АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научный совет
по истории мировой культуры
АН СССР

АНТИЧНОСТЬ
как тип КУЛЬТУРЫ

Ответственный редактор
доктор филологических наук
А. Ф. ЛОСЕВ

Москва
«Наука» 1988

ББК 63.3
А72

Рецензенты:
докт. филол. наук В. В. ФЕДОРОВА,
докт. философ. наук Д. В. ДЖОХАДЗЕ

А 72 Античность как тип культуры / А. Ф. Лосев, Н.А.Чистякова, Т. Ю. Бородай и др./М.: Наука, 1988.—336 с.
ISBN 5-02-012637-3

Сборник посвящен интересной теоретической проблеме — специфике античной культуры в целом и в ее исторических модификациях, которая раскрывается в статьях, посвященных разным типам античной мысли и общественного сознания, выработанным родовой и рабовладельческой формациями греко-римского мира. В сборнике представлены также проблемы типологизации античной художественной культуры и творческой индивидуальности.

Для историков культуры, философов и всех, интересующихся европейской культурой.

4402000000-020 ББК 63.3

ISBN 5-02-012637-3 © Издательство «Наука», 1988

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Сборник «Античность как тип культуры» посвящен важнейшей теоретической проблеме — специфике античной культуры в целом и в ее исторических модификациях, В статьях сборника исследуются разные типы античной мысли и общественного сознания, выработанные родовой и рабовладельческой формациями греко-римского мира. В сборнике представлены также проблемы типологизации античной художественной культуры и творческой индивидуальности. Здесь есть статьи, в которых анализируются типы эпического творчества, поэтическая терминология, грамматическая теория и жанры эллинистической поэзии. Замыкают сборник работы о литературе конца античности с ее личностной направленностью, о связях классической и позднеантичной философской культуры, соотношении мировой литературы и литературных процессов античности, а также об отражении античности в Европе на рубеже XVIII—XIX вв. Как видно, диапазон исследований достаточно широк. Но следует сказать, что предлагаемый сборник — это только одна из попыток современной науки разобраться в этой сложной области типологии античной культуры и наметить пути ее дальнейшего исследования.

А.Ф. Лосев

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАЦИИ

Два очерка

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЩИННО-РОДОВАЯ ФОРМАЦИЯ

1. *Традиционные предрассудки.* Казалось бы, такое понятие, как «античность», представляет собой нечто определенное и цельное. Но эта определенность обычно ограничивается только территориальными или хронологическими данными и всегда бывает очень трудно добиться ответа на вопрос, что же такое античность.

а) Вошло в обычай, особенно в популярных изданиях, ограничиваться изложением философии от Фалеса и до Аристотеля. Правда, этот период иной раз носит название «античная классика». Но эта классика охватывает всего два столетия (VI—IV вв. до н. э.), в то время как вся античная философия занимает не 200, а по крайней мере 1200 лет. Последние античные философы доживали свой век еще в VI столетии н. э.

Иной раз это мотивируется тем, что первые два века, именуемые классикой, есть расцвет античной философии,

когда создавалось все самое значительное. Получается так, что сразу начался расцвет, а потом в течение целого тысячелетия был только упадок античной философии. Бороться с таким предрассудком очень сложно. Трудно доказать, что начальный период античной философии — натурфилософия VI—V вв.— является только примитивом в сравнении с последующим тысячелетием, что Платон и Аристотель только заложили фундамент для последующего философского развития и что субъективизм последнего тысячелетия создал небывалые формы тончайшего философского развития, представленные к тому же огромным литературным наследием. От всей досократовской философии не осталось ни одного цельного трактата, в то время как последние века античности изобилуют множеством разнообразных трактатов, составляющих в общей сложности несколько тысяч страниц современного печатного текста.

Такой вековой предрассудок в оценке античной философии создался, конечно, не случайно. Начиная с эпохи Возрождения послеклассический эллинизм разрабатывался гораздо меньше, а последние века античной философии и вообще признавались насквозь религиозными, насквозь магическими и упадочными и потому часто не удостаивались внимания историков. Последняя по времени античная философская школа, а именно неоплатонизм, почти не разрабатывалась вплоть до XX в. и была представлена до XX в. разве только в виде отдельных и дробных исследований.

Эту постоянную тенденцию — сводить античную философию только к периоду до Аристотеля включительно — необходимо преодолеть. Историк должен учитывать всю фактическую действительность независимо от своих личных вкусов и интересов и учитывать решительно *все ее исторические периоды.*

б) Имеется еще и другой предрассудок, бороться с которым тоже весьма трудно. О философии часто думают, что это есть какая-то такая наука, которая не имеет ничего общего с другими науками. Думают, что философию нужно изучать в ее чистом виде, в отрыве от прочих наук и искусств, в отрыве от общественной и политической обстановки, в отрыве от техники и быта. То, что философия имеет свой собственный предмет, это для нас ясно. Но почему же этот самостоятельный предмет должен изу-

чаться в отрыве от всего исторического процесса и почему этот самостоятельный философский предмет должен сводиться на независимую ни от чего логику? Иной раз историк культуры рассказывает об общественно-политических взглядах того или иного философа, а потом излагает его философскую теорию; при этом, какая связь между тем и другим,— остается неизвестным. Подчас излагается одна теоретическая философия, а каково было ее общественно-политическое значение,— об этом не говорится ни слова. Гераклит иной раз трактуется как представитель античного рабовладения. Но что рабовладельческого в гераклитовском первоогне или в его логосе? Платона часто объявляют общественно-политическим реакционером. Но что реакционного в диалектике одного и иного в диалоге «Парменид»,— догадывайтесь сами.

Из всех математических наук наибольшей философской разработке подвергалась в античности геометрия. А почему? На этот вопрос можно услышать поразительный ответ: математика, говорят, есть наука, не имеющая никакого отношения к общественно-политическому развитию. Но согласиться с таким ответом мы не можем. Таблица умножения действительно не имеет никакого отношения к тем вещам и событиям, которые измеряются этой таблицей умножения. Но невозможно допустить, чтобы те или другие математические методы появлялись в истории без всякой связи с общим историческим развитием. И современная наука уже давно умеет найти объяснение примату геометрии в глубочайших основах античной культуры; так и появление теории бесконечно малых в XVII в. связано с выдвижением человеческого субъекта и с соответствующими теориями бесконечного прогресса,— это сейчас начинают понимать уже многие.

Поэтому необходимо твердо и решительно формулировать своеобразие предмета философии, с полной невозможностью сводить его на что-нибудь иное, и прочнейшим образом связывать философию со всеми слоями исторического процесса и находить в ней *своеобразное отражение и всех других достижений данной культуры*. Без точной увязки философии с общим культурным развитием невозможна научная история философии. Ведь философия всегда есть некоего рода жизненная сила. А в таком отрыве от всех слоев культуры, который мы

часто наблюдаем и в изложениях и даже в исследованиях, философия превращается в бессильную и безжизненную абстракцию.

в) В трудах многих исследователей *отсутствуют описания надежных связей античной философии с общественно-историческими формациями*. Марксистско-ленинская методология дает все необходимые предпосылки для установления философских и социально-исторических связей. К сожалению, однако, изложение этого вопроса очень часто сводится у нас к цитированию основоположников марксизма-ленинизма без решительного и надежного использования их мыслей. Собственно говоря, это все тот же вопрос об общекультурных связях истории философии, который мы сейчас только что поставили. Исследователь должен иметь в виду не только особенности исторических периодов, и не только периодов общественно-политического развития. Речь у нас должна идти о социально-исторических сторонах человеческого развития и, в частности, о сторонах социально-экономических.

Мы не будем здесь тратить время на принципы, которые и без нас давно установлены. То, что общественно-экономическая формация лежит или, вернее, должна лежать в основе всех историко-культурных явлений,— это ясно, также и то, что типы культурного развития не сводимы к их общественно-исторической основе,— это тоже ясно. Но часто остается совершенно невыясненным, каким же именно способом общественно-экономическая основа связана с бесконечно разнообразными областями культурного развития. А ведь без разрешения этого вопроса рушится и вообще все наше представление об истории античной философии в целом.

Мало ограничиваться только простым указанием на эту общественно-историческую связь. Давно наступил момент формулировать и само существо этой связи. В дальнейшем мы даем попытку установления сущности этой общественно-исторической связи и связи прежде всего в социально-историческом смысле. Нужно думать, что только после достаточно ясной социально-исторической характеристики античной философии мы действительно сможем понять ее историю как нерушимую цельность. Ведь совершенство человеческого познания заключается в четком разграничении вещей, в четком пред-

ставлении структуры каждой отдельной вещи и в понимании изучаемой нами области вещей как некоего рода единораздельной цельности.

История античной философии как единораздельная цельность есть не только учет решительно всех периодов ее развития и не только учет связи философии с другими слоями исторического процесса, но также и решение задачи о социально-исторической сущности всей истории античной философии. Только тогда античная философия, несмотря на свою 1200-летнюю протяженность, предстанет перед нами как цельный лик, как единораздельная, живая и целостная историческая структура.

Начнем с обзора социально-исторических основ истории античной философии.

Античная философия и эстетика развиваются на основе двух социально-исторических формаций, общинно-родовой и рабовладельческой, которые наличествуют в античности в виде разного рода причудливых и нелегко анализируемых переплетений.

2. Общинно-родовая формация. Общий очерк. а) Эта хронологически весьма ранняя формация предполагает примат ближайших родственных отношений. А так как ближайшие родственные отношения являются здесь чем-то максимально понятным, всегда обязательным и неопровержимым, то и воззрения на природу и на весь мир сводятся, в основном, к выдвижению на первый план родственных отношений. Весь мир представляет собой в те времена универсальную родовую общину. А это значит, что основной идеологией общинно-родовой формации является *мифология*. Об этом и трактуется у нас специально в своем месте [1].

б) Во времена общинно-родовой формации человеческое мышление в основном является мифологией,— это как будто является истиной общепризнанной. Но в настоящей нашей работе мы хотим понять историю античной философии как целое. А с этой точки зрения то, что обычно говорится о происхождении античной мифологии, весьма малоудовлетворительно. Ведь недостаточно засвидетельствовать тот простой факт, что в первобытные времена человек мыслит мифологически. Важно установить, почему же именно так он мыслит. Обычно говорится, что мифологией человек хотел объяснить природу. Однако весьма трудно допустить такую логическую последовательность первобытного мышления, чтобы последовательно и систематически одни факты объяснять другими фактами. И потом, что же это за объяснение, если говорится, что солнце — это какой-то очень большой человек, который разъезжает на огненной колеснице, запряженной огненными конями, и разъезжает регулярно по всему небу? Ведь это значило бы объяснять одно непонятное явление другим еще менее понятным явлением. И вообще, всякое объяснение есть специального рода логический процесс. Но был ли первобытный человек способен на такого рода абстрактно-логические умозаключения? Ограничивать такое универсальное явление, как мифология, только определенным типом мышления — это значит находиться в плену очень дурного и чересчур абстрактного идеализма.

На самом деле мифология если и служит целям мыслительного обобщения, то это, конечно, отнюдь не в первобытные, а уже в последующие века человеческого развития. Наделение природы человеческими образами — это вначале вовсе не результат мыслительного объяснения, но результат того, что в те времена человек вообще не может мыслить вне своих общинно-родовых отношений. Вся его социально-экономическая и вообще социально-историческая жизнь только и базируется на этой безусловной понятности и всеобщности родственных и вообще родовых связей. То, что вся природа мыслилась как общинно-родовая формация, т. е. как мифология,— это не было результатом развития абстрактного мышления. Это было просто результатом родовых отношений, без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось. И можно только пожалеть, что в исторической науке, изучающей мифологию, так мало обращается внимания на общинно-родовую основу античной мифологии.

Но если признать, что общинно-родовые отношения вообще никогда не умирали в течение всей античности (да еще большой вопрос, может ли вообще человек избавиться решительно от всяких общинно-родовых интуиции), то при таком положении дела становится весьма понятным многое в античности, что обычно констатиру-

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, с. 96—99.

ется как факт, но для чего не дается ровно никаких социально-исторических объяснений.

в) Откуда же такая сила античности, что она неизменно воскресает и превозносится в течение целых веков? А это происходит только потому, что человеку, при всех успехах его цивилизации и при любом торжестве рассудочных построений, очень трудно забыть, что у него есть родители и дети, что в течение всей своей жизни он по рукам и ногам связан родственными отношениями и что родство это отнюдь не есть случайное явление, а нечто в человеческой, да и во всей природной жизни весьма глубокое и неискоренимое.

