомыслие, рассудительность, воздержание, скромность) как выражение врожденной природы, своего рода гармонической сущности, которой ничто не может помешать, то это будет неправильным пониманием. Чтобы это осознать, достаточно задать себе вопрос, почему это понятие столь повелительно выходит на первый план именно в то время, когда под ногами опять разверзлись все столь неожиданно глубокие пропасти бытия, и прежде всего — человеческого внутреннего мира. Аполлиническая мера — не лозунг обывательского покоя и неподвижности. С ее помощью воздвигается плотина индивидуалистическому прорыву границ, тягчайшим святотатством становится не "думать о положенном человеку" [83], а стремиться слишком высоко. Изначально относившееся только к земной сфере права, вполне конкретно воспринимаемое понятие "юбрис" (дерзость), не означавшее ничего иного, кроме как противоположность "дике" (справедливость) [84], теперь распространяется на область религии. Теперь оно включает в себя и плеонексию человека по отношению к божеству, более того, это новое понятие "дерзость" становится классическим выражением религиозного чувства эпохи тиранов. В этом значении слово перекочевало в наш язык; вместе с представлением о зависти богов оно долгое время продолжало более всего определять общепринятый взгляд на греческую религию. Счастье смертного переменчиво, как день, и, следовательно, человеческий ум не должен обращаться к слишком высоким предметам.

Но человеческая потребность в счастье создает себе из этого трагического понимания выход в свой внутренний мир, будь то в самозабвение дионисийского экстаза, которое и в этом качестве оказывается дополнением аполлинической меры и строгости, будь то в орфическую веру, что лучшая часть человека — "душа" и что она предопределена для более высокой и чистой участи. Поскольку именно тогда трезвый взгляд ищущего истину ума, проникающий в глубины природы, открывает человеку картину непрерывного становления и разрушения, поскольку он не показывает зрителю ничего кроме власти не заботящегося о человеке и его крошечном бытии мирового закона, который со своей железной "справедливостью" перешагивает через наше кратковременное счастье, то в сердце человека просыпается противодействие, вера в свое божественное предназначение. Душа, которую в нас нельзя уловить и схватить никаким исследованием природы, объявляет себя чужаком в этом негостеприимном мире и ищет вечной родины.

Фантазия простого человека рисует себе картины будущей жизни в потустороннем мире в чувственных радостях, дух благородного борется за самоутверждение в круговороте мира в надежде на избавление благодаря тому, что он пройдет свой путь. Но оба едины в осознании своего высшего предназначения, и благочестивый, достигнув потустороннего мира, в качестве пароля у врат этого мира исповедует свою веру, по которой он жил и вынес свою жизнь: "И я из божественного племени" [85]. На орфических золотых табличках, которые неоднократно обнаруживались в нижнеиталийских могилах, — своего рода пропусках для мертвого в потустороннее царство — эти слова выгравированы как оправдание.

В развитии человеческого индивидуального сознания орфическое понятие души было важным этапом. Философское воззрение Платона и Аристотеля о божественности духа [86] и отличии просто чувственного человека от его собственного существа, исполнить которое — его призвание, было бы без него немыслимым. Достаточно указать только на одного философа — Эмпедокла, — преисполненного орфического сознания божественного, чтобы доказать прочную связь новой религии с вопросами, над которыми билась философская мысль, — связь, которую мы встречаем у Пифагора. Эмпедокл именно в своей орфической поэме "Очищения" [87] прославил последнего. В Эмпедокле орфическая вера в душу и ионийская натурфилософия проникают друг в друга. Его синтез чрезвычайно поучительно демонстрирует взаимное дополнение этих двух мировоззрений в одной личности. Как бы символом этого дополнения является образ, который Эмпедокл создает для метаний души в круговороте элементов: воздух, вода, земля и огонь выталкивают ее и бросают ее друг другу. "И сейчас я тоже изгнанник от бога и блуждающий скиталец" [88]. В мире натурфилософии душа нигде не находит подходящее ей место, но она спасается в своем религиозном самосознании. Только когда — как у Гераклита [89] — она соединится с самой философской мыслью о космосе, последняя сможет полностью удовлетворить метафизическую потребность религиозного человека.

Вместе c Ксенофаном Колофонским, вторым из великих ионийских эмигрантов, нашедших себе пристанище на греческом Западе, мы расстаемся с чередой строгих мыслителей. Милетская натурфилософия возникла из чистого исследования. Когда Анаксимандр делает доступным свое учение в виде книги, его спекуляция уже осуществляет поворот к общественности. Пифагор — создатель союза, ставящего перед собой цель осуществление жизненных предписаний основоположника. Это начатки воспитательного воздействия, от которых философская теория первоначально была далека. Но со своей критикой она так глубоко проникла во все общезначимые представления, что уже не могла отгораживаться от остальных областей духовной жизни. Получив от современных движений в государстве и обществе самые плодотворные стимулы, натурфилософия возвратила взятое, причем в многообразном виде.

Ксенофан пишет стихи, и в его лице философский разум овладевает поэзией. А это значит, что он начинает становиться образовательной силой, поскольку — как прежде, так и после — поэзия остается выражением национального образования как такового. Совокупность воздействия философии на человека, которое равным образом ощущают разум и чувство, становится очевидной в своем порыве к поэтическому воплощению, вместе со своим притязанием на духовное господство. Новая проза, которая была родом из Ионии, лишь постепенно расширяет свою сферу и не находит такого же отклика уже потому, что в силу диалектных особенностей она обращена к более узким кругам, нежели поэзия, пользующаяся языком Гомера и благодаря ему остающаяся панэллинской. Такого же панэллинского влияния добивается Ксенофан для своих мыслей. Даже такой строгий в обращении с понятиями мыслитель, как Парменид, или такой натурфилософ, как Эмпедокл, обращаются к гесиодовской форме дидактического эпоса, — возможно, ободренные примером Ксенофана, который, правда, не был самостоятельным мыслителем и никогда не писал поэмы о природе, что ему часто потом приписывали, но стал первопроходцем в поэтическом изложении философской доктрины [90], знакомя в своих элегиях и в "Силлах" — нового вида насмешливых стихах — простой народ с просвещенными воззрениями ионийской физики [91] и в духе последней вел открытую борьбу против господствующего образования.

Образование прежде всего означало "Гомер и Гесиод". Ксенофан и сам говорит об этом: издревле по Гомеру все обучались [92]. Потому он и стал центром атаки в борьбе за новое образование [93]. Философия заменила гомеровскую картину мира естественным и регулярным объяснением явлений. Поэтическая фантазия Ксенофана проникнута величием этого нового мировоззрения [94]. Оно означает для него разрыв с политеизмом и антропоморфизмом мира богов, который для греков, по знаменитому слову Геродота, создали Гомер и Гесиод [95]. Все пороки возвели они на своих богов, восклицает Ксенофан, — воровство, прелюбодейство и взаимообман [96]. Его понятие божества, которое он проповедует с энтузиастическим пафосом новой истины, совпадает с мировым целым. Есть лишь один бог, несопоставимый ни обликом, ни разумом со смертными [97]. Он весь — зрение, весь — слух, весь — мышление [98]. Без усилия, одной чистой мыслью, он управляет всем [99]. Он не суетится и не хлопочет тут и там, как боги эпоса, — напротив, он неподвижно покоится в себе [100]. Это человеческая иллюзия — что боги родились, что они обладают человеческим обликом и носят одежды [101]. Если бы у быков, лошадей и львов были руки и они могли бы рисовать, как люди, они рисовали бы образы и тела богов по своему подобию — как бычьи и лошадиные [102]. Негры верят в курносых и темнокожих богов, фракийцы — в голубоглазых и рыжих [103]. Все процессы внешнего мира, которые люди воспринимают как действия богов и перед которыми они трепещут, основываются на естественных причинах. Радуга — только цветное облако [104], море — материнское лоно всех вод, ветров и туч [105]. "Мы все возникли из земли и воды" [106]. "Всё есть земля и вода, что рождается и прорастает"{107]. "Из земли возникает все, и все возвращается в землю обратно" [108]. Культура — не дар богов смертным, как учит миф, люди сами открыли все благодаря своим поискам и постоянно совершенствуют обретенное [109].