В века интенсивного развития человеческого интеллекта не следует забывать, что человек все же связан с обыкновенными, чисто материальными вещами, что эти вещи имеют свою собственную физиономию, что эти вещи движутся, а если они мыслятся как живые, то они также и движутся сами собой, т. е. что они часто самодвижны, что каждая вещь не сводится на свои свойства, которые могут принадлежать и другим вещам, но каждая вещь имеет еще и *носителя* всех своих свойств, на них не сводимого, и что в конце концов также и весь мир в своем предельном обобщении есть тоже такая же вещь материальная, чувственная, не сводимая на свои отдельные проявления и в то же самое время живая, самодвижная и одушевленная.

Но позвольте, ведь это же и есть не что иное, как античное мировоззрение; и очевидный метод такого мировоззрения — это есть, попросту говоря, не что иное, как перенос вполне земных и родственных отношений на всю природу. Поэтому мы, живущие в период крайнего развития рассудочной цивилизации, не должны удивляться тому, что античные люди пределом всякой истины и красоты считали космос, космос материальный, физический, чувственный, одушевленный и вечно подвижный. Видимый космос был не чем иным, как просто звездным небом. Мы не будем удивляться тому, что в основе такого космоса полагались идеи, и это не только у идеалистов, но и у материалиста Демокрита, тоже называвшего свои атомы идеями. Ведь это греческое слово «идея» (того же корня, что латинское video или русское «видеть») только и обозначало «то, что видно», все равно — глазами или умом.

Мы не будем удивляться и тому, что этот физический космос назывался богом. Ведь кроме существования такого физического космоса в те времена вообще ничего не признавалось; а это значит, что космос ни от чего другого и не зависел, раз ничего другого не было. Космос зависел только от самого же себя, был сам для себя основой, сам себя создавал и сам собою управлял, тем самым создавал и все, что внутри него, и вечно управлял тем, чем он сам фактически являлся. Такой космос был для тех времен божеством и притом божеством окончательным и абсолютным. А те отдельные боги, о которых говорила мифология, были только принципами отдельных сторон все той же чувственно-материальной и единственно возможной действительности космоса.

Вот почему античность никогда не могла расстаться со своими богами и вот почему мифология всегда играла в ней огромную роль, настолько огромную и гениальную, что этих античных богов образованные люди не могут забыть в течение двух, а точнее сказать, трех тысячелетий. Понимание мифологии, конечно, часто менялось. Она трактовалась и художественно, и научно, и аллегорически или символически, и философски, и исторически, и коллекционерски. Но забыть об Аполлоне, Афине, Юпитере, Марсе, Диане, Вакхе не может культурное человечество и до последнего времени. А ведь все это уходит своими корнями в общинно-родовую формацию.

г) В конце концов, необходимо отметить еще и то, что столь обычное для философии *разделение идеи и материи* целиком и полностью отпадает для античной мифологии. Это разделение будет трактоваться после перехода общинно-родовой формации к другим ступеням социально-исторического развития. Но сама мифология, мифология в чистом виде, мифология буквальная и субстанциальная (а не переносная) совершенно лишена противоположения идеи и материи. Если считать идею вещи ее смыслом или ее назначением, то, конечно, идея вещи и сама вещь будут различны. Но дело в том, что в период общинно-родовой формации совершенно нет и не может быть логического различия между идеей вещи и самой вещью. Вещь, конечно, и в те времена определяется по происхождению своей идеей, а идея своим осмыслением вещей тоже порождает собой вещь. Но все дело в том и заключается, что во времена этой формации всякий род так буквально и понима-

ется как именно род и все порождающее так буквально и понимается как таковое, и то же самое надо сказать и о порождаемом. Поэтому общее в ту эпоху есть родители, т. е. отец и мать; а порождение так и трактуется в виде сыновей и дочерей, внуков, правнуков и вообще потомства.

Вот почему мы не будем удивляться, когда Платон называет идею отцом, а материю матерью и когда он возникшую из соединения идеи и материи вещь называет сыном идеи и материи. В своем «Тимее» (41 a, 50 cd) он буквально так и трактует построяемый космос как сына божия, поскольку для оформленного космоса требуется материя, но также и форма этой материи, ее идея.

Наши комментаторы и историки обычно проходят молчанием такого рода суждения античных философов. Это ложная позиция историка. Любой курьез нужно уметь объяснить исторически. Мы должны объяснить этот курьез идеи-отца, материи-матери и порожденной вещи как реального потомства их реального брака. А так как подлинным объяснением для нас может быть только объяснение социально-историческое, то вот вам все объяснение: это есть у Платона рудимент общинной идеологии. Социально-историческое объяснение античного платонизма очень сложно, как мы пытались показать в своем месте [2], и оно отнюдь не сводится только на одни общинно-родовые пережитки. Но указанное нами суждение Платона несомненно уходит своими корнями в общинно-родовую формацию.

д) Между прочим, от общинно-родовой неразличимости идеи вещи и самой вещи зависит еще одна замечательная особенность истории античной философии, если понимать эту историю как нечто целое. Если идея вещи, а это есть смысловая сущность вещи,— и сама материальная вещь неразличимы, то значит, что во всякой вещи мы сразу и притом чисто материально видим и ее идею, и ее материю, ее внутреннюю жизнь и ее внешнее проявление. Такое единство сущности и явления есть выражение вещи. А выражение вещи как раз и есть то, чем занимается эстетика. Ведь во всякой картине мы видим и ту внутреннюю жизнь, которая на ней изображена, и те цвета и формы, которые привлекаются здесь для изображения внутренней жизни. Мы видим в картине не внутреннее только и не внешнее только, но и то и другое сразу и одновременно, взятое в своей полной неразделимости. Различимостью того и другого занимается наука эстетики. Но само эстетическое восприятие не занимается этим различением, которое могло бы только отвести его в сторону.

Так вот и получается, что *вся античная философия есть в конце концов не что иное, как эстетика.* Эстетика есть и необходимое начало для философии и необходимое ее завершение. И вся античная философия, уже отошедшая от абсолютизма общинно-родовой формации и перешедшая от буквальной мифологии к рефлексии над нею, только и будет заниматься в конце концов одним вопросом, а именно — вопросом о соотношении идеи и материи. При этом всегда будет заметно более или менее близкое значение и античной философской идеи и античной философской материи. Это следствие далеко не всегда очевидного, но всегда удивительным образом интенсивного значения общинно-родовой формации.

3. *Примерный систематический обзор философских результатов общинно-родовой формации.* Об этих результатах обычно говорится мало и скупо и уже тем более не говорится систематически. Однако нам представляется, что история античной философии в настоящее время достаточно изучена для построения этих результатов в систематической форме. Поскольку надстроечное влияние общинно-родовой формации почти совсем не продумывается и не излагается, постольку систематический анализ этого влияния в настоящий момент может быть, конечно, только предварительным и примерным. Мы сейчас попробуем дать эту систему именно в примерном виде вовсе не с целью получить окончательные выводы, но с единственной целью только поставить вопрос и наметить пути его возможного решения.

И в широкой публике, и в учебниках, и даже в самой науке об античности часто употребляются некоторого рода общие фразы, которые, в конце концов, отражают античную действительность, несмотря на свою банальность, но которые все-таки весьма далеки от необходимого здесь историко-критического понимания предмета.

Мы, например, часто утверждаем, что античный человек близок к природе, а вот человек нового и новейшего

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 219-234.

времени, дескать, далеко ушел от природы. Вообще говоря, это звучит вполне правильно. Но что такое природа, имеющая такое значение для античности,— обычно остается без разъяснения. Часто пишут, что античные боги есть результат обожествления природных явлений. Но что такое эти природные явления,— тоже не говорится. А ведь такого рода суждение, несомненно, имеет в виду не просто природу как таковую, но и природного человека, поскольку античные боги действительно отличаются чисто человеческими чертами. И затем, как понимать это «обожествление»? Определять богов через обожествление значит определять одно неизвестное при помощи другого неизвестного. Тут явно логическая ошибка idem per idem, когда одно определяется не чем-нибудь другим, но путем повторения свойств его же самого. Поскольку, однако, природа в античности все же на первом плане, в отличие от средневековья и нового времени, постольку и мы все же должны будем исходить из понятия природы, но только с намерением относиться к этому термину более критически.

а) Общинно-родовая формация знает вполне земного человека и коллектив людей, связанных родственными отношениями. Это значит, что то мышление, которое возникает в дальнейшем на основе такой формации, будет иметь своим предметом 1) *материальную,* т. е. пространственно-временную вещь, 2) *живую,* 3) *одушевленную* и 4) *мыслящую и мыслимою,* но только в пределах родовых отношений. Назовем эту особенность первобытно-коллективистического мышления, о которой мы сейчас сказали, общим термином *соматизм* (от греческого слова söma, что значит «тело»). Живое и одушевленное тело человека, мыслящего на основании, при помощи и в целях общинно-родового коллектива,— вот основной предмет античного мышления, поскольку и насколько оно находилось под влиянием общинно-родовой формации. Наличие такого рода мышления можно наблюдать в античной философии (правда, в самой разнообразной и противоречивой форме) с самого ее начала и до самого конца. Но такого рода соматизм есть только первый пункт нашего исследования.

б) В самом деле, если перед нами действительно подлинная вещь, которую мы воспринимаем внешними органами чувств, то она не может являться в каком-то глобальном и нерасчлененном виде. Отсюда еще две ярких особенности античного мышления. Оно очень любит различать, отмежевывать, расчленять и противопоставлять. Когда в дальнейшем, в период рабовладельческой формации античный ум начнет действительно дифференцированно мыслить, мы часто будем свидетелями какой-то, прямо можно сказать, схоластической страсти к спорам, ко всякого рода расчленениям и уточнениям и к такого рода «спорчивости», которая каждую минуту готова перейти в нечто самодовлеющее. Даже величественный Платон — и тот любил поспорить и мастерски изобразил для нас эту стихию спора в античности. Аристотель в своей «Метафизике» пишет целую книгу, посвященную изображению терминов с разными значениями, т. е. дает буквально самый настоящий философский словарь. О том, что греки и римляне были создателями всей мировой риторики, об этом и говорить нечего.

Однако вся эта страсть расчленять и противопоставлять существует в античности рядом с такой же страстью объединять расчлененное, сливать в одно нераздельное целое и буквально барахтаться во всех подобного рода типах становления, нерасчлененного и сплошного изменения, во всякого рода непрерывности и, как мы теперь сказали бы, континуальности.

Отсюда к числу основных особенностей античного мышления, связанного с первобытно-коллективистскими интуициями, нужно отнести еще 5) *дискретность и континуальность.* Ведь лишь в архаической мифологии все не только отличается от всего, но все и переходит во все, все превращается во все. И так как первобытный человек плохо различает субстанцию вещи и ее свойства, а свойства вещи всегда меняются и переходят одно в другое, то и субстанции вещей для такого мышления тоже всегда способны переходить одна в другую. Другими словами, здесь признается всеобщее *оборотничество,* всеобщая способность любой вещи переходить в любую другую вещь.

Сказать, что в процессах изменения вещей вовсе не сама вещь переходит в другую, а только меняются свойства вещей,— это уже значит различать субстанцию вещи, которая всегда одна и та же, и свойства вещи, которые могут сколько угодно меняться и быть разными. Однако ясно, что при таком глобальном подходе к человеку, когда все люди трактуются лишь с точки зрения их родства, везде и одинаково им присущего, ни в каком

случае не может устанавливаться различие между субстанцией вещи (или человека) и ее внешними свойствами. Но тогда необходимым образом возникает ощущение и всей природы с точки зрения полного превращения каждой из составляющих ее вещей в каждую другую вещь. А это есть оборотничество.

Поэтому не будем удивляться и тому, что в дальнейшем будут проповедоваться такие элементы (земля, вода, воздух, огонь, эфир), которые переходят один в другой, или когда у предметов будет проповедоваться такой идеальный мир, который совершенно континуальным образом эманирует в мир вещественный и отсюда обратно восходит к своему идеальному началу. Все подобного рода учения есть не что иное, как теория всеобщего оборотничества, переведенная на язык рассудочных понятий.

в) Здесь, однако, следует сделать одно существенное добавление, которое непосредственно вытекает из погружения вещей во всеобщую дискретность и во всеобщую континуальность. Именно — если эта дискретность и эта континуальность непрерывно и обязательно существуют везде и всегда, то, очевидно, они существуют также и в каждой отдельной вещи. Каждая вещь и отделена от других вещей, представляя собою в этом случае нечто единое и нераздельное, и в то же самое время есть нечто континуальное, т. е. единство свершается в ней самой по-разному в отдельных ее моментах. Каждая такая вещь есть, таким образом, нечто целое, которое, будучи единым и нераздельным, все же присутствует во всех своих частях, хотя и присутствует в них везде по-разному. А если речь идет еще и о живой и одушевленной вещи, то ясно, что наличная в ней единораздельная цельность создает ее изобразительную форму, ее живое начертание, видимый и осязаемый ее организм, ее физиономию. Ведь под физиономией вещи обычно и понимают ее единораздельную цельность, т. е. ее организм, данный вполне непосредственно и чувственно-осязаемо. Можно сказать даже больше того. Поскольку такая вещь есть живая, т. е. определяет сама же себя, двигается сама от себя и сама собою, то такого рода самодвижный телесный организм, обладающий своим собственным рисунком, есть, очевидно, телесное изваяние, т. е. произведение *скульптуры*. И, следовательно, указанная у нас выше противоположность дискретности и континуальности есть только начало характеристики живой и природной вещи как изобразительно данной. Такая вещь необходимым образом еще и 6) *скульптурна*.

Если первые четыре из указанных нами выше существенных признаков общинно-родовым образом воспринимаемой вещи можно характеризовать как I. *соматизм,* то пятый и шестой признаки, очевидно, можно формулировать как II. *физиономизм,* сначала в виде составляющих его принципов дискретности и континуальности (5), а потом, вследствие телесной субстанциальности этих признаков, и в виде скульптурного их результата для каждой отдельной вещи (6).

г) Мы ведь уже сказали, что в те времена решительно вся природа и решительно весь космос трактуются как универсальная общинно-родовая формация, в которой существуют не просто вещи, но обязательно родители и дети, деды и внуки, предки и потомки. Но это значит, что мы должны формулировать также еще и соотношение отдельно фиксируемых вещей, входящих в космос, и самого этого космоса, взятого в целом. И тут уже будет мало только категорий дискретности и континуальной текучести. Ведь все эти процессы должны теперь рассматриваться нами не просто в чистом виде, но уже как целенаправленные, а именно — как направленные к тому, чтобы из них образовался космос в целом.

Здесь сразу же становится видным то, что телесная текучесть дискретных моментов нагружается космологическим содержанием, но, конечно, таким, которое все же не выходит за пределы материально-чувственной текучести. Наивысшая цель и предельное обобщение всех отдельных внутрикосмических процессов не может быть вне этих процессов. Будучи наивысшей целью и предельным обобщением материально-текучих вещей, космос уже по этому самому не может быть чем-нибудь невещественным, нематериальным, сверхчувственным.

Поэтому континуально-дискретное становление вещей, создающее в своем пределе космос, является уже не просто абстрактно-мыслимым становлением. Такое становление в каждой своей точке уже содержит свою будущую цель. И поэтому мы должны говорить здесь о самостоятельности такого становления (если оно действительно смысловым образом нагружено); и мы здесь предложили бы поздний античный термин 7) *генесиургия* (от греческих

слов genesis, что значит «становление», и ergon, что значит «дело», «осмысленное свершение»). А так как подобного рода реально-смысловая нагрузка этого становления заключается в его целевой направленности для возникновения космоса, то, очевидно, в целях достижения последней ясности мы должны здесь фиксировать еще и 8) *телесиургию* (это тоже термин поздней античной философии, состоящий из двух слов — telos, «цель» и опять-таки ergon). И, поскольку имеется в виду образование чувственно-материального космоса, то здесь нельзя обойтись и без общего термина *«космологизм»*.

Наряду с указанными у нас выше общими категориями *соматизма*и *физиономизма*здесь, очевидно, возникает III. группа существенных признаков общинно-родового мировоззрения, которая, обнимая собою три последние категории, должна характеризоваться как *предельно обобщенный соматизм,* или как *соматизм космологический*.

д) Итак, мы сказали, что такое вещи и природа в их общинно-родовом понимании и также — что такое рисунок каждой отдельной вещи, ее физиономия и что такое возникающий отсюда чувственно-материальный космос в целом. Ясно, что у нас остается неформулированной IV. *внутренняя жизнь* этого первобытного космоса. Думается, нет никаких оснований доказывать ту банальную истину, что первобытный коллектив имеет самодовлеющее значение и что отдельные члены этого коллектива только весьма относительно и условно могут быть выделяемы из родовой общины, порождением которой они являются. На самом деле, только родовой коллектив и обладает самодовлеющим характером. Ему принадлежат и средства, и орудия производства. Он распределяет трудовые процессы между отдельными своими членами. И, наконец, он же является и единственным распределителем, продуктов труда своих членов.

Все это можно перенести на космос в целом. Он тоже мыслится происходящим исключительно из родовых отношений. А так как в те времена решительно все вещественно, то именно Земля трактуется как мать всего существующего, как мать всех богов и людей. Она порождает из себя прежде всего Небо-Урана, потом вступает с ним в брак, и от этого брака постепенно возникают боги и люди. Эти боги и люди есть только результат обобщенного представления тех или иных сторон космически-

материальной действительности. Все, таким образом, рождается землей, и все, таким образом, возвращается в ту же землю. В античности не боги создают мир, но мир создает богов, и, как это можно сказать ярче,— именно земля создает всех богов и людей. В общинно-родовом сознании именно земля есть мать всего, и притом не в каком-нибудь поэтическом или переносном смысле, а вполне субстанциально, т. е. буквально.

Всмотримся, однако, ближе в эту структуру общекосмической жизни, как она представляется во времена первобытного коллективизма.

Ясно прежде всего то, что вне родовой общины здесь ничего не мыслится, что она обнимает собою решительно все и что это все существует и само по себе и во всех своих проявлениях. Если мы хотя бы на краткое время представим себе в раздельно-понятийном виде тогдашнее понимание общекосмической структуры, то нам придется употребить позднейший философский термин «всеединство». Родовая община безраздельно существует везде и всем управляет, так что каждый член этой общины есть он сам и в то же время он есть не что иное, как одно из проявлений общего родового коллектива. Для тогдашней космической структуры существенны категории: 9) *всеединство* родовых отношений; 10) *эманатизм* для всего, что существует внутри космической общины (латинское emanatio —«истечение», «излучение», «исхождение»); 11) «возвращение» всего появившегося из космической родовой общины к ней же самой в силу указанного принципа всеединства (это тоже позднейший философский термин, греческое epistrophe, или латинское reversio); 12) вечное возвращение, поскольку космос, будучи живым организмом, вечно нарождается, вечно расцветает, вечно распадается, вечно погибает — и так до бесконечности, что видно уже на вечной смене времен года, на жизни отдельных членов и поколений в родовой общине и что интуитивно мыслится в те времена вообще обо всем существующем. Частным случаем такого всеобщего циклизма является даже и структура космоса, который состоит из звездного неба, земли посредине и такого же полушария под землей: это — 13) *шаровидность* космоса. Интуиция шара и круга пронизывает решительно всю античность, так что совершенной формой движения является не прямолинейное движение, но обязательно круговое.

е) Скептики могут сказать: позвольте, да ведь это же вовсе не первобытный коллективизм, а очень развитая диалектика становления в позднейших, уже чисто философских формах идеализма или материализма. Совершенно правильно, это самая настоящая диалектика. Но, во-первых, она дана здесь отнюдь не мыслительно, отнюдь не философски и не научно, а пока только чисто интуитивно, наглядно и непосредственно. Во-вторых, здесь действует не просто интуиция вообще, но именно чувственная, материальная, вещественная интуиция. И, в-третьих, это и не просто вещественная диалектика, но еще и диалектика бесконечно расширенных общинно-родовых отношений.

Подчеркнем, что все позднейшие теории циклического всеединства коренятся именно тут, подготовленные и непосредственно пережитые человеческим сознанием еще на общинно-родовой стадии развития. Нечего и говорить о том, что все эти категории циклического всеединства были даны тогда только в своей полной неразличимости. Однако неразличимость двух или нескольких моментов еще не есть их объективное отсутствие. И здесь чрезвычайно любопытно то, что возникшая уже за пределами общинно-родовой формации философия тщательнейшим образом охраняет эту всеобщую неразличимость.

ж) Но тут нам остается формулировать еще одну особенность общинно-родового сознания, которая вытекает из того, что родовая община не знает ничего, кроме себя, что она сама себя создает и сама собою управляет: это — V. *самообоснованность* чувственно-материального космоса как предельного обобщения общинно-родовой жизни.

Казалось бы, раз все состоит из отдельных вещей,— все и есть нечто такое, что вообще во всех смыслах различимо. А вот оказывается, это вовсе не так. Ведь родовая община обязательно охватывает собою и все те члены, из которых она состоит. В этом смысле она вполне неразличимо присутствует решительно во всем. Вот в чем разгадка упорного и неуничтожимого античного стремления формулировать *сверхразличимое единство*. И это есть в своей основе тоже не что иное, как признание самодовлеющего и вездесущего принципа родовых отношений в период первобытного коллективизма: это — 14) *сверхрефлективный* характер первобытных представлений о космосе.

И, наконец, сверхрефлективный характер первобытного мышления, конечно, не может оставаться без своей конкретизации. Но тут могла быть только такая конкретизация и такое различение неразличимого, какое еще не обладает чисто мыслительными и рассудочно формулированными понятиями. И поскольку исходное различение, на котором базируется философская мысль, есть различение того, что есть, и того, чем оно является, т. е. различение идеи и материи, то первобытное сознание и обладает такими различными моментами, которые различаются целостно, но отнюдь не с точки зрения наличия в них противоположности идеи и материи. И такая форма различия, в которой еще нет противопоставления идеи и материи, есть 15) *мифология*. Каждый живой представитель родовой общины, взятый в своем пределе, и есть не что иное, как *миф*.

Боги, демоны, люди и неорганическая природа различны между собою, но для них вовсе не характерно разделение идеи и материи. Все существующее в те времена одинаково идеально и материально, поскольку сама родовая община тоже одинакова и материальна, будучи системой родовых отношений, и идеальна, поскольку она основана сама на себе, а не на чем-нибудь другом. И все реальные факты исторической действительности в этом отношении только и говорят об одном: миф одинаково и материален, и идеален. Потому-то в последующие времена он будет казаться фантастикой и чудом. Ведь все идеальное дано в нем вещественно, субстанциально, целиком материально и целиком зримо физическим зрением. Поэтому в дальнейшем, когда в мифе разрушится это субстанциальное тождество идеального и материального, он будет пониматься только относительно, условно и переносно. Само это противоположение идеи и материи есть уже результат гибели мифологии.

Эти две особенности общинно-родового космоса, т. е. его сверхрефлективность и, с другой стороны, его мифологичность, являются, по-видимому, завершительной характеристикой всех первобытных космических представлений вообще, включая не просто представление о космосе в целом, но и его *внутреннюю жизнь*. Мифы — это внутренняя жизнь чувственно-материального космоса в его общинно-родовом понимании. И самое главное, здесь перед нами не только внешняя и не только внутренняя жизнь

космоса, но его *самообоснованность,* его ни на что другое не сводимый *абсолютизм,*.

4. *Заключение*. Подытоживая характеристику общинно-родового мировоззрения, напомним, что предлагаемый нами здесь обзор существенных признаков является пока еще примерным, в достаточной степени условным и предварительным. Но относительно общинно-родового мировоззрения говорится обычно мало и так невнятно, что мы решились хоть бы некоторые относящиеся сюда тезисы формулировать по возможности точнее, так, чтобы их можно было просто перечислить. Это отнюдь не конец исследования, а только его начало, да и то предположительное.

Общинно-родовая формация чувствуется в античной философии решительно всюду, с ее начала и до ее конца. Но это только одна стихия античной философии. Античная философия развивалась в течение рабовладельческой формации, и это совсем другая стихия античной философии. Но если ставить задачу целостного изучения истории античной философии, то, очевидно, и рабовладельческие корни античной философии тоже потребуют от нас самой серьезной разработки. Сейчас же мы хотим установить только одно: как бы ни была сложна последующая античная философия, ее интуитивные корни уходят в общинно-родовую формацию.

АНТИЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ И КУЛЬТУРА РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ФОРМАЦИИ

§ 1. Вступительная характеристика

1. *Общий очерк.*

а) В связи с ростом производительных сил и, в частности, в связи с ростом населения и территории в течение VII в. до н. э. в античном мире возникает потребность частичного освобождения трудящегося от безусловной власти общинно-родовых авторитетов и предоставления ему известной личной инициативы. Эта личная инициатива не могла сразу же получить для себя совершенное оформление, поскольку даже и последующие, более развитые формации также не могли достигнуть этого совершенства.

Главное, однако, в том, что уже происходило *разделение умственного и физического труда,* которое на первых порах тоже отличалось весьма неразвитым и глобальным характером. Одни стали заниматься только физическим трудом, а другие — только умственным. Это обстоятельство и было глубочайше связано с новой социально-исторической формацией, а именно — рабовладением.

Известные слои населения получали в те времена доступ специально к умственной жизни, и огромное культурное развитие сказалось прежде всего в области наук и искусств, что и заставило Ф. Энгельса квалифицировать это начальное рабовладение как весьма прогрессивное. И эта прогрессивность еще долгое время сказывалась в античности, покамест рабовладение не исчерпало себя и не превратилось в реакционную силу. Общий характер рабовладельческой формации был у нас формулирован подробно 1.