Среди всех этих мыслей нет ни одной новой. Анаксимандр и Анаксимен, в принципе, думали так же, они и являются собственно творцами этого естественного мировоззрения. Но Ксенофан — его ревностный поборник и проповедник. Это мировоззрение захватило его не только своею мощью, сокрушающей старое, но и своею творческой — религиозной и нравственной — силой. Наряду с бичующей насмешкой над ущербностью гомеровского образа мира и богов у него разворачивается построение новой, более возвышенной веры. Именно преобразующее воздействие новой истины на человеческую жизнь и веру делает ее основой нового воспитания. Космос натурфилософии в попятном движении интеллектуального развития становится теперь прообразом евномии в человеческом сообществе [110], в нем полисная этика обретает свои метафизические корни.

Ксенофан писал и другие стихотворения, кроме философских: эпос "Основание Колофона" и "Основание колонии Элеи". В первом из них скиталец, который в одном из своих стихотворений, будучи уже девяностодвухлетним старцем, оглядывается на 67 беспокойных лет странствий [111], начавшихся, по всей видимости, с его переселения из Колофона в нижнюю Италию, воздвиг памятник своей старой родине [112]. Может быть, он сам принимал участие в основании колонии Элеи [113]. Во всяком случае, даже и в этих, по-видимому, не относящихся к его личности произведениях больше интимного чувства, чем обычно. Философские стихотворения целиком родились из личного переживания новых, глубоко взволновавших его учений, которые он перенес из Малой Азии в свое великогреческое и сицилийское окружение.

Ксенофана представляли себе рапсодом, который на публике декламировал Гомера, а в тесном кругу читал против него и Гесиода свои собственные насмешливые стихи [114]. Это плохо сочетается с цельностью его личности, оставившей свой легко узнаваемый отпечаток на каждом его сохранившемся слове. Кроме того, это основывается на неправильном толковании традиции. Ксенофан предназначает свои стихи для самой гущи публичной жизни своего времени, как показывает большая пиршественная поэма [115]. Это торжественная картина архаического симпосия, преисполненная еще глубоко серьезного религиозного благоговения. Каждая мелкая черта культового обихода, на которую падает взгляд поэта, предстает в его изображении облагороженной и имеющей более высокое значение. Симпосий все еще остается местом, где сообщается высокое предание о великих деяниях богов и примерах человеческой доблести. Тут Ксенофан повелевает молчать об отвратительных распрях богов и борьбе титанов, гигантов и кентавров — вымыслах прежних времен, о чем другие певцы охотно поют на пирах, но призывает почитать богов и оживлять в памяти истинную арете [116]. То, что он имеет в виду под почитанием богов, он высказал в других песнях, из этой же мы узнаем лишь то, что критика стародавних представлений о богах в его сохранившихся стихотворениях была поэзией для симпосиев. Она проникнута воспитательным духом архаического симпосия. На этих собраниях оказывали почет арете; и с этим для него сочетается новое, более чистое почитание бога и познание вечного порядка в универсуме [117]. Философская истина становится для него проводником к подлинной человеческой арете.

К этому нужно добавить второе большое стихотворение [118], посвященное тому же вопросу. Оно показывает страстную борьбу Ксенофана за признание его нового понятия арете. Это стихотворение — документ первостепенного значения для истории образования, поэтому мы не можем обойтись здесь без более детального его обсуждения. Оно переносит нас в мир, глубоко отличный от социально рыхлой ионийской родины Ксенофана, — в древний и сложившийся мир аристократического общества. Рыцарский мужской идеал победителя олимпийских игр здесь ничуть не утратил своего значения, — в пиндаровских гимнах того же времени он еще раз ослепительно вспыхнет, чтобы затем постепенно померкнуть. Ксенофан из-за вторжения мидийцев в Малую Азию и гибели родного города был перенесен в этот чуждый ему по духу мир греческого Запада, где за семь десятилетий с момента своего переселения он так и не смог укорениться. Во всех городах Греции, где он появлялся, восхищались его стихами, удивлялись его учению. Вероятно, он сидел за столом со многими знатными и богатыми людьми, — известный анекдот показывает его беседующим с сиракузским тираном Гиероном [119], — но нигде в этом окружении умный человек как таковой не находил заслуженного признания и высокого социального престижа, которым он пользовался в своей родной Ионии: он оставался одиноким.

Нигде в истории греческой культуры нельзя яснее увидеть неотвратимое враждебное столкновение древнеэллинского благородного воспитания и нового философского человека, который здесь впервые борется за место в обществе и государстве и выступает с собственным идеалом человеческого образования, настоятельно требующим всеобщего признания. Спорт или дух — в этом "или—или" заключается вся сила нападения. И хотя кажется, что атакующему суждено отскочить от прочных стен традиции, однако его боевой клич звучит как победное ликование, и дальнейшее развитие подтвердило его уверенность: оно разрушило безраздельное господство агонального идеала. Ксенофан не в состоянии, как Пиндар, в любой из олимпийских побед, будь то кулачная борьба или ринг, бег или состязание колесниц, увидеть раскрытие божественной арете победителя [120]. "Город осыпает победителя в состязаниях почестями и подарками, однако он не так их достоин, как я, — восклицает Ксенофан, — ведь наша мудрость лучше силы людей или скакунов! Ложный обычай заставляет нас так судить. Несправедливо предпочитать мудрости простую телесную силу. Ведь даже если город будет иметь среди своих граждан выдающегося кулачного бойца или победителя в пятиборье или борьбе, благозаконнее от этого он далеко еще не станет, и, какая радость городу от писийской победы, она же не наполнит его склады" [121].

Такое обоснование ценности философского познания для нас неожиданно, но оно всего лишь вновь показывает с необычайной ясностью, что город и его благополучие остаются мерилом всех ценностей. Ксенофан должен был начать наступать в этом направлении, если хотел добиться признания для философского человека в ущерб прежнему мужскому идеалу. Вспомним то стихотворение Тиртея, в котором он провозгласил безусловное преимущество спартанской гражданской доблести, воинской отваги перед всеми иными превосходными человеческими качествами, прежде всего перед агональными доблестями олимпийского победителя. "Это общее благо для всего полиса", — так он сказал, и впервые в этих стихах дух полисной этики поднялся против древнего рыцарского идеала [122]. Затем, когда правовое государство пришло на место прежнего, во имя полиса как высшая доблесть прославлялась справедливость [123]. Теперь во имя полиса Ксенофан провозглашает новую форму арете — интеллектуальное образование. Оно снимает все прежние идеалы, поскольку включает их в себя и подчиняет себе. Именно сила ума создает в государстве право и закон, истинный порядок и благополучие. Ксенофан сознательно взял в качестве образца элегию Тиртея и в ее столь подходящую для его целей форму влил новое содержание своей мысли [124]. На этом этапе развитие политического понятия арете достигло своей цели: мужество, благоразумие и справедливость, наконец, мудрость — вот те качества, которые еще для Платона являются символом гражданской арете. В элегии Ксенофана новая "умственная доблесть", ("софия"), которой предстояло сыграть столь значительную роль в философской этике, в первый раз заявляет о своих требованиях [125]. Философия открыла свою значимость для человека, а значит, и для полиса. Шаг от чистого созерцания истины к претензии на критику человеческой жизни и руководство ею был сделан.