б) Мы всячески подчеркивали бы важность описательно-фактических исследований античного рабовладения, чтобы тем самым в окончательной форме разъяснить существо предлагаемого нами здесь исследования. Мы укажем, например, на большую важность исследования микенского и гомеровского рабства у наших историков. Труды А. Я. Ленцмана, Д. П. Каллистова, С. Я. Лурье вскрывают огромную сложность вопроса, начиная от принципиальной характеристики микенского государства как классового и кончая полным отсутствием каких-нибудь твердых указаний на классовую рабовладельческую организацию. В этом вопросе мы занимаем среднюю позицию, для чего в свое время мы тоже приводили соответствующие исторические доказательства [2].

Родовой строй в течение VIII—VI вв. до н. э. постепенно переходит в рабовладельческое государство, реформы Дракона, Солона и Клисфена окончательно лишают власти исконную родовую знать, вместо прежних чисто родственных объединений возникает рабовладельческий полис, в котором территориальное сожительство соседей берет решительный перевес над узкородственными связями. И здесь тоже была своя сложная и трудная проблематика, с которой можно познакомиться у разных наших историков. Здесь мы обратили бы внимание на работу

[1] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963 с. 99—113.

[2] *Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960, с. 83—91.

Ю. В. Андреева [3], посвященную раннегреческому полису. Но даже когда рабство в Аттике установилось в V В., обращает внимание пестрота и противоречия в аттическом рабовладении, здесь можно найти элементы и весьма отдаленных веков [4].

Сложность и запутанность перехода от одной формации к другой и фактическое отсутствие резких хронологических или территориальных разрывов и границ не может помешать нам противопоставлять общинно-родовую формацию и рабовладельческое государство если не фактологически, то, во всяком случае, категориально. Общинно-родовая формация — одна категория, а рабовладельческая формация — другая категория, как бы ни были спутаны и неразличимы между собою их фактически-исторические границы. Родовое деление аттического населения на филы, фратрии и роды сохранялось, несмотря на успехи рабовладельческого государства. В середине V в. Эсхил в своих «Евменидах» все еще рисует борьбу патриархата, представленного Аполлоном, и матриархата, представленного Эриниями, а также все еще воспевает прогресс афинской государственности и гражданственности в связи с учреждением ареопага Афиной Палладой.

Фактическая история античного рабовладения исследуется у наших историков подробно и глубоко, а подчас даже всесторонне. Следует назвать такие общие работы, как, например, работы К. М. Колобовой [5]. Процесс разложения классического полиса, приведший к позднейшим мировым военно-монархическим организациям, явился темой большой книги, с участием разных авторов [6]. Мы бы особенно отметили тщательность работы наших историков в отношении эллинистически-римского рабовладения 7.

Эти весьма содержательные исторические исследования можно назвать *описательно-фактическими.* Дается трудно обозримый материал пестрейших и запутаннейших фактов и те или иные, тоже опирающиеся на конкретный материал, обобщения. Наши историки делают свои заключения и относительно некоторых уже не только экономических, но и общекультурных слоев исторического процесса. Например, Е. М. Штаерман [8] в своей блестящей характеристике истории рабовладения в Риме III в. н. э. рядом с характеристикой политики императора Галлиена дает социально-исторический анализ и философии неоплатоника Плотина, который был близок к императору. Тот

же автор посвятил целое исследование специально идеологии угнетенных классов римского населения [9]. Много интересных наблюдений в области надстроечных элементов можно найти и в других местах [10].

Однако дело заключается в том, что при переходе от одного исторического слоя к другому нельзя ограничиваться только теми категориями, которыми характеризуется исходная в этих сравнениях область. Экономическая область — определенная категория. Но, как это естественно думать, философия, наука, искусство, религия и т. д. — все новые и новые категории, без учета которых сравнение разных слоев исторического процесса потеряет свой смысл и вульгарным образом сведется на механическое распространение первой и исходной области в каждом таком сравнении. Экономическая область характеризуется как состояние производительных сил и производственных отношений и, в конце концов, как способ производства. Но философия, например, или мифология вовсе не говорят ни о каких производительных силах и производственных отношениях и ни о каком способе производства. Они говорят о состоянии мышления. И для того, чтобы в этом сравнении философии со способом производ-

[3] *Андреев Ю. В.* Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976.

[4] *Доватур А. И.* Рабство в Аттике VI—V века до н.э. Л., 1980, с. 25—105.

[5] *Колобова К. М.* Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции. Л., 1956; *она же.* Возникновение и развитие Афинского государства (X—VI вв. до н.э.). Л., 1958.

[6] Античная Греция. Проблемы развития полиса, т. П. Кризис полиса. М., 1983.

[7] *Блаватская Т. В., Голубцова Е.* С, *Павловская А. И.* Рабство в эллинистических государствах в III—I вв. до н. э. М., 1969; *Зельин К. К., Трофимова М. К.* Формы зависимости в Восточном Средиземноморье эллинистического периода. М., 1969; *Штаерман Е. М., Смирнин В.М., Белова Н.Н., Колосовская 10. К.* Рабство в западных провинциях Римской империи в I—III вв. М., 1977; *Штаерман Е. М., Трофимова М. К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971; *Штаерман Е. М.* Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике. М., 1964.

[8] *Штаерман Е. М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957, с. 437—448, ср. с. 479—481.

[9] *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.

[10] См., например: Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967.

ства сохранить специфику философии, нужно определить и выставить на первый план эту мыслительную категорию и уже в этой мыслительной области находить такую же структуру, которая свойственна и способу производства. Поэтому между философией и экономикой нет ничего общего по содержанию. Но зато очень много сходного и даже тождественного по *структуре* разных содержаний, т. е. по *методу развертывания* разных содержаний.

Вот почему при изучении пестрых материалов истории описательно-фактический метод хотя и стоит на первом плане, но отнюдь не является единственным. Сравнивая между собою разные слои исторического процесса, мы должны исходить не только из фактов, которые для них характерны, но также еще и устанавливать те специфические *категории,* которые характерны для сравниваемых областей, и категории эти синтезировать тоже не просто фактически, и не просто описательно, но также еще и *логически* или, точнее сказать, *диалектически,* т. е. *диалектически-категориально,* поскольку здесь идет речь именно об общесмысловых категориях фактов, а не просто о самих единичных фактах. Это совсем другой тип исследования. Но описательно-фактический метод — это тоже своя самостоятельная и оригинальная область, которая и не нуждается в защите.

Кроме того, следует заметить, что необходимые для каждого исторического слоя специфические категории историки иной раз используют без всякой сознательной их формулировки. Историки часто ограничиваются только общим чувством исторических слоев, которые они сравнивают между собою, так что для избежания вульгаризма в сопоставлении разных исторических слоев можно и не употреблять терминов «диалектика», «категория», «совпадение противоположностей» и др., но фактически пользоваться ими [11].

в) Итак, для того, чтобы наша тема о рабовладельческом характере античного мышления получила точную определенность, мы должны с самого же начала совершенно принципиально ограничить свою задачу. История античного рабовладения, как мы уже сказали, разработана у наших историков настолько подробно, что в небольшой работе для нас нет никакой возможности сразу говорить о бесконечных соответствующих исторических подробностях, характерных для той или иной эпохи рабовладельческого мышления. Чтобы учесть все бесконечное разнообразие античного рабовладения во все периоды античной истории и на всех ее территориях, нужно было бы написать тоже несколько томов, подобно тому как и сама история античного рабовладения тоже представлена у нас многими томами и многими статьями. Сделать все соответствующие выводы для античной идеологии и для истории рабовладельческого мышления — задача не только преждевременная, но для настоящего времени даже и совершенно невозможная, невыполнимая.

г) Поскольку теория рабовладельческого мышления еще не была задачей специальных исследований, в настоящий момент в этой области можно ставить только самые общие проблемы. Мы возьмем только рабовладение в самой общей форме, отвлекаясь от всех его исторических и местных особенностей, и попробуем сделать такие же общие выводы, вытекающие из него, для характеристики античного мышления.

Само собой разумеется, что такого рода исследование по необходимости окажется тоже слишком общим и потому слишком абстрактным. Однако другого выхода нет. Говорят об античной литературе вообще, об античном искусстве вообще, об античном государстве вообще, об античной религии вообще, несмотря на то, что все эти области античности тоже разработаны весьма подробно и тоже обладают весьма пестрыми особенностями. Но если это касается ярко разработанных сторон античного мира, то это тем более позволительно в отношении рабовладельческого мышления, основные черты которого до сих пор еще вовсе не разработаны. Приходится начинать с наиболее общих и наиболее абстрактных сторон рабовладельческого мышления. И только в дальнейшем можно надеяться на появление таких исследований, которые будут анализировать рабовладельческое мышление уже и для разных периодов и местностей рабовладения. Абстрактность начальной стадии нашего исследования не может быть порицаема, а может быть только одобряема ввиду своей предварительности и первоначальности.

д) Итак, прежде всяких других рассуждений мы должны определить рабовладение как особого рода общую, но

[11] См., например: *Голубцова Е.* С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I—III вв. М., 1977.

специфическую категорию. Оставим в стороне обширные исследования о том, какие были рабы фактически, какие были рабовладельцы фактически и какие были между ними отношения фактически. Нас интересует сейчас сам раб как особого рода категория. И это, как мы надеемся, и создает для нас основу для понимания философии, какой она была в период рабовладельческой формации. При определении раба мы находим такую твердую опору, лучше которой нельзя было и ожидать. Это — учение Аристотеля о рабах. Аристотель, во-первых, это есть греческая классика; а, во-вторых, это есть высочайшая точность и определенность мысли. Посмотрим, что он говорит о рабах.

Аристотель пишет («Политика», 12, 4, 1253 b 31—32): «И приобретение собственности требует для себя массу орудий, раб же является в известной степени одушевленной частью собственности». Далее читаем (6, 1254a 8—13): «Понятие „собственность" нужно понимать в том же смысле, в каком понимается понятие „часть". А часть есть не только часть чего-либо другого, но она немыслима вообще без этого другого. Это вполне приложимо и к собственности. Поэтому господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же — не только раб господина, но и абсолютно принадлежит ему». Итак, раб есть часть того целого, которое есть либо господин, которому он принадлежит, либо то его имущество и собственность, орудием приобретения которых он и является. И далее (7, 1254a 14—17): «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью; последняя представляет собою орудие активное и отдельно для себя существующее». И еще («Евдемова этика», VIII 9, 2, 1241b 22—24): «Раб есть как бы отделимая часть и орудие господина, а орудие как бы неодушевленный раб». При всем этом Аристотель подчеркивает именно физическую сторону в определении раба («Политика», 12, 20, 1255b 11—12): «Раб является своего рода частью господина, как бы одушевленною и отделенною частью его тела».

Из всех этих текстов Аристотеля с полной ясностью вытекает определение раба именно как общей категории независимо от бесконечного разнообразия и пестроты исторического функционирования рабства в разные времена

и на разных территориях. По Аристотелю, раб есть не человек и не личность, но вещь и, попросту говоря, физическое тело. Однако эта вещь есть не просто мертвая и неорганическая природа. Эта вещь — живая и одушевленная. Кроме того, поскольку раб, хотя и не есть человек целиком, есть вещественная сторона все-таки же человека, то в этом смысле он даже и разумен. Тем не менее, оставаясь в основе вещью, он все же принадлежит господину, причем Аристотель весьма метко и характерно рисует эту принадлежность. Раб принадлежит господину, как часть принадлежит целому. Часть существует отдельно от целого и является в некотором смысле чем-то самостоятельным и чем-то даже самостоятельно действующим. Но эта самостоятельно действующая часть совершенно бессмысленна, если брать ее в отрыве от целого. А это целое есть или господин, или его имущество. Раб и есть физическая часть или самого господина, или его имущества. А именно — он есть только их орудие, их вполне вещественное орудие, поскольку раб есть вещь. Но раб — такое интересное орудие, которое способно производить целесообразную работу, хотя и без всякой личной и разумной инициативы, но только в силу осмысления своей работы указаниями, исходящими от господина.

У Аристотеля мы имеем точное определение понятия рабства в том виде, какое имело это рабство в античности. Менее точную, но все же категорическую картину рабства мы имеем и в других текстах античной литературы. Но мы отметили бы здесь еще только два важных текста.

Первый текст — это псевдо-аристотелевский трактат «О мире», относящийся к I в. до н. э. Представление об этом трактате можно получить по нашему изложению в одном нашем предыдущем исследовании [12]. Как мы показали, здесь прямо идет речь о космическом рабстве, поскольку все в космосе устроено так, что одно безусловно подчиняется другому. Это вполне аристотелевская мысль, но только проводимая не в виде философской категории, а в виде описательной картины.

Другой текст о рабстве принадлежит ритору IV в. н. э. Либанию, посвятившему своим рассуждениям на эту тему целую речь (XXV Foerst.).

[12] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, с. 739—752.

Либаний исходит из представлений о всеобщем рабстве людей и богов, т. е. также из представлений о космическом рабстве. Оказывается, что боги являются рабами не только своих страстей, но рабами судьбы в лице великих Мойр. Воля Мойр безусловно распространяется также на все потребности и стремления любого человека, почему можно вполне сделать вывод о рабстве господина перед судьбой, не меньшем, чем рабство раба перед господином. Таким образом, рабство нисходит на Землю с самых высот, с небес, где восседает на троне судьба (4—13). По Либанию оказывается также, что рабство — это не только зависимость одного человека от другого, но и покорность людей своим прихотям, приверженность их различным порокам и таким страстям, как чревоугодие, гнев, игра в кости, зависть, корыстолюбие, жадность к золоту, неумеренность в любовных наслаждениях (15—27). В некотором смысле раб, ухаживающий за своим господином, свободнее этого последнего, так как он имеет возможность бежать от него, а господин не скроется от самого себя (28—29). И если тела свободных и рабов вылеплены из одной глины Прометеем, то и рабство распространяется в равной мере и на свободных. Оно — всюду (30—31). Господа отнимают у рабов свободу по своему произволу, но их собственная свобода ограничивается и отнимается законами (34). Кроме того, люди становятся рабами не только законов и правителей, но даже рабами собственных профессий, когда земледельцы, моряки, жрецы, атлеты, софисты — все зависят от природы, от морской стихии, от строжайших правил и обрядов, от настроений публики и ее привязанностей (35—50).

Но правители, в свою очередь,— тоже рабы и законов, и обстоятельств, и своих граждан, как бы ни сравнивали они себя с пастырями народа или кормчими (52—59). Пресловутая афинская демократия и ее вожди наподобие Перикла только по видимости жили в совершеннейшей свободе, а на самом деле тоже подвергались лютому насилию (60—62). В свою очередь, спартанцы, усмиряющие илотов, трепещут перед ними, поскольку жизнь господ сопровождается ненавистью со стороны раба (63—64). И даже мифологический Геракл, рабски служащий царю Еврисфею, внушает последнему такой страх, что превращает его в жалкого раба (65).

Любой хозяин дома является, по существу, как на это указывал еще Менандр, рабом, взваливая на себя заботы и о своих подчиненных и о своем благосостоянии (66—68). Даже свобода тиранов — тоже видимость, поскольку они рабы своего окружения, в любую минуту готового сбросить своего властителя (69). Итак, заключает Либаний, «никто не свободен» (72).

Само собой разумеется, что у Либания мы находим расширенное, и не только экономическое, понимание рабства. Однако чисто экономическое понимание класса вообще не существовало раньше появления буржуазно-капиталистической формации. Общественная жизнь во времена рабовладения и феодализма еще не была настолько дифференцирована, чтобы можно было говорить о специфической функции экономики. Об этом более широком значении термина «класс» в период рабовладельческой и феодальной формаций нужно говорить отдельно. Сейчас же можно сказать только то, что Аристотель точнее всего сформулировал именно античное понимание рабства. Последующие античные писатели ничего нового к этому не прибавили.

е) Это замечательное определение раба у Аристотеля мы и положим в основу нашего сопоставительного анализа античной культуры и философии с ее рабовладельческой основой. Но прежде чем произвести этот анализ в систематической форме, следует рассмотреть еще ряд вопросов, на которые так или иначе необходимо ответить.

Здесь прежде всего бросается в глаза глубокое своеобразие рабовладельческой формации в сравнении с общинно-родовой. Ведь если во времена общинно-родовой формации родственные отношения возникали сами собой естественным путем, так что и само экономическое использование этих отношений тоже возникало само собой и тоже вполне естественно, то в период возникновения рабовладельческой формации, ввиду прогресса в самостоятельности отдельных индивидуумов и отдельных семей, необходимым образом возникло, как сказано, мощное разделение труда и, прежде всего, разделение труда умственного и физического. Но это тотчас же привело и к необходимости умственно регулировать физический труд, т. е. к необходимости систематического управления рабскими массами, исходящего уже от физически не работающих, но умственно вооруженных господ. Вместо прежней об-

щинно-родовой *интуиции* возникла рабовладельческая *рефлексия;* и потому вместо наивности прежней мифологии, возникавшей как результат переноса родственных отношений на всю природу и на весь мир, появилась настоятельная потребность задумываться над этим живым и одушевленно-разумным космосом. Оставить этот мифологический космос в стороне было невозможно в той же мере, в какой невозможно было расстаться и с родственными отношениями. Все же, однако, это была уже не просто интуиция одушевленно-разумного космоса, но и рефлексия над ним, т. е. философия.

2. Идеология в период рабовладельческой формации.

а) Зародившаяся в рабовладельческой формации умственная жизнь не имела для себя никакого предмета, кроме все того же живого и одушевленного космоса, который был и в прежней народной мифологии. Правда, буквальная и субстанциально понимаемая мифология уже не могла удовлетворять мыслящих людей. Зародилась яркая потребность анализировать эту мифологию, расчленять ее и представлять в виде тех или иных образующих ее отдельных элементов. С другой стороны, возникала также потребность интеллектуально конструировать всеобщий космос из этих его отдельных элементов. Космос перестал пониматься антропоморфически, но он продолжал пониматься и материально и одушевленно. Космос стал только предельным обобщением самого обыкновенного человеческого тела, которое, в отсутствие развитой техники, т. е. в результате отсутствия чисто умственных методов, могло работать только в меру своих физических сил. Предельное обобщение такого тела — а именно физический, чувственно-материальный космос — стал мыслиться как проявляющий и оформляющий свои собственные телесные силы без всякого воздействия со стороны, т. е. как космос физически самодовлеющий. Те силы, которые внешне направляли его со стороны, были не чем иным, как силой самого же космоса, ограниченной его собственными физическими возможностями, но эти возможности теперь стали трактоваться не интуитивно, а рационально. Это и оказалось принципом первого периода античной эстетики, когда красота начинала трактоваться одушевленно-материально, или, как стали говорить в новейшее время, гилозоистически *(hylö* — «материя», dzöe — «жизнь)».

Это и было результатом обоснования человеческого физического тела на самом себе, т. е. скульптурой.

Эти наши замечания о рабовладельческом мышлении имеют пока еще слишком общий и предварительный характер. Здесь требуется множество всякого рода разъяснений и уточнений и требуются обширные доказательства. Ко всему этому мы сейчас и переходим.

б) Прежде всего важно не запутаться в предлагаемой нами характеристике рабовладения. Дело в том, что, согласно нашему основному анализу, одушевленный и в то же время чувственно-материальный космос переживался еще на ступени общинно-родовой формации. Уже там были и свой гилозоизм и своя скульптурность. Физическое тело имеет начало, середину и конец, а подобного рода структура, осуществленная в человеческом теле, создает скульптурную трактовку этого тела. Однако не надо забывать того, что в период общинно-родовой формации космос понимался только чисто *интуитивно,* только непосредственно и без всякого специально-умственного анализа. Что же касается рабовладельческой формации, то она потребовала для себя уже такого умственного развития, для которого живой и одушевленный космос стал предметом *рефлексии,* т. е. таким предметом, который уже получал некоторого рода понятийную, т. е. абстрактную характеристику. Всем известно, что развитие наук и искусств в древней Греции начинается в период рабовладения, но никто не знает, почему это так. Наш ответ ясный и вполне категорический: рабовладение впервые только и принесло с собою разделение физического и умственного труда.

Раньше космос понимался как живое и одушевленное целое и к тому же как мифология. Но рефлексия, возникшая на почве самостоятельности умственного труда, не могла оставить эту мифологию в нерасчлененном виде. Естественно, что освобожденная мысль прежде всего натолкнулась на понятие материи, взятой отдельно от идеи, и на понятие идеи, взятой отдельно от материи. Для досократовской натурфилософии первую роль в действительности играют материальные элементы,— земля, вода, воздух, огонь, эфир. Это — гилозоизм, но не просто интуитивный и не просто мифологический, а такой, который взял за основу именно материю, в то время как у Платона и Аристотеля на первый план будет выдвигаться другой рефлективный момент, а именно идея в противополож-

ность материи. И объединяться материя и идея будут у Платона и Аристотеля тоже не мифологически, но рефлективно. И вообще во всей античности никакой другой основной интуитивной данности, кроме мифологии, никогда не существовало. Но мифология, взятая сама по себе, была в эпоху рабовладения только более или менее отдаленной основой для рефлексии. Сама же античная философия, если ее взять в самостоятельном и свободном виде, всегда только и знала, что боролась с буквальной мифологией и была лишь рефлексией над ней.

в) Живой и одушевленный космос трактовался поразному и часто в виде микроскопически и изощренно развитой системы понятий. Будучи, в основном, порождением еще общинно-родовой формации, этот скульптурный гилозоизм не оставался принадлежностью только первого периода античной эстетики. Он остался на все то тысячелетие, когда процветала античная философия и эстетика. Античный тип культуры и эстетики остался навсегда одним и тем же, а именно теорией живого и одушевленного, видимого и слышимого и вообще чувственно-материально воспринимаемого и идеально сформированного телесного космоса. И это есть не что иное, как *результат переплетения общинно-родовой и рабовладельческой формаций,* которые только и могли понимать предмет науки и искусства как чувственно-материальный космос и как сложнейшую рефлексию над этим космосом.

г) Вся античная философия и вся античная эстетика представляет собой сплошное *славословие чувственно-материальному космосу,* этому предельному обобщению живого и идеально сформированного человеческого тела. Красота — это есть в первую очередь звездное небо с его вечными, правильными и постоянно повторяющимися движениями.

И если что-нибудь другое и трактуется как прекрасное, то только в меру подражания идеально-правильному движению вечного звездного небосвода.

Еще Фалес говорил (A1 = p., 71, 11): «Прекраснее всего космос, потому что он есть произведение бога [то есть беспредельность]». Гераклит говорит (B 124) о «прекраснейшем космосе». О «прекраснейшем виде (eidos) космоса» говорит также и Эмпедокл (B 29), несмотря на свое учение о мирообразующих факторах Любви и Вражды. Демокрит, учивший о вечном возникновении и гибели миров, все же думал (A 40), что «наш космос находится в расцвете».

Об Анаксагоре имеется также и другое сообщение (59 A 30): «Когда кто-то спросил Анаксагора, ради чего лучше родиться, чем не родиться, последний сказал: „Чтобы созерцать небо и устройство всего космоса"». У близкого к Анаксагору драматурга Еврипида читаем (тот же фрагмент Дильса), что «счастливец тот, кто созерцает нестареющий космос бессмертной природы».

Однако, не говоря уже о материалистах, такой крайний идеалист, как Платон, думает не иначе.

Ввиду устойчивой и совершенно ошибочной традиции значение звездного неба для Платона мы должны всячески подчеркивать. В его «Тимее» (92 c) мы читаем: «Восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» (пер. С. Аверинцева). О значении звездного неба для совершенствования человеческой души в том же диалоге (90 d): «Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной, им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена». О значении астрономии для человеческого благочестия можно читать также еще в «Послезаконии» (985e — 992e).

Самое же главное — это то, что созданная еще в период общинно-родовой формации чувственно-материальная эстетика осталась в античности навсегда.

Платон — идеалист, потому что он конструирует чувственно-материальный космос при помощи абстрактных понятий, а именно «ума» и «необходимости». Но и для него этот чувственно-материальный космос является последней и наивысшей красотой. Идея у него, как и у Аристотеля, отлична от материи. Но по существу своему, т. е.

по своему содержанию, эта идея есть не что иное, как смысл самих же материальных вещей.

Аристотель в этом отношении достиг последней ясности. Для него идея вещи есть не что иное, как ответ на вопрос о том, *что такое* данная вещь. При таком условии можно сколько угодно рассуждать об идеях и можно сколько угодно отличать и отделять их от вещей, фактически, все равно идея вещи не существует без вещей и всегда является не чем иным, как их смысловым отражением.

д) Делается понятным также и то, что античные боги нисколько не противоречат общеантичному стихийному материализму. Они являются только принципами тех или иных областей чувственно-материального космоса. Это есть не что иное, как античные законы природы. Если их и представляли как конкретных богов, то, несмотря на обобщенный характер их образов, в силу могущества общинно-родовой формации, это были самые обыкновенные человеческие существа, со всеми недостатками и слабостями, поскольку они были только идеальным отражением самой обыкновенной природно-человеческой жизни. Такие боги не были опасными для античного чувственно-материального абсолютного космологизма. Наоборот, они были его принципиальным обоснованием.

Античность знала, что такое законы природы. Но вся античность развивалась на основе общинно-родовых отношений. И любое обобщение, которое лежало в основе тогдашних законов природы, обязательно представляло собою родовую общину, а значит, было живым и человеческим представителем мировой общины, т. е. тем или другим богом или демоном.