Ксенофан — не оригинальный мыслитель, но для истории духовной культуры своего времени он — важная фигура. Он открывает главу о философии и человеческом образовании. Еще Еврипид борется с традиционной переоценкой атлетизма у греков оружием, заимствованным у Ксенофана [126], и платоновская критика использования гомеровского мифа в воспитательных целях движется в том же направлении [127].

Парменид из Элеи относится к числу первоклассных мыслителей, но его значимость с точки зрения истории образования можно, по существу, оценить только в связи со всей в высшей степени плодотворной и длительной историей воздействия основных мотивов его мысли. Он встретится нам на всех этапах философского развития эллинов, и, кроме того, до сих пор он остается родоначальником одного из типов философской позиции. Наряду с милетской натурфилософией и пифагорейской спекуляцией о числах в его лице появляется третья основная форма греческой мысли, чье значение простирается далеко за рамки философии и глубоко проникает во все сферы духовной жизни, — логика. В древнейшей натурфилософии правят иные духовные силы: ведомая и контролируемая разумом фантазия, отличающий греков вкус к пластичности и архитектонике, стремящийся к тому, чтобы разбить на части и выстроить в определенном порядке своими средствами видимый мир, и символическая мысль, истолковывающая внечеловеческое бытие по образу человеческой жизни.

Мировое целое у Анаксимандра — зримый символ космического становления и гибели, над чьими спорящими противоположностями господствует вечная Дике. Понятийное мышление здесь еще отступает на второй план [128]. Напротив, высказывания Парменида представляют собой строгую логическую последовательность, они исполнены сознания убедительности цепочки мыслей. Вовсе не случайность, что сохранившиеся отрывки его произведения — первые объемные и связные ряды философских высказываний, сохранившиеся для нас на греческом языке. Суть этого мышления вообще становится наглядной и сообщимой только в процессе мышления как таковом, а не в статичном образе, являющемся его продуктом [129]. Сила, с которой Парменид втолковывает свои фундаментальные учения слушателю, вытекает не из догматической ревности к своим убеждениям, но из торжествующей в них интеллектуальной необходимости. Также и для Парменида познание абсолютной "ананке" (необходимости, причинности) — он называет ее также "дике" или "мойра", очевидно, осознанно примыкая к Анаксимандру [130] — высшая цель, которой может достичь человеческое исследование. Но если он говорит о Дике, крепко держащей сущее в своих оковах и не дающей ему распасться, так что оно не может ни возникнуть, ни погибнуть, то он имеет в виду не только, что его Дике имеет функцию, противоположную Дике Анаксимандра, которая как раз и проявляется в становлении и гибели вещей. Дике Парменида, не допускающая в своем бытии никакого становления и гибели и заставляющая его неподвижно цепенеть в своих узах, есть заключающаяся в самом понятии бытия необходимость, которая истолковывается как "правовое притязание" бытия [131]. Во все снова и снова настойчиво повторяющихся репликах — сущее есть, не-сущего нет; сущее не может не быть, не-сущее не может быть132 — для Парменида выражается принудительность мысли, исходящая из сознания невозможности логического противоречия.

Этот принудительный элемент в том, что познано чистым мышлением, — великое открытие, доминирующее в философии элеата. Оно предопределяет неизменно полемическую форму, в какой он развивает свои мысли. Правда, для него самого то, что нам в его основных тезисах кажется открытием логического закона, есть предметное и содержательное познание, приводящее его к конфликту со всей существовавшей до сих пор натурфилософией. Если справедливо, что бытие никогда не может не быть, а небытия не может быть, то в силу этого для Парменида, как было сказано, становление и гибель становятся невозможными [133]. Конечно, то, что происходит перед глазами, убеждает в совершенно обратном, и натурфилософы слепо поверили этому, коль скоро они позволили сущему зарождаться из не сущего и разрушаться в не-сущем. Это мнение, в сущности, разделяют все люди, поскольку все они верят свидетельству глаз и ушей, вместо того, чтобы задать вопрос своей мысли, которая одна способна привести к необманчивой достоверности. Мысль — умственное око и слух человека; кто не следует ей, подобен слепому и глухому [134] и запутывается в безысходном противоречии. Он вынужден в конце концов признать бытие и небытие одновременно одним и тем же и не одним и тем же [135]. Кто выводит сущее из не сущего, берет за исходную точку просто непознаваемую вещь, потому что то, чего нет, не может быть и познано: истинному познанию должен соответствовать предмет[136]. Таким образом, ищущий истину должен отвратиться от чувственного мира становления и гибели [137], приводящего его к столь немыслимым предпосылкам, и обратиться к чистому бытию, которое он постигает в мышлении. "Потому что одно и то же — мыслить и быть" [138].

Величайшая трудность чистого мышления всегда заключается в том, чтобы прийти к какому-либо содержательному познанию своего предмета. В сохранившихся отрывках парменидовского произведения мы видим, как он пытается вывести из своего нового, строгого понятия бытия некоторое количество определений, которые ему присущи: философ называет их указателями на пути исследования, по которому нас ведет чистое мышление [139]. Сущее не рожденно, поэтому оно не подвержено гибели, оно целое и единственное, непоколебимое, вечное, вездесущее, единое, непрерывное, нераздельное, однородное, неограниченное и замкнутое в себе. Хорошо видно, что все положительные и отрицательные предикаты, которые Парменид высказывает о своем сущем, вышли из противопоставления старой натурфилософии и происходят из педантичного критического подхода к ее мыслительным предпосылкам {140]. Здесь не место показывать это подробно. Возможности нашего понимания, к сожалению, именно в случае с Парменидом ограничены неполнотой наших знаний о древнейшей философии. Достоверно то, что он постоянно ссылается на Анаксимандра, тогда как пифагорейская мысль может рассматриваться как возможный объект Парменидовой атаки, хотя здесь мы обречены оставаться в области догадок [141]. Систематическая интерпретация Парменидовой попытки перевернуть натурфилософию как целое, исходя из новой отправной точки, здесь не может быть нашей задачей, точно так же как и развитие апорий, в которые попадает мысль, последовательно придерживаясь своего пути. С этими апориями борются прежде всего ученики Парменида, из которых Зенон и Мелисс, безусловно, обладают самостоятельным значением.