е) В результате делается понятным и то, что вся античная философская эстетика была только выдвижением тех или иных сторон древней мифологии. Чувственно-материальная мифология была основой, поскольку под ней лежала общинно-родовая формация. Но она никогда не была абсолютной и буквальной мифологией, поскольку она всегда разрабатывалась на путях весьма сложной и глубокой рефлексии, диктовавшейся разделением умственного и физического труда в условиях рабовладельческой формации.

§ 2. Центральное философско-эстетическое ядро

1. *Примерный систематический обзор философских результатов рабовладельческой формации.*

а) Рабовладельческая формация, как мы указали выше, впервые потребовала разделения умственного и физического труда. Мышление, не сопровождаемое физическим трудом, по необходимости оказывалось мышлением самостоятельным, отдаленным от вопросов обыкновенной жизни и в этом смысле 1) *абстрактным.* Но такого рода мышление, не могущее создавать вещи, а способное лишь пользоваться ими, — такое мышление явно оказывается также и 2) *созерцательным.* Отсюда удивительная особенность античного рабовладельческого сознания: оно всегда 3) *внутренне,* т. е. *духовно, пассивно,* так как не может переделывать действительность как-нибудь принципиально. И античный идеализм, и античный материализм являются типами абстрактно-созерцательного сознания, для которого наличное бытие — и есть самое настоящее бытие, не требующее никакого существенного переделывания.

Против такого проводимого нами взгляда на античное мышление как на пассивно-созерцательное можно слышать разного рода возражения. Но необходимо сказать, что у нас речь идет о пассивности только в смысле отсутствия переделывания рабовладельческой действительности. Античное мышление, действительно, существует в условиях весьма слабого развития экономики и техники, которое свойственно всей рабовладельческой формации. Именно потому, что рабовладельческая экономика и техника очень слабы и именно потому, что рабовладельческое мышление было пассивно в смысле преодоления этой слабости, именно поэтому-то и открывалась широчайшая возможность для собственного философского творчества.

У нас часто приводятся слова Маркса о том, как периоды расцвета художественного творчества не только не совпадают с периодами расцвета экономики и техники, но часто только и возможны в условиях ничтожного развития экономики и техники. Такое замечательное творчество, как греческий эпос, только и было возможно в период ничтожного развития экономики и техники. А когда

в те или иные эпохи начинала расцветать экономика и техника, то уже пропадал всякий интерес к эпосу, ко всем этим мифологическим богам и героям [13].

В связи с этим мы и должны сказать, что экономически пассивная философия как раз в силу самой пассивности и смогла проявлять себя в таком могучем виде. Античная философия глубочайшим образом связана с рабовладением и развивается на основе предельных обобщений исходной рабовладельческой интуиции. Но обобщения здесь настолько высоки и глубоки, что оказываются связанными с рабовладением только структурно, не имея с ним ничего общего по своему предельно обобщенному содержанию. Об этом мы будем говорить дальше.

В эпоху средневековья вся действительность мыслилась в состоянии грехопадения, и этот первородный грех настоятельно требовал преодоления. В новое время переставали верить в первородный грех, но зато начинали верить в абсолютизированный человеческий субъект. И нужно было опять-таки существенно переделывать жизнь, чтобы открыть просторы для свободного развития человечества.

В античности было совсем другое ощущение жизни. Даже гениальный Аристотель делил людей на свободных по природе и на рабов по природе. Рабовладение было не только действительностью, но и нормой, идеалом, и переделывать тут было совершенно нечего. Такая позиция человеческого сознания, конечно, не могла удержаться в античности в совсем неподвижном виде. Она менялась то в ту, то в другую сторону, и в конце концов пришла к своей катастрофе, когда даже и внешне-экономически рабовладение перестало быть достаточно рентабельным. Отсюда и самая общая особенность рабовладельческого мышления — *абстрактно-созерцательная пассивность,* отнюдь не мешающая огромной самостоятельности философии, а наоборот, впервые делающая эту самостоятельность возможной. Но тут возникает еще одна особенность античной идеологии.

б) Рабовладельческое мышление получает 4) *исключительно интеллектуалистический,* если не прямо *рассудочный, характер.* И даже больше того. Став однажды на путь организации труда и весь свой труд понимая как интеллектуальную организацию, такое сознание и такое мышление затрачивает огромные усилия именно на интеллектуальную работу. Однако этот выставленный нами сейчас принцип интеллектуалистической организации рабского труда является чересчур общим. Тут огромную роль играют разного рода детали, в которых необходимо разобраться.

в) Что такое рабский труд, если его брать в принципе? Раб есть живое и одушевленное человеческое тело, когда о разумности еще не поднимается вопроса, поскольку раб действует как домашнее животное, разумное и целесообразное поведение которого диктуется не им самим, но его хозяином. Это живое и одушевленное человеческое тело способно производить работу и производит ее в меру своих физических сил. Последнее обстоятельство очень важно потому, что подлинный рабский труд совершается в основном в условиях отсутствия всяких внефизических методов. Если раб управляет паровой машиной, которая двигает огромные грузы, то, очевидно, в данном случае дело вовсе не в физической силе раба, а в целесообразном устройстве того орудия, которым раб управляет. Машинная техника не только противоречит рабовладельческой экономике, но и эта последняя в своем принципиальном виде совершенно исключает всякое пользование машинами, дающими эффект несравненно более значительный, чем работа раба в меру только его физических возможностей. Для рабского труда характерно только такое производство, которое не выходит за пределы непосредственных физических усилий раба. Другими словами, такое производство может быть только *ремеслом* без сколько-нибудь развитой машинной техники или с ее несущественным применением.

Наконец, и самый продукт рабского труда не может быть не чем иным, кроме как тоже самой обыкновенной физической вещью, но уже целесообразно сформированной и созданной тоже для такого же непосредственного использования, т. е. для чисто потребительских целей. Меновое хозяйство в пределах принципиального рабовладения возможно и даже до значительных размеров, но только в конце концов с подчинением потребительскому принципу.

г) Итак, рабовладельческое мышление в первую очередь имеет дело с физической материей, способной произ-

[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 736.

водить работу, и с организацией этой работы для получения целесообразно сформированной, но тоже физической вещи и в то же самое время самодовлеющей. Поскольку всякое мышление есть обобщение, здесь должно быть обобщено это ремесленное производство самодовлеющего физического продукта. Но что такое предельное обобщение вещи, если всерьез не выходить за пределы вещественного продуцирования? Это значит охватить все вещи, которые существуют, вместе с производимой ими работой, и полученное таким образом всеобщее целое окажется тоже физическим, но уже самодовлеющим. Это и есть не что иное, как *чувственно-воспринимаемый* космос, такой же безличный и такой же вещественный, как и все вещи, из которых он состоит, такой же обозримый, как и всякая физическая вещь, такой же целесообразный, как и продукт ремесла, и такой же самодовлеющий, как ремесленный продукт, созданный в потребительских целях.

Для тех, кто не привык понимать рабовладельческую культуру как нечто целое, такое наше умозаключение может показаться не только странным, но и неверным. Однако здесь необходимо сделать одно фундаментальное разъяснение.

д) Оно заключается в том, что с марксистско-ленинской точки зрения базис вовсе не присутствует в надстройках целиком и непосредственно, в своем грубо-физическом содержании. Он присутствует в них исключительно только *структурно,* т. е. как метод получения целого из частей.

Раб есть чувственная вещь, человеческое тело; и космос, взятый в целом, тоже есть чувственная вещь. Древние тоже понимали его как живое тело. Труд раба направлялся интеллектом рабовладельца, — и античный чувственно-материальный космос тоже направляется определенного рода интеллектом. Но раб не существует без рабовладельца, а рабовладелец — без раба; они всегда представляют собой нечто целое, будь то прежний рабовладельческий полис или позднейшая мировая римская империя. И чувственно-материальный космос тоже представляет собою некое неделимое целое. Наконец, рабочая энергия раба, направляемая рабовладельцем, создает целесообразно сформированный продукт, имеющий самодовлеющее значение; и чувственно-материальный космос

тоже есть идеально сформированный результат некоего универсально-космического ремесла, так что продукт этот имеет самодовлеющее значение.

Напоминаем читателю еще и еще раз: при правильном использовании марксистско-ленинского метода все эти сопоставления «земных» и «небесных» дел покоятся не на установлении грубого и буквального тождества, а на основании методически-структурного уподобления базиса и надстройки.

е) Прежде чем идти дальше, мы хотели бы в кратчайшей форме зафиксировать то основное, что характерно для рабовладельческого мышления.

Во-первых, рабовладелец есть прежде всего интеллект, поскольку он должен организовать рабскую массу.

Во-вторых, он даже и не просто интеллект, но по преимуществу — та его формообразующая функция, которая как раз и необходима для осмысления и организации рабского труда, лишенного собственной разумной инициативы.

Однако, в-третьих, сама категория рабовладельца выросла как естественный продукт разделения умственного и физического труда. И, будучи представителем умственного труда и будучи освобожденным от всякого физического труда, он тем самым получает возможность погружаться в свои собственные мыслительные глубины, где он уже ни от чего не зависит и ни с чем не связан, оказываясь, таким образом, деятелем умственной области как области вполне самодовлеющей.

В-четвертых, погружаясь в самодовлеющее мышление, рабовладельческий интеллект еще и потому оказывается самодовлеющим, что его формообразующая функция проявляет себя именно только как таковая, т. е. как функция оформления работы, а не как физический ингредиент этой работы. Создавши свою формообразующую функцию и передавши ее рабскому труду, рабовладельческий интеллект тут же возвращается сам к себе, к своей самодовлеющей деятельности, поскольку он есть все-таки продукт умственного, а не физического труда, фактическое осуществление которого вовсе не входит в его задачи, и в отношении творчески-жизненной значимости которого он нисколько не заинтересован и всегда только пассивен, всегда только созерцателен.

Отсюда, в-пятых, подлинно рабовладельческий интел-

лект, пассивно-созерцательный сам по себе, творческий только в отношении формообразующего функционирования в области своего инобытия и тут же возвращающийся к самому себе, поскольку физический труд — вовсе не его дело, такой интеллект вечно пребывает в состоянии круговращения. Он существует сам по себе, он осмысляет и оформляет все прочее и от всего этого своего окружения он тут же возвращается к самому себе, создавши тем самым необходимую жизненную основу для своего самодовления.

Добавим, что такого рода диалектическое круговращение (пребывание в себе, выход за свои пределы и возвращение к самому себе в обогащенном виде), конечно, мы находим и в других культурах. Но эта диалектическая триада везде имеет свой собственный смысл. В средневековом монотеизме это будет диалектикой в сфере абсолютного духа, а не в сфере рабского производства; а в новое время это будет диалектикой либо внутри-субъективной, либо субъективно-объективной, но опять-таки не в сфере вещевистских отношений. И, как показывает дальнейшее исследование, такого рода вечное круговращение всей чувственно-материальной действительности окажется только прямым выводом из данной нами сейчас общей характеристики рабовладельческого интеллекта.

2. *Личность субстанциальная и личность атрибутивная.*

В нашей настоящей работе мы часто употребляем термины «личность» и «безличие», которые могут вызывать сомнение в случаях отсутствия полной договоренности относительно смысловой направленности этой терминологии. При самом широком и неопределенном понимании термина «личность», можно все же сказать, что обычно имеется в виду такая категория, которая свойственна решительно всем типам культуры или, по крайней мере, при условии достаточно зрелого развития данной культуры.

В этом смысле и вся античная культура тоже пронизана личностным началом. О чем же другом говорят гомеровские поэмы, как не о героях? Но ведь герой — все-таки личность. О чем говорит переход от общинно-родовой формации к рабовладельческой? Конечно же, о прогрессирующем развитии все той же личности, для которой общинно-родовая формация не давала никакой

чисто индивидуальной инициативы. Наконец, и весь эллинистически-римский период античной культуры, занимающий собою целое тысячелетие, тоже обычно характеризуется нами как период углубленного субъективизма в отличие от более объективистской и потому более холодной классики.

а) Что же такое личность не в широком и расплывчатом смысле слова, но в самом узком и специфическом смысле?

Что она есть некоего рода *единичность* или единица,— кажется, ясно само по себе, поскольку обычно употребляемый здесь латинский термин individuum ничего другого и не значит, как именно «нераздельное», «неделимое». Однако тут же ясно, что личность может проявлять себя и в раздельном виде. Но только надо помнить, что эта раздельность является не самой личностью, взятой самой по себе, но только ее проявлением.

Далее, к сущности личности относится еще и то, что все, претендующее быть личностью, обязательно *неповторимо.* Внешним образом это выражается в том, что каждая личность имеет свое собственное имя, а не кличку, которая может обозначать собою какое угодно количество вещей или существ. По существу же под этим собственным именем всегда кроется неповторимость и безусловная *оригинальность* того, что обычно называется личностью. Всякая подлинная личность не только единична, но и единственна.