Открытие чистого мышления и строгой мыслительной необходимости у Парменида предстает как освоение нового, единственного проходимого "пути" к истине [142]. Образ правильного пути ("одос") исследования повторяется вновь и вновь, и, хотя это только образ, он обретает практически терминологическое звучание, особенно, в противопоставлении друг другу правильного и ошибочного пути, где путь приближается к значению "метода" [143]. Корни этого основополагающего научного понятия — здесь. Парменид — первый мыслитель, который осознанно поставил вопрос о философском методе и четко разделил два пути, по которым философия до сих пор идет, — чувственное восприятие и мышление. Что познано не на пути мышления, есть только "мнение людей" [144]. Все спасение основано на обращении от мира мнений к миру истины. Парменид испытал это обращение на себе как нечто насильственное и тяжкое, но одновременно великое и освобождающее. Оно придает изложению его мыслей высокий полет и религиозный пафос, которые делают его — по ту сторону логики — по-человечески захватывающим. Ведь это зрелище борющегося за познание человека, который в первый раз освобождается от чувственного явления действительности и открывает в уме орудие постижения целостности и единства сущего. Пусть это познание еще смешано с большим количеством проблем, — благодаря ему основная сила греческого миросозерцания и человеческого образования вышла на свет. Каждая строка Парменида пульсирует будоражащим переживанием этого обращения человеческого исследования к чистой мысли.

Этим объясняется разделение его произведения на две четко противопоставленные друг другу части, "истины" и "мнения" [145]. Но отсюда же решается и старая загадка, как сухая логика Парменида сочетается с его поэтическим чувством. Было бы слишком легким выходом из положения просто счесть, что практически любой материал в то время мог быть подвергнут стихотворной обработке в духе Гомера и Гесиода. Парменида делает поэтом его энтузиастическое чувство, что он — носитель знания, выпавшего ему на долю как откровение самой истины. Это нечто иное, чем дерзкое выступление Ксенофана: поэма Парменида полна гордой скромности, и насколько неумолим и строго последователен он в своем предмете, настолько — как он знает — приветлива и милостива будет к нему высшая сила, перед которой он благоговеет. Вступление есть непреходящей ценности исповедание этого философского вдохновения [146]. Если мы всмотримся в него пристальнее, то увидим, что образ "знающего мужа" [147], стремящегося к истине, заимствован из религиозной сферы. Текст испорчен в самом важном месте, но, как я надеюсь, его исконное звучание может быть восстановлено. "Знающий муж" — это посвященный, призванный к созерцанию таинств истины [148]. Под этим символом понимается новое познание бытия, а путь, который приводит посвященного к цели "невредимым" — я предлагаю читать так — есть путь спасения [149]. Этот перенос из мира представлений, свойственного мистериям, которые тогда приобрели большое значение, весьма показателен для метафизического самосознания философии. Когда говорят, что для Парменида бог и чувство безразличны перед лицом ригористической мысли с ее требованиями [150], то этот тезис нужно пересмотреть в том смысле, что мысль и истина, которую она схватывает, сами по себе имеют для него религиозный характер. Из этого чувства своей высокой миссии он во вступлении к своей поэме первым сумел придать фигуре философа живой человеческий образ, образ "знающего мужа", которого дочери света далеко от людской тропы ведут по строгому пути к дому истины.

Если после той близости к жизни, которая была достигнута в просветительски-воспитательной позиции Ксенофана, философия в лице Парменида, как представляется, еще более увеличила изначальную дистанцию между собой и человеческими вещами, ибо в его понятии бытия исчезают все конкретные существа, и в том числе человек, то у Гераклита Эфесского в этом отношении происходит полный переворот. Историко-философская традиция давно включила его в число натурфилософов и рассматривала его первопринцип, огонь, в одном ряду с водой Фалеса и воздухом Анаксимена [151]. Уже насыщенная смыслом выразительность зачастую афористического стиля "Темного" должна была бы предохранить от того, чтобы путать его трудно укротимый темперамент с исследовательским пафосом, направленным только на обоснование фактов. Нигде у Гераклита мы не найдем и следа чисто дидактического рассмотрения явлений, ни тени чисто физической теории. То, что можно было бы так истолковать, включено в более широкий контекст и не является самоцелью. Гераклит, безусловно, находится под мощнейшим воздействием натурфилософии. Ее обобщенный образ действительности: космос, непрекращающиеся приливы и отливы становления и гибели, неисчерпаемая праоснова, из которой они поднимаются и куда они погружаются вновь, круговорот непрестанно меняющихся образов, которые принимает сущее, — все это в общих чертах составляет неотъемлемое достояние его мысли.

Но если милетцы, а еще ригористичнее — спорящий с ними Парменид, — ради объективного созерцания бытия по возможности дистанцировались от него и растворяли мир человека в картине природы, то у Гераклита человеческое сердце — страстно чувствующий, пассивно-активный центр, куда сходятся, как лучи, все силы космоса. Для Гераклита мировой процесс в своем господстве — не далекое возвышенное зрелище, погружаясь в созерцание которого дух забывает себя и становится сам целокупностью сущего, — космические события проходят через созерцателя. Он сознает, что любое его слово и дело — не что иное, как действие в нем этой силы, если даже по большей части люди не знают, что они — простой инструмент в руках высшего порядка [152]. Это великое новшество, которое вышло на свет в творчестве Гераклита. Образ космоса [153] создан его предшественниками, вечный спор бытия и становления явлен человеку: теперь на него с чудовищной силой обрушивается вопрос, как ведет себя человек среди этой борьбы. В то время как питающее само себя стремление многослойной милетской "истории" к исследованию в лице Гекатея и иных его аналогично настроенных современников со своим по-детски прямолинейным рационализмом без устали трудолюбиво поглощает и усваивает все новый материал — страны, народы и предания древности, — то Гераклит сводит к нулю их наивный рационализм и произносит горькие слова: "Многознание не научает пониманию", становясь творцом философии, чье революционное значение заключено в глубокомысленном высказывании: "Я исследовал самого себя" [155]. Нет более великолепного выражения для обращения философии к человеку, которое происходит у Гераклита.

Ни один мыслитель до Сократа не вызывает с нашей стороны такого личного участия как Гераклит. Он стоит на вершине ионийского свободомыслия, и мы сначала испытываем искушение понять слова вроде только что приведенных как доказательство доведенного до высшего накала индивидуального самосознания. Властная надменность в поведении Гераклита, происходящего из древней благородной семьи, на первый взгляд кажется аристократическим высокомерием, ставшим поистине значительным благодаря уму. Но исследование себя, о котором он ведет речь, не имеет ничего общего с психологическим углублением в свои индивидуальные особенности. Наряду с интеллектуально-чувственным созерцанием и логическим мышлением, — двумя проторенными путями философии, — оно означает открытие нового мира познания через обращение души к себе самой. Со словами Гераклита, что он исследовал самого себя, тесно связано другое высказывание: "Ты не отыщешь границ души, как бы далеко ты ни зашел, — настолько глубоким логосом она обладает" [156]. Для его мысли характерно первозданное чувство глубинного измерения логоса и души. Вся его философия вытекает из этого нового источника познания.

Гераклитов логос — не понятийное мышление Парменида [157], чисто аналитическая логика которого исключает наглядное представление о внутренней душевной безграничности. Логос Гераклита — познание, из которого в одинаковой мере следуют "слово и дело" [158]. Если мы оглянемся в поисках примера этого особого вида познания, то это будет не мысль, которая учит, что бытие никогда не может не быть, а то глубокое прозрение, которое вспыхивает в изречениях вроде: "Этос — демон для человека" [159]. Важно и характерно, что уже в первом высказывании своей книги [160], которое, к счастью, дошло до нас, выражена эта продуктивная связь познания с жизнью. Там речь идет о словах и делах, в которых люди испытывают свои силы, не понимая логоса, который один учит "делать бодрствуя" то, что они, не обладая им, "делают во сне". Логос, таким образом, должен дать новую, знающую жизнь. Он охватывает всю сферу человеческого. Гераклит — первый философ, который вводит понятие "фронесис" (мышление, рассудительность, разум) и отождествляет его с "софия" (мудрость, знание), т. е. познание бытия для него связано с проникновением в человеческий порядок ценностей и жизненный уклад, оно сознательно включает их в себя [161]. Профетическая форма его речи обретает свою внутреннюю необходимость в силу притязаний философа открыть смертным глаза на самих себя, снять для них покров с праосновы жизни, стряхнуть их сон [162]. На это призвание истолкователя или переводчика указывают многочисленные выражения Гераклита. Природа и жизнь — гриф, загадка, дельфийский оракул, высказывание Сивиллы, и нужно уметь вычитывать их смысл [163]. Гераклит ощущает себя философским Эдипом, отгадывающим загадки Сфинкса; ведь "природа любит прятаться" [164].

Это — новая форма философствования, новое самосознание философа; его можно выразить только в словах и образах, почерпнутых из внутреннего опыта. Также и логос может быть определен только образно. Вид его всеобщности, воздействие, которое он оказывает, осознание того, что он говорит устами преисполненного им человека, для Гераклита яснее всего выражается в его любимом противопоставлении бодрствующего и спящего [165]. Он указывает на основной критерий логоса, отличающий его от интеллектуального состояния толпы: это "общее" [166], единый и тождественный космос, который существует только среди "бодрствующих", в то время как "спящий" обладает своим особым миром — миром своих снов, который, однако, является не чем иным, как сновидением [167]. Нельзя воспринимать социальную общность гераклитовского логоса плоско, просто как образное выражение логической общезначимости. Общность — высшее благо, какое только знает полисная этика, она снимает на своем уровне отдельные существования индивидуумов. Что у Гераклита вначале казалось высшей степенью индивидуализма, его требовательной диктаторской позицией, теперь оказывается ее противоположностью, сознательным преодолением колеблющегося личного произвола, в котором грозит потеряться жизнь. Нужно следовать логосу — в его лице над полисным законом возвышается еще более высокое, еще более "общее", на что может опереться жизнь и мысль, благодаря чему можно себя "сделать сильным", "как полис благодаря закону" [168]. "Правда, люди живут так, как будто бы у каждого был свой личный разум" [169].

Именно здесь выясняется, что речь идет не только о недостатке познаний теоретического толка, но обо всем бытии людей, об их практическом поведении, не соответствующем общезначимому духу логоса. Как и в полисе, в универсуме существует закон. В первый раз мы сталкиваемся здесь с этой очень греческой мыслью. В ней политический воспитательный пафос греческой законодательной мудрости поднимается как бы на более высокий уровень. Закон, который Гераклит называет божественным, способен постичь только логос, из него "кормятся все человеческие законы" [170]. Гераклитовский логос — это дух как космический разум. То, что на самом деле в зародыше уже заключала в себе анаксимандровская картина мира, развивается в сознании Гераклита в концепцию логоса, знающего о себе, о своем действии и положении в мировом порядке. В нем живет и мыслит тот же "огонь", который — как жизнь и мысль — пронизывает космос [171]. Благодаря своему божественному происхождению он в состоянии проникнуть в божественную сущность природы, откуда он сам родом. Так человек, после того как предгераклитовская философия открыла космос, усилием Гераклита обретает свое место во вновь воздвигнутом здании миропорядка как целиком и полностью космически определенное существо. Чтобы вести жизнь такого существа, нужно добровольное познание космического нормативного закона и следование ему. Как Ксенофан хвалил "мудрость" — высшую человеческую доблесть, поскольку она — источник законного порядка в полисе [172], так Гераклит обосновывает ее притязание на господство тем, что она учит людей следовать в своих словах и делах истине природы и ее божественному закону [173].

Разумное господство космической мудрости над обычным человеческим представлением Гераклит выражает в оригинальном учении о противоположностях и всеединстве. Учение о противоположностях частично также примыкает к конкретным физическим представлениям милетской натурфилософии, но в конечном счете оно черпает свою жизненную силу не в побудительных импульсах прежних мыслителей, а из непосредственного созерцания человеческого жизненного процесса, рассматривающего духовное и физическое в изначальном сложном единстве как охватывающую обе полусферы биологию. "Жизнь" — не только человеческое, но и космическое бытие. Только будучи понято как жизнь, оно теряет свою кажущуюся нелепость. Анаксимандровская мысль о мире поняла становление и гибель как уравновешивающее господство вечной справедливости, точнее, — как правовой спор вещей перед судом времени, где одна должна расплачиваться с другой за свою несправедливость и плеонексию (избыточность) [174]. Спор становится для Гераклита просто "отцом всех вещей" [175]. Только в споре утверждает себя Дике. Новая пифагорейская мысль о гармонии теперь помогает осмысленно истолковать Анаксимандрово воззрение. "Именно расходящееся соединяется, из различного возникает прекраснейшая гармония" [176]. Это закон, который очевидным образом управляет всем космосом. Довольство и недостаток — причины войны — присущи всей природе. Она исполнена одними противоречиями: день и ночь, лето и зима, жара и холод, война и мир, жизнь и смерть сменяют друг друга в вечном чередовании [177]. Все противоположности космической жизни постоянно переходят друг в друга [178]. Они возмещают друг другу ущерб, если оставаться при образе судебного спора. Весь мировой "процесс" — обмен, смерть одного — всегда жизнь другого, вечный путь вверх и вниз [179]. "Изменяясь, оно отдыхает"m [180]. "Живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое по сути — одно и то же. Это переходит в то, а то опять в это" [181]. "Если кто-то услышит не меня, а мой логос, то мудро признать, что все есть одно" [182]. Символ Гераклита для обозначения созвучности противоположностей — лук и лира. Они выполняют свое предназначение благодаря "соединению во взаимном напряжении" [183]. Общее понятие, которого тогда еще не было в философском языке, — понятие напряжения — выступает здесь в качестве образа [184]. Гераклитово единство полно напряжения. Биологическая интуиция, заключенная в этой гениальной мысли безгранично плодотворна. Именно в наше время она впервые была оценена по достоинству.

Чтобы подчеркнуть новое и существенное в значении Гераклита для образования античного грека, мы откажемся здесь от дальнейшей философской интерпретации учения о противоположностях и всеединстве, и, в особенности, целиком оставим в стороне трудный вопрос об отношении этого учения к Пармениду [185]. В сравнении с более ранними мыслителями Гераклит является первым философским антропологом. Его философия человека, так сказать, внутренний из трех кругов, в виде которых можно представить себе его философию: вокруг антропологического кольца располагается космологическое, которое в свою очередь окружено теологическим. Однако в действительности эти области нельзя отделить друг от друга, и менее всего мыслима в этом случае независимость антропологии от космологии и теологии. Человек Гераклита — часть космоса, и в качестве таковой он подвластен закону целого, как и другие части. Но поскольку он в силу свойственного ему ума сознательно несет в себе вечный закон жизни целого, ему становится доступной причастность высшей мудрости, из чьей воли вырастает божественный закон.