Личность, далее, вообще соответствующим образом обязательно ориентирует себя среди всего окружающего. Будучи неповторимой, личность обязательно есть соответствующее *самосоотношение.* Она отличает себя от всего другого и внутри себя сама с собой соотносится. И совершается это не так, чтобы кто-то другой сравнивал одну личность с ее окружением или разные моменты личности сравнивал между ними самими внутри самой личности. Все эти отношения устанавливает сама же личность и устанавливает *мыслительным,* а также и *переживательно-волевым* образом.

И, наконец, соотнося себя с самой собою и со всем другим, личность устанавливает все прочее либо тоже как личность, либо как ту или иную степень личностного существования, включая нулевую степень личности, или безличное, включая ту или иную среднюю ступень и включая беско-

нечную личность. То, что можно считать обыкновенным пониманием личности, всегда есть нечто среднее между отсутствием личности, ее нулем, и между личностью вообще, т. е. предельным обобщением личности. Личность только там, где имеется тождество общего и единичного.

Но имеется еще один способ логического вскрытия изучаемого нами понятия, способ более концентрированный и потому более простой. Дело в том, что когда мы говорили о личности как о неделимой единичности, мы, собственно говоря, рассматривали ее просто как некоего рода бытие и действительность, просто как некоего рода *объект*. Тут же, однако, мы явно перешли к изображению личности и как *субъекта*. Она оказывалась у нас чем-то неповторимым и оригинальным по своему смыслу, причем эта ее оригинальность тут же предстала у нас как переживательная самосоотнесенность и в отношении всего другого, и в отношении самой же личности. А эта самосоотнесенность закончилась ориентацией личности в личном бытии вообще и прежде всего среди той совокупности личностей, которая обычно называется обществом. Но тогда возникает вопрос: если личность есть и объект и субъект одновременно, то как же соотносятся в ней эти две ее основные стороны, объектность и субъектность?

Вникая в существо этой проблемы, мы сразу же видим, что объектность и субъектность могут функционировать в личности самым разнообразным способом. Но когда мы говорим о самой личности как о субстанции, то в ней и объективная материя присутствует во всей своей субстанциальности, и субъективная идея тоже присутствует во всей своей субстанциальности. И мы настаиваем, что как раз именно такого рода диалектическая конструкция бессознательно признается всеми теми, кто рассуждает о личности в обывательском смысле слова.

Так, обычно говорится о «душе» и о «теле». Но никто как следует не знает, что такое «душа», и не умеет точно определить, что такое «тело». Тем не менее все прекрасно понимают, что такое живой человек и прекрасно отличают его от мертвого человека, от трупа. А ведь живой человек как раз и есть не что иное, как полное слияние его физической и психической жизни, слияние тождественное и нерасторжимое, покамест человек живет. Обыватель не может определить, что такое «личность» и что такое «общество». И тем не менее все прекрасно понимают-

что личность возможна только в обществе, что общество невозможно без существования личностей и что личность есть определенного рода сгусток общественных отношений. Но что такое этот сгусток? Это и есть субстанциальное тождество в одном случае «души» и «тела», а в другом случае личности и других личностей.

В нашем определении личности мы особенно обратили бы внимание на такие термины, как «душа» и «тело», ввиду того, что терминология эта больше всего понятна для обывательского сознания. Обыватель прекрасно знает, что тело всегда есть то или иное выражение души. Это выражение, однако, мыслится здесь не как случайное и не как условное. Когда актеры разыгрывают на сцене какое-нибудь убийство, то они разыгрывают это не по субстанции, так как иначе это было бы не театральное, а самое настоящее убийство в буквальном смысле слова. Когда мы говорим о «душе» и «теле» в их буквальном жизненном, а не просто случайном и условном, значении, то мы обязательно мыслим и «душу» как нечто самостоятельное, и «тело» как нечто самостоятельное, и их взаимосвязь тоже в буквальном, т. е. в субстанциальном смысле слова. Покамест идет речь только о «душе», о личности не может быть и речи, поскольку личность есть не просто «душа», но ее жизнь, ее поведение, ее практическое осуществление, т. е. ее тело. И, наоборот, тело человека не есть просто личность, потому что тело может быть и мертвым трупом, а тело, в котором нуждается личность, всегда живо, всегда одушевленно, всегда для личности выразительно. Поэтому, если личность есть и внутреннее, и внешнее в их буквальном существовании, т. е. в их субстанциальном единораздельном выражении, то можно также сказать, что она есть еще и субстанциальное единораздельное тождество «души» и «тела».

б) Важно следующего рода обстоятельство. Именно — в личности, несомненно, может преобладать объектная сторона, так что связь объектности и субъектности будет осуществляться в ней только объектными средствами. Мы не ошибемся, если такого рода личность назовем *природной* или *материальной* личностью. Но связь объектности и субъектности может осуществляться в личности и субъектными методами, которые в сравнении с реализмом объектной стороны мы вполне можем назвать идеальными. И тогда у нас получится уже не природная, а чисто *иде-*

альная личность, т. е. личность как особого рода идея.

Однако должен возникнуть в конце концов и наш окончательный, последний вопрос: что же такое личность, в которой не перевешивает ни материальная, или природная, сторона, ни сторона идеальная, но в которой обе эти стороны представлены сразу и одновременно как некое нерасторжимое тождество? Такая личность предстанет перед нами как некоего рода и вполне оригинальная *субстанция*.

Итак, развернутое понятие личности приходит к пониманию этой последней как неповторимой единичности, которая, соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть специфическое тождество общего и единичного или, с другой стороны (как мы видели выше), субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или «души» и «тела». Без этого наличия предельной обобщенности и предельной единичности личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого соотнесения личность вообще не могла бы быть личностью, т. е. ее положение в окружающей действительности определял бы кто-нибудь другой, но не она сама.

в) Все эти и, возможно, еще другие признаки личности, несомненно, и переживались и высказывались в античности много раз. Почему же в таком случае мы должны отказать античности в понимании личности как она есть в себе и вместо основной личностной интуиции понимать исходную античную интуицию как вещественную и телесную интуицию, но не как интуицию личности?

Вот тут-то и приходится наблюдать резкую разницу между *субстанциальным* пониманием личности и *атрибутивным* ее пониманием. То, что мы выше назвали природной, или материальной, личностью и личностью идеальной, это, как мы сейчас условимся говорить, является только более или менее существенными признаками личности, а не самой личностью, так что, другими словами, все это есть только атрибутивная область личности. Материальные и идеальные признаки личности — еще не есть сама личность, не есть субстанция, а только ее существенные признаки, это — атрибутивная личность. Но совсем другое дело, когда мы говорим о полном тождестве материального и идеального в личности, когда в ней не перевешивает ни то и ни другое и когда оба эти момента в ней представлены как нерасторжимое тождество. Это мы и условились называть субстанциальной основой личности, или личностью как субстанцией.

Античность весьма богата рассуждениями как раз об атрибутивной личности и почти совсем *лишена всяких интуиции субстанциальной личности*. Правда, античность переполнена мифологией. И всякий мифологический образ, несомненно, содержит в себе и нечто идеальное, и нечто материальное, т. е. чисто материальную, телесную и, в частности, человеческую образность. Однако является банальной, но совершенно несомненной истиной то, что античные боги есть только обожествленные силы природы. А это значит, что античным богам и героям свойственна только такая личность, которая вовсе не субстанциальна, а только идеальна или материальна. Чтобы избежать такого неопределенного термина, как формальная принадлежность личности, мы говорим совершенно точно об атрибутивной личности. В античные времена пользовалось огромным успехом признание именно этой атрибутивной личности. Но античным людям совершенно было несвойственно понимание субстанциальной личности, в отношении которой в античные времена, да и то только в позднейшие ее времена, существовали лишь некоего рода неопределенные намеки.

Приведем некоторые примеры из хорошо известных античных философских теорий.

г) Не только человеческое тело в античной философии не есть личность, но и «душа» в античности тоже не есть личность. По Платону («Законы» X 896 a), «душа» есть не личность, но «движение, способное двигать само себя»; «она — причина изменения и всяческого движения всех вещей»; она — не личность, но «самодвижное число», как это утверждал верный ученик Платона Ксенократ (Аристотель, «О душе» I, 4, 408 b 32—409 a 30).

Правда, Аристотель оспаривал это мнение, но личностный характер «души» у Аристотеля снижен еще больше. По Аристотелю (II 1, 412 a 19—21), «душа» тоже вовсе не есть личность, но есть всего только «сущность в смысле формы физического тела, обладающего в возможности жизнью».

Но что же тогда сказать о Гераклите? Ведь, по Гераклиту (B 12), «души испаряются из влаги». Конечно, это не то испарение, о котором говорят наши учебники физики. Да и сам Гераклит не только приписывает душе

способность ощущения (там же), но выражается еще и так (В 45): «По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубок ее смысл». Таким образом, «душа» и у Гераклита тоже не трактуется как личность.

В античной философии выше души обычно ставится ум как некое средоточие или направляющая сила для душевных движений; и с точки зрения античной психологии не ум находится в душе, но душа находится в уме. С новоевропейской точки зрения, казалось бы, такой «ум» (особенно если он трактуется космически) уже во всяком случае есть «личность» или «дух». И соответствующий греческий термин noys так большей частью и переводится, как именно «дух» (Geist — по-немецки, или esprit — по-французски, или spirit — по-английски). Однако огромное количество греческих текстов заставляет переводить этот термин именно как «ум», «разум» или «интеллект». Это вовсе не личность, а, можно сказать, только идеальная сторона личности, т. е. то, что мы выше назвали атрибутивной, но никак не субстанциальной личностью.

Если мы возьмем не случайные высказывания, а развитые теории, то «нус» иначе и нельзя переводить, как «ум». У Аристотеля — целая теория «ума-перводвигателя», но это есть для философа только мышление, которое не есть сама субстанция личности, а только один из ее атрибутов. А если бы «ум-перводвигатель» Аристотель понимал как живую субстанцию, то это, во-первых, было бы для него богом, или собранием богов, а во-вторых, он имел бы свое собственное имя и не оставался бы только логически-онтологической конструкцией.

У неоплатоников весьма глубоко разработана теория ума. Но этот «ум» у них в основном есть опять-таки лишь «бытие», о личности которого не говорится ни слова. В развитом виде этот ум доводится у них до степени демиургии; но и демиург у них есть только «мастер» (буквальный перевод термина «демиург»), только формообразователь и бессилен быть создателем материи как субстанции. Но для античной теории ума особенно характерно то, что наивысшее развитие ума трактуется как «умопостигаемый космос», а этот космос уже и подавно не говорит ни о чем личном.

д) Из всех философов античности в интересующем нас вопросе мы обратили бы особое внимание на Платона.

Все учение о личности, весь персонализм, надчеловеческий в средневековье и абсолютно человеческий в новое время, вошло в обычай прямо приписывать в полной форме именно Платону. Действительно, платоновская философия есть весьма возвышенное учение, между прочим, и о личности. Но о какой личности? Самое тщательное исследование текстов Платона не обнаруживает и следов доктрины об абсолютной личности ни в каком смысле этого слова. Антиперсонализм Платона мы рассмотрели в свое время [14].

Уже самый термин «идея», с точки зрения этимологии этого слова, означает «то, что видно». И даже у Платона чувственное и физическое, чисто материальное значение этой видимости — на первом плане. Когда эта вещественная видимость получает у Платона свое предельное обобщение, она от этого вовсе не становится личностью, а становится только общим понятием. Платон весьма красочно рисует восхождение души в небесный и занебесный мир. Но что человек находит в этом высшем мире?

Еще в 1930 г. автор настоящей работы писал: «Духовная бесконечность и интимность исчезают для Платона как только он восходит к чистому уму. Ум этот не может уже зреть того, что воистину живо, что есть живая и бездонная личность, что есть интимная и духовная всепронизанность. Что созерцает Платон на вершине своего умозрения? Кто его там встречает? С кем он там ведет свой умный разговор? Никто его там не встречает. Никакой любимый лик не отвечает ему ласковой улыбкой. Во время небесного круговращения „душа созерцает справедливость-в-себе, созерцает здравомыслие, созерцает знание..." („Федр" 247 d). Все это „широкое море прекрасного" („Пир" 210 d), вся эта „бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность" („Федр" 247 c), с которой встречается ум на вершине своего восхождения, есть не что иное, как общие понятия, не живые личности, но умные идеи, порождать которые и значит — только созерцать. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем. Умная бездна платонизма безымянна. Она —

[14] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 237-239, 293-318.

только статуарна. Она — телесна, а не личностна. Она — скульптурна. В платонизме софийно только чувственно-телесное. Умное же, идеальное, духовное — здесь не софийно, а созерцательно, не выразительно, но — онтично, не индивидуально и имянно, но отвлеченно и понятийно»[15]. В настоящее же время автор отчетливо понимает социально-историческую значимость этого античного безличия.