Свобода античного грека заключается в том, что он подчиняет себя, как часть — целому, общей жизни полиса и его закону. Это иная свобода, нежели свобода современного индивидуализма, которая сознает свою связь со сверхчувственной общностью, благодаря которой человек принадлежит более высокому миру, нежели посюсторонний мир государства. Философская свобода, до которой поднимается мысль Гераклита, последовательно сохраняет верность сущности неразрывно связанного с полисом античного грека в том, что человек осознает себя членом как бы всеохватной "общности" всех существ и подчиняет себя ее закону [186]. Религиозное чувство задает вопрос о личном правителе всего этого целого, — это же делает и Гераклит. "Одно, единственно мудрое хочет и не хочет называться Зевсом" [187]. Если политическое чувство греков той эпохи, напротив, склонялось к тому, чтобы рассматривать единовластие как тиранию, то мысль Гераклита умеет примирять одно и другое, ибо закон означает для него не большинство голосов, а эманацию высшего знания. "Закон — также подчиняться воле одного-единственного" [188].

Проникновение Гераклита в смысл мира означает рождение новой, более высокой религии, интеллектуального понимания путей высшей правды. Жизнь и деятельность, исходящую из такого понимания, грек называет "фронеин" [189], — к этому "разумению" ведет по пути философского логоса пророчество Гераклита. Древнейшая натурфилософия не ставила явно религиозный вопрос, ее картина мира показывала отвернувшийся от человека облик сущего. Орфическая религия вошла в этот провал и научила верить в сущностное родство души с божеством посреди всеуничтожающего круговорота становления и гибели, куда, как представлялось, низвергла человека натурфилософия [190]. Но в мысли о космосе и господствующей в нем Дике натурфилософия создала точку кристаллизации для религиозного сознания, и именно там укореняется Гераклит со своим истолкованием человека, рассматривающим его целиком в космическом аспекте. С другой стороны, орфическая религия души достигла в гераклитовском понятии души как бы более высокой ступени: благодаря своему родству с "вечноживым огнем" космоса философская душа обретает способность познавать и сберегать в себе божественную мудрость [191]. Таким образом противоположность космологической и религиозной мысли VI века снимается и достигает высшего единства в синтезе Гераклита, стоящего на пороге нового столетия. Ранее мы заметили, что космологическая мысль милетцев означала скорее мировую норму, нежели закон природы в нашем смысле. Гераклит в своем "божественном номосе" возвел эту ее особенность на высоту космической религии и на мировой норме основал жизненную норму философствующего человека.

**Примечания**

1. Интерес к ранней греческой философии, очевидный в "Метафизике" и "Физике", а также во всех прагматиях Аристотеля, восходит к Платоновской Академии: см. Paideia III, 321, прим. 122. Но Аристотель, который постепенно становился самостоятельным философом и переставал зависеть от Платона, приспособил концепции досократиков к категориям своего мышления. Harold Cherniss, Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy, Baltimore, 1935, с большой проницательностью продемонстрировал, какое влияние такая перспектива оказала на ту идею, которую составил себе Аристотель о философии своих предшественников.

2. Слово "философия", исходно означавшее "образование" (Bildung), а не рациональную науку или дисциплину, приобрело этот последний смысл только в сократовско-платоновском кружке, который в стремлении пролить свет на проблему человеческой добродетели (арете) и воспитания, сформировал в своих спорах новый рациональный метод воспитания. Философии в смысле полного тождества культуры и умственной дисциплины еще не было в эпоху досократиков, квалифицировавших свою деятельность как "история" или мудрость "софия".

3. См. главу о софистах. Правда, некоторые современные ученые пытались отдать софистам должное и уделяли им место в истории греческой философии; но Аристотель отказывается так поступать, поскольку для него философия — наука, предметом которой является исследование реального. Софисты были воспитателями и "учителями добродетели". Вполне логично, что им отведено гораздо более важное место (хотя и с отрицательным знаком) в платоновских диалогах, поскольку Платон и Сократ исходили из воспитательной проблематики. Реабилитацию софистов начал Гегель. Но только современные сторонники прагматизма рассматривают их как подлинных создателей философии — поскольку они на практике реализовали свой агностицизм. См. мою работу Humanism and Theology, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1943), p. 38 слл.

7. Другими словами, в том, что мы сейчас считаем эпохой мифологического мышления, присутствовал значимый рациональный элемент, а в "рационалистическом мышлении" далеко еще не покончено с мифом.

8. Ср. моего "Аристотеля", S. 48, 50, 152 и др. Англ. перевод Robinson, Oxford 1934, p. 50, 51–52, 150, et alibi.

9. Такова была платоновская тенденция.

10. Вопрос был поставлен и разрешен в следующей работе: Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Musik, Jena, 1906.

11. Это сделал, например, Léon Robin, в La pensée grecque, Paris, 1923, L’Évolution de l’humanité, dirigée par Henri Berr.

12. Мы не должны забывать, что Платон, занимаясь универсальными законами применительно к человеку, прибегал к медицинскому и математическому методу. См. Paideia II, 166 слл., 301 о математике, и III, 21 о медицине.

13. Во второй книге этого тома дано описание этого кризиса, прежде всего в главах о Еврипиде, Аристофане, софистах и Фукидиде. Второй том посвящен Платону и открытию космоса внутри человека.

14. Основополагающее значение вклада досократиков в гуманистическую проблему, интересовавшую Платона и его эпоху, станет совершенно ясной, если вспомнить, что прежде всего они занимались проблемой сущего, а истинная человеческая свобода, в платоновском понимании, имеет прямое отношение к сущему.

16. Ср. мою статью о происхождении и пути развития философского жизненного идеала (Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Sitz. Berl. Akad. 1928, 390 слл. См. также Franz Boll, Vita Contemplativa, Ber. Heidelberg. Akad., 1920.

18. Iambl. Protr. 51, 8. См. моего "Аристотеля", 92 (англ. изд.). Фраза Анаксагора (у Ямвлиха, loc. cit. 51, 13) — вариант той же реплики.

21. Анекдоты о Фалесе, кроме приведенного выше, прим. 17, см. Diels, Vorsokratiker, I, A 1, 26 (ср. Arist., Pol., I, 11, 1259a 6); ср. также ионийскую традицию, сохраненную Геродотом, I, 74 и 170.

24. См. Wilhelm Luther, Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum, Borna, Leipzig, 1935. В этой монографии тщательно исследуются истоки греческой концепции "алетейа" и всей относящейся к ней группы слов в рамках наличных контекстов.

25. John Burnet, Early Greek Philosophy, London, 41930, 10 слл.

26. Hermann Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen, в Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidm., Leipzig, 1887, 239–260.

28. F. Enriques и G. Santillana, Storia del pensiero scientifico, t. I, Milano, 1932; T. L. Heath, A Manuel of Greek Mathematics, Oxford, 1931; A. Heidel, The Pythagoreans and Greek Mathematics, Am. Jour. of Philol., 61, 1940, 1–33.

29. Ср. Tannery, Pour l’histoire de la science hellène (Paris, 1887), P. 91.

30. О числовых пропорциях космоса Анаксимандра и их наиболее верояной реконструкции см. H. Diels, Archiv f. Gesch. d. Phil., X. См. также отрывки из других древних авторов, приведенные в связи с этим вопросом.

31. Корни земли появляются в Hes. Opera 10; Виламовиц (Hesiods Erga, 43) понимает под этим просто недра земли; ср., однако, Theog. 728, 812. Орфическая космогония Ферекида (frg. 2 Diels), которая частично продолжает традицию древнейших мифологических воззрений, говорит о "крылатом дубе". Она уже комбинирует свободное парение Земли, о котором учит Анаксимандр, и представление о дереве, укорененном в бесконечности (ср. H. Diels, Archiv f. Gesch. d. Phil. X). У Парменида (frg. 15 a) земля называется "коренящейся в воде".

35. Hugo Berger, Geschichte der wissentschaftlichen Erdkunde der Griechen, 38 слл.; W. A. Heidel, The Frame of the Ancient Greek Maps, 21.

38. Karl Joël, Zur Geschichte der Zahlenprinzipien in der griechischen Philosophie, в Zeitschrift f. Phil. u. philos. Kritik, 97, 1890, 161–228.

39. Arist., Metaph. A 3, 983b 6 слл. правдоподобно объясняет предположение Фалеса, согласно которому вода — первооснова всех вещей, тем фактом, что тепло поддерживается влажностью. Но у него не было книги Фалеса, и это объяснение — его субъективное истолкование.

47. Более прозаическое ее понимание было сформулировано в работе J. Burnet, Early Greek Philosophy (21908, 41930), нем. изд. 44; однако мне кажется, что величие анаксимандровской идеи и ее философский смысл не оценены по достоинству.

49. Орфический миф Arist. frg. 60 R. также не рассматривает существование как грех. См. A. Diès, Le cycle mystique, Paris, 1909.

54. В платоновском "Государстве" государство представляет собой структуру человеческой души "в боvльших размерах", и точно так же мир под взглядом Анаксимандра имеет тенденцию к превращению в общественный порядок ("космос") "в боvльших размерах". Однако это была только тенденция, поскольку честь открытия этой аналогии в философии предшественника и систематического ее развития принадлежала Гераклиту. См. Heraclit. frg. 114 Diels, где идет речь о человеческом и божественном законе (т. е. законе, управляющем миром).

56. От своего (разделяемого с M. A. Cornford’ом) скепсиса по отношению к этой традиции, который сказывался еще в первом издании этого произведения, я должен отказаться под влиянием соображений R. Mondolfo, L’infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, 1934, p. 45 слл.

57. См. Anaximandros, 15 (Diels). На сей предмет мне приходится отослать читателя к моей пока не опубликованной книге, The Theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford Lectures, 1936, St. Andrews, которая будет содержать особую главу о теологическом аспекте философии милетской школы. Прим. к франц. изд. 1964 года. — Труд уже опубликован.

59. Этот перенос концепции воздаяния из политической и правовой сферы на физический космос не было делом одного философа; в течение долгого времени в греческой мысли он служил основой проблематики причинности, как доказывает медицинская литература классической Греции, т. н. Corpus Hippocraticum. Эта причинность везде оказывается воздаянием либо вознаграждением в смысле Анаксимандра и Гераклита. См. мою главу о медицине в III томе "Пайдейи" с соответствующими примечаниями.

61. Именно Гераклит попытался показать, как человеческая жизнь должна быть переосмыслена в свете новой ионийской натурфилософии и до какой степени она в результате этого преобразилась.

62. Различные суждения античной эпохи о Пифагоре и его интеллектуальной личности: см. J. Burnet, Early Greek Philosophy, London, 41930, p. 86–87.

64. См. Erich Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923; J. Burnet, loc. cit., 86.

65. Ср. Arist., Metaph. A 5, 985b 23. "Математа", введенные Платоном в VII книге его "Государства" в качестве пропедевтики для стражей, включают в себя арифметику, геометрию, стереометрию, астрономию и музыку. По этому поводу он ссылается на традицию пифагорейской школы, существовавшей тогда еще на юге Италии (см. Paideia II, 303), и вполне вероятно, что эта традиция восходит к самому Пифагору. Космология также входила в пифагорейскую систему; этот вывод можно сделать не только из весьма спорных фрагментов, сохранившихся под пифагорейскими именами Филолая и Архита, но и из того факта, что Платон выбрал пифагорейца с юга Италии, Тимея из Локр, в качестве основного персонажа своего космологического труда — диалога "Тимей".

69. См. рассмотрение всех источников у Эдуарда Целлера (5Philosophie der Griechen, I, 1, 401–403.

72. Ср. Arist., Metaph. A 5, 985b 27 слл., где эпоха этих "пифагорейцев" определяется как одновременная с Левкиппом, Демокритом и Анаксагором либо предшествующая им. Таким образом мы достаточно близко подходим ко времени Пифагора (VI век), о котором Аристотель намеренно ничего не говорит (исключение Met. A 5, 986a 30 — интерполяция).

73. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Leipzig, 21933); правда, здесь вопрос о пифагорейцах не рассматривается.

76. Неопифагорейские источники, которым мы обязаны детальным, но легендарным повествованием о жизни и преподавании Пифагора, — работы двух биографов, Порфирия и Ямвлиха. Некоторые современные очерки о Пифагоре как воспитателе, например, O. Willmann, Pythagoreische Erziehungsweisheit, делают большую ошибку, принимая за историческую истину слишком большую долю тех сведений, которые эти позднеантичные авторы сообщают нам о Пифагоре.

78. Так полагают Macchioro и другие, например, O. Kern, Die Religion der Griechen, Berlin, 1926–38. Критическая реакция на преувеличения у этих исследователей, пытавшихся гипотетически реконструировать орфическую религию этой архаической эпохи: Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, II, 1932, 199, а также более новый труд, Ivan Linforth, The Arts of Orpheus, 1941. Критика этих ученых оказала отрезвляющее воздействие, но кажется, что они зашли слишком далеко в своем отрицании. W. R. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, London, 1935, занимает более умеренную позицию. Если мы примем только то, что на основании заслуживающей доверия традиции может быть отнесено к древней секте, которая называла себя орфической, это и в самом деле немного; но, может быть, название "орфический" не играет главной роли, поскольку здесь нас интересует специфический религиозный тип со своими характерными чертами — b…oj и мистическая концепция души-демона, независимо от названия, которым тот обозначается.

79. См. E. Rohde, Psyche, II, главу Die Orphiker; W. F. Otto, Die Manen, Berlin, 1923, 3.

80. Платон рассматривал воздержание от любой животной пищи как особенность орфического образа жизни — Leg., 782 C; Eur., Hipp., 952 слл.; Aristoph., Ran., 1032 слл. Авторы позднеантичной эпохи приписывали аналогичное правило Пифагору, и многие современные ученые следуют за ними в этом пункте. Но эту традицию ни в коем случае нельзя признать надежной, даже если ритуалы орфических и пифагорейских "orgia" сравнивал по разным поводам Геродот (II, 81). См. G. Rathmann, Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Halis Saxonum, 1933, 14 слл. Аристоксен (Diog. L. VIII, 20) отрицал достоверность традиции, заявлявшей, что Пифагор отказывался от мясной пищи. Очевидно, что по этому вопросу его мнение противоречило общераспространенному в ту эпоху. Пифагорейцы, практикующие пифагоровы правила, чье воздержанная жизнь становилась предметом насмешек со стороны авторов Новой комедии, утверждали, что они подлинные последователи Пифагора. Но именно это отрицали представители научной ветви пифагореизма, одим из которых был Аристоксен. См. J. Burnet, Early Greek Philosophy, главу о Пифагоре, — он полагает традицию о пифагорейском воздержании достоверной.

81. Дионис привлекал сердца мощью своего экстатического культа, Аполлон — моральным наставлением и мудростью.

82. О нравственном влиянии религиозной пропаганды Дельфийского Аполлона см. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, II, 34 слл. На с. 38 этот ученый определяет дельфийского бога как воспитателя, имея в виду его наставления, касающиеся очищения и соответствующих жизненных правил.

84. Данное слово обладает этим значением везде у Гомера и Гесиода.

85. Diels, Vorokratiker5 I, 15; Orpheus frg. 17 слл. Конечно, эти золотые таблички восходят к гораздо более позднему времени; но Южная Италия, где они были преданы земле, была оплотом таких религиозных верований в течение столетий. Более того, весьма вероятно, что с VI по III век до Р. Х. традиция была непрерывна, — а именно к этому времени восходят золотые таблички из Петелеи. Поэтому мы должны одновременно принять во внимание консервативный характер веры и религиозного обряда и тождество того религиозного типа, который предполагают эти "пропуска душ", с древними орфическими верованиями в божественное происхождение души-демона и ее возвращение на небеса.

90. О проблеме дидактической поэмы, приписываемой Ксенофану, см. Burnet, Early Greek Philosophy, 115. После того как я написал эту книгу, K. Deichgräber опубликовал статью Xenophanes "Пери фюсеос" в Rhein. Mus. 87, где он пытается доказать, что Ксенофан написал дидактическую поэму о натурфилософии. Я более подробно рассмотрел эту проблему в одной из моих еще не опубликованных лекций Gifford Lectures, The Theology of the Early Greek Philosophers, к которой я и должен отослать читателя. Дейхгребер и сам на с. 13 своей статьи допускает, что Аристотель и Теофраст, то есть два человека, в классическую эпоху проявившие наибольший интерес к историческому изучению древних мыслителей, вовсе не включили Ксенофана в число "физиков" и видели в нем теолога. Совершенно верно, что два позднейших грамматика, Кратет из Малла и Поллукс, цитируют гекзаметрическую поэму Ксенофана, которую они называют "Пери фюсеос". Но из этого вовсе не следует, что речь идет непременно о поэме того же рода и значимости, что и Эмпедоклово сочинение или "De rerum natura" Лукреция. На самом деле, как представляется, древние весьма свободно пользовались этим заглавием. Сохранившиеся фрагменты подтверждают это впечатление. Мне кажется, что фрагменты Ксенофана, собранные Дильсом, Vorsokratiker, I, под заголовком "Пери фюсеос", частично относятся к "Силлам" и имеют мало общего с физической поэмой.

91. "Силлы" были направлены против всех философов и поэтов; см. Xenoph. A 22, 25. Я не буду здесь подробно рассуждать об отношении Ксенофана к Пармениду; я предполагаю кратко рассмотреть этот вопрос в другом месте. К. Рейнгардт (Parmenides, Bonn, 1916) опроверг общепринятую точку зрения, согласно которой Ксенофан был основателем школы элеатов, но, как мне представляется, он без достаточных оснований делает его последователем Парменида. Его популярная философия, как мне кажется, вообще была создана без оглядки на какую-либо систему, в том числе и в его учении о божественности всей природы. О вопросе дидактической поэмы ср. Burnet, 102.

94. Это ясно из самих его аргументов; но это не исключает того обстоятельства (упомянутого в прим. 91), что он нападает и на философов-современников (Пифагора?).

95. Herod. II, 53. По его мнению Гомер и Гесиод создали греческую теогонию, поскольку они дали богам их имена, их эпитеты, их функции и изобразили их внешность.

109. Версия, данная в эсхиловском "Прометее" (506), согласно которой Прометей — изобретатель всех искусств, предполагает свойственную Ксенофану идею о человеке как единственном создателе цивилизации. Читатель-философ всегда — и с полным основанием — будет рассматривать Прометея как творческий гений человечества, даже если речь идет о боге в эсхиловской драме. Его мифологическая версия располагается на полпути между древней легендой, имевшей в виду создание каждого ремесла особым божеством, и трезвой, рационалистической идеей, утверждающей, что человек все создал сам без божественной помощи. Для Эсхила Прометей становится божжественным овеществлением этой творческой и автархической концепции человека.

117. Составить себе правильное представление о достоинстве и величии богов — необходимый элемент благочестия и, следовательно, арете.

125. Эта добродетель — мудрость ("софия") — получает в платоновском "Государстве" статус высшей. Это добродетель властителей его государства. В "Этике" Аристотеля это наиболее важная из так называемых умственных добродетелей (dianohtika€ ўreta…), рассматриваемых в книге VI.

126. Еврипид возобновил ксенофановское нападение на атлетов в не дошедшей до нас трагедии "Автолик"

128. Иначе полагает К. Рейнгардт, чьей книге о Пармениде я обязан многим; S. 253, в выведении предикатов "бессмертный" и "нетленный" из сущности "апейрон" у Анаксимандра он видит уже первый шаг к чисто логическому извлечению предикатов абсолютного бытия из его сущности у Парменида. Я развил эту проблему в The Gifford Lectures, 1936 (см. прим. 57). Смешение эмпирических и спекулятивных элементов в раннегреческой мысли заслуживает внимания.

129. Parmen. frg. 8, 12 говорит о "силе достоверности". Сердце истины непоколебимо frg. 1, 29), простая "докса" (мнение) лишена подлинной убедительной силы (1, 30).

141. Таково мнение практически всех современных ученых. Отчасти оно основывается на концепциях pљraj и Ґpeiron, отчасти на мнениях, против которых выступает Парменид в той части своей поэмы, где речь идет о dТxa.

143. См. Otfried Becker, Das Bild des Weges… im frühgriechischen Denken, Einzelschrift zu Hermes, Heft 4, 1937.

148. О знании в сопоставлении с мистериальным посвящением см. "Клятву Гиппократа", Paideia III, 11. Позднее Платон в "Пире", 210 А и 210 Е, воспользуется метафорой мистерий, чтобы рассуждать о пути познания, и превратит посвящение в культ истинного Эроса; см. Paideia II, 192.

151. Это истолкование восходит к Аристотелю, который в "Метафизике" и "Физике" рассматривает Гераклита как одного из древних монистов. В современную эпоху эта точка зрения была воспринята Эдуардом Целлером, Т. Гомперцем, Дж. Бернетом.

158. Важно отметить, что для Гераклита знание предполагает одновременно "речь и действие".

161. "Фронесис" — знание, имеюще отношение к действию. У Гераклита знание всегда предполагает эту связь (см. прим. 158).

162. Метафора "пробуждения спящих" относится к пророческому языку. Ср. Heraclit. frg. 1, 73, 75. О языке Гераклита вообще см. B. Snell, Hermes, LXI, 353, а также Wilamowitz, Hermes, LXII, 276. Сравнения с "глухими" или "отсутствующими" — еще один элемент пророческого языка, frg. 34.

184. Примеры лука и лиры, которые оба обладают этим напряжением.

189. См. прим. 161. Нужно вспомнить, что в трагедии Эсхила слово "фронейн" равным образом обозначает (Ag., 176) наиболее высокую религиозную мудрость, которую только может стяжать человек. В трагедии он достигает ее путем страдания.