В основе этого античного безличия лежит не что иное, как именно рабовладельческая формация, которая построена на понимании человека не как личности, а как вещи: раб есть безличная вещь, способная производить целесообразную работу; и рабовладелец есть безличный интеллект, способный быть принципом формообразования для рабского труда и имеющий огромные возможности для погружения в свое интеллектуальное самосозерцание.

Как мы теперь отчетливо видим, рабовладельческая формация заставляла всякую личность понимать в ее существенной зависимости от ее тела, от ее вещественной стихии.

Можно только удивляться тому, как под влиянием векового предрассудка в новое и новейшее время забывали учение Платона о бессмертии тела. Тысячи раз излагалось учение Платона о бессмертии души. Но никому и в голову не приходило, что платонизм есть также учение и о бессмертии тела. После смерти живого человека, по Платону, его физическое тело действительно разлагается и уничтожается. Но почему же в подземном мире, когда производится суд над умершим человеком, о пороках и добродетелях его души узнают не откуда иначе, как именно из созерцания его тела? Что же это за тело? Оно иное, чем оно было на земле. Но оно все-таки тело. И что это за тела, в которые душа, по Платону, переселяется при своих перевоплощениях? И что это за тело, в котором душа была в идеальном небесном мире до своего падения и в котором она будет после своего нового восхождения в идеальный мир? Очевидно, все это — совершенно разные тела, разные по своей «тонкости» и по степени своей идеальности. Самый принцип тела нигде Платоном не отрицался ни на одну минуту. Даже вечные боги, по Платону, всегда и неизменно обладают своими вечными телами. У Платона («Федр» 246 d) прямо сказано: «Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается».

Поэтому античный платонизм есть не только учение о бессмертии души, но и учение о *бессмертии тела*. И это потому, что сама социально-историческая основа рабовладельческой культуры — вещественна, телесна или теловидна, внеличностна, хотя в то же самое время и способна к целесообразной работе. Само творческое начало всего творческого мироздания трактуется у Платона, как известно, при помощи физически-производственного термина «демиург», т. е. «мастер».

Позволим себе сказать несколько слов еще и о Плутархе, писателе I—II вв. н. э. Ему принадлежит несколько десятков жизнеописаний героев прошлого. И у него, казалось бы, и должны содержаться характеристики человеческой личности в ее специфической неповторимости и неделимости. Здесь мы указали бы на весьма ценное исследование С. С. Аверинцева[16]. Наша окончательная оценка жизнеописаний Плутарха — иная, чем у этого автора. Но исследование отдельных моментов этих жизнеописаний является у С. С. Аверинцева настолько ценным, что нам только остается им воспользоваться.

В каждом жизнеописании Плутарха приводится масса отдельных фактов из жизни изображаемого героя. Но назвать жизнеописания Плутарха только фактографическими совершенно невозможно. Плутарх часто пользуется еще и риторическими приемами с целью похвалы или порицания изображаемого героя. Но назвать жизнеописания чистой риторикой было бы грубейшей ошибкой. Жизнеописания Плутарха можно назвать моралистически-психологическими этюдами. Но Плутарх совершенно далек от ригоризма и основателей стоицизма, от близкого к Плутарху по времени Эпиктета. У Плутарха преобладает стиль дружелюбного собеседования со своим читателем при помощи приемов, если угодно, уже давнишней для его времени диатрибы.

15 *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, т. I, М., 1930, с. 632.

16 *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973.

Все эти несомненные данные философско-литературного стиля Плутарха говорят о чем угодно, но только не о намерении Плутарха вскрывать личность своих героев в их неповторимой единичности. Разумеется, какого-то рода личность у Плутарха имелась в виду, когда он подбирал биографические факты, старался превознести ее или снизить, и когда он увлекался методами диатрибы. Все это внутренне, конечно, предполагало какую-то личность, но никакими приемами у Плутарха эта личность не захватывалась и не выражалась.

Весьма характерно то, что в своей упомянутой работе С. С. Аверинцев, весьма ярко рисующий негативные стороны плутарховских героев, как раз мало говорит, чем же в конце концов являются у Плутарха эти герои. То, чем эти биографии у Плутарха не являются, это очерчено ярко. Но то, чем они являются на самом деле, об этом говорится у Аверинцева не очень уверенно и в конце концов не очень ясно. Но так оно и должно быть, потому что личности героев у Плутарха как раз рисуются не со своей субстанциальной стороны, но со стороны именно атрибутивной.

Если уже говорить действительно об изображении личности в античной литературе, то мы бы скорей указали на новоаттическую и римскую комедию. Но личности там рисуются только в бытовом плане. Гораздо ярче человеческая личность изображается, если иметь в виду эллинистически-римский период, в «Энеиде» Виргилия и в трагедиях Сенеки. Но здесь перед нами не что иное, как реставрация давно минувшего общинно-родового героизма. Правда, все эти герои поданы здесь с помощью приемов интимно-субъективной страстности и психологической взволнованности. А это значит, что такого рода личности все же возводятся к своим древнеэпическим образцам, а образцы эти по-прежнему остаются отражением и обобщением все тех же сил природы и природного человека.

Личность, не сводимая на природу, возникла не раньше средневекового монотеизма или возрожденческой абсолютизации земного человека. За всеми этими личностями эллинистически-римского периода фиксировался в качестве окончательной причины и цели чувственно-материальный и обязательно внеличностный космологизм. Его нисколько не нарушала даже его имманентно-человечески переживаемая страстность и взволнованность. В самый трагический момент своей судьбы Медея у Сенеки восклицает: «О, хаос, хаос!» Герои Данте или Шекспира уже не взывают к первобытному хаосу, от которого они чувствуют себя совершенно свободными, а вместо этого связывают свою судьбу либо с абсолютной личностью монотеизма, либо с абсолютизированной человеческиземной личностью.

Таким образом, наша теория внеличностного характера античности не должна быть понимаема грубо и элементарно, глобально. Теория эта весьма дифференцированная и для каждого исторического момента античности получает свой собственный и вполне специфический характер, то далекий от всякого персонализма, а то с большими к нему приближениями.

Приведем еще два термина, которые внешне способны ввести всякого неподготовленного читателя в глубокое заблуждение.

е) Первый термин — это *«единое»,* которое во всем тысячелетнем античном платонизме трактуется как максимальная обобщенность всего разумного и всего неразумного. Казалось бы, уже само это наименование говорит не о чем другом, как именно о личности. Но если бы оно действительно было личностью, то, во-первых, имело бы какое-то собственное имя, а во-вторых, какую-то свою историю. Ничего подобного здесь никогда не было. Дальше этой арифметической терминологии античность так и не пошла. Правда, это единое кое-где называется еще благом. Но «благо» — это тоже абстрактное понятие, а не личность; и в античности оно тоже не имеет ни собственного имени, ни собственных исторических сказаний.

Для характеристики античного учения об единстве мы привели бы интереснейшие материалы из трактата Плотина VI 8. Здесь дается максимально возвышенное и величественное во всей античности учение о *свободе первоединого.* Этому первоединому Плотин приписывает решительно все возможные совершенства. Первоединое и все знает, и все творит; оно и всемогуще, и вездесуще. Но вот оказывается, что это первоединое все творит вовсе не в результате какого-нибудь своего специального усмотрения или свободного выбора. Оно ни для чего не затрачивает ровно никаких специальных усилий. Все, что в нем имеется, имеется в нем уже по самой его приро-

де. Первоединое творит мир не путем специального творческого усилия, но в результате своего естественного состояния. Все, что оно творит, уже заложено в нем с самого начала, уже есть его самое исконное естество. Никаких таких личных волевых усилий в первоедином нет и не может быть. Оно свободно не потому, что хочет одного и не хочет другого, а потому, что оно уже по самому естеству своему одного хочет, а другого не хочет.

С исторической точки зрения это явно полемика с христианским монотеизмом, т. е. с христианским учением об абсолютной личности. Все совершенства, какие только можно мыслить, приписаны первоединому. Но ему не приписано одно: а именно — оно не есть личность. Трактат Плотина VI 8, посвященный вопросу о свободе первоединого, является замечательным произведением, рисующим принципиальное безличие наисовершеннейшего абсолюта (особенно важны главы VI 8, 8—21).

ж) Другой античный термин, на который мы хотели бы обратить внимание читателя,— термин *«бое»*. Казалось бы, в античных мифах идет речь именно о личностях. Ничего подобного, ведь античные боги являются только обожествлением сил природы, и с этим надо согласиться. Тогда Посейдон уж во всяком случае не есть личность, а есть опять-таки абстрактная, т. е. идеальная, обобщенность всего того, чем является море, что в нем творится и что с ним происходит. Скажут: но Посейдон есть управитель всей морской области и сознательный формообразователь всего морского. А рабовладелец разве не есть организатор рабского труда и управитель подчиненных ему рабов? Мы уже раньше согласились, что рабовладельцу и не нужно быть полноценной личностью, а достаточно быть только формообразующим направителем рабского труда. В отношении раба он только формообразующий интеллект. И греческий Посейдон, как и все боги, в первую очередь есть именно интеллект. Прокл, давший гениальное построение всей античной теологии, когда говорит о богах или умах, так и выражается много раз: каждый ум есть то-то и то-то. После этого можно сказать только одно: вся античная теология, безусловно, интеллектуалистична, но не персоналистична и уж тем более — философия, если она на ней базируется.

Скажут: вот, например, Дионис, или Вакх, как раз и прославился своим экстатическим культом и своим вакханством, выходящим за все пределы разума. Ничего подобного. Это античное вакханство не есть обретение личности, а, напротив, ее потеря. Античный вакхический экстаз есть потеря личности в общеприродном безличии и бездушии. В безумных восторгах вакхант не сознает ни себя, ни другого и готов разорвать любого на части. Это не сфера личности или личностей, но сфера безличной и бездушной, звериной, чисто стихийной природы. Даже основной греческий термин, обозначающий античное безумство, mania — того же корня, что и латинское mens («ум»); также корень русского «мнение», «мнить» у языковедов отождествляется с корнем men, как в указанном латинском mens. Значит, и греческие религиозные экстазы есть не что иное, как особого рода состояние все того же интеллекта.

Далее. Скептики могут возражать еще и в том направлении, что в народной религии античные боги уже во всяком случае не были абстрактными понятиями. Но мы сейчас не говорим о чисто народных представлениях. Эти чисто народные представления породили греческих богов, как это известно, еще в период общинно-родовой формации, где они были переносом родственных отношений первобытного коллективизма на всю природу и на весь мир. Конечно, таковыми они остались и в период рабовладельческой формации. Но только ли таковыми? Вовсе не только.

Общинно-родовая формация создавала своих богов и демонов невольно, несознательно и абсолютно только интуитивно. Рабовладельческая формация, как это мы хорошо знаем, принесла с собой разделение умственного и физического труда, и тогда появилась не только потребность, но и необходимость находить в богах абстрактно-логические или диалектические конструкции, а не просто интуиции, лишенные всякой рефлексии. Вот почему для Платона мало было только того простого факта, что существует Эрос, бог любви. Такой интуитивный Эрос был в античности и до Платона, и до всей рабовладельческой формации. Платон же подверг этот старинный Эрос философской рефлексии. У него Эрос есть вечное становление, возникающее в результате диалектического слияния чистой идеи, которая богата своей осмысленностью, с материей, которая, если брать ее в чистом виде, лишена всякого оформления, содержит это оформление только как

возможность и потому абсолютно бедна. Вот почему Эрос у Платона есть сын Богатства и Бедности («Пир», 204 bc). Но ведь это уже не просто интуиция Эроса — это диалектика Эроса, т. е. его интеллектуальная структура.

Бог вообще в рабовладельческий период не был простой интуицией, но был, кроме интуиции, еще и логической конструкцией. Минуя бесчисленные античные попытки дать логику божества, мы здесь укажем только на одну, правда, максимально совершенную диалектическую попытку у Прокла, по которому каждый бог всегда есть тот или иной тип актуальной бесконечности («Первоосновы теологии», 75—112). Здесь тоже не просто общинно-родовая интуиция, но весьма зрелая философская рефлексия периода рабовладения.

Нам представляется, что после всех наших разъяснений является делом не очень трудным отделять общинно-родовой и рабовладельческий моменты в таких теориях Эроса и божества вообще, которые принадлежат Платону и Проклу. Но, вообще говоря, обе первоначальные социально-исторические формации вполне совпадают в своем внеличностном миропонимании, но только это миропонимание в первой формации строится по преимуществу интуитивно, а во второй формации — по преимуществу рефлективно.

Здесь нам представляется нужным сделать несколько замечаний о созерцательном характере рабовладельческого мышления, что мы уже рассматривали выше, но сейчас мы проанализируем различия между субстанциальной и атрибутивной личностью.

3. *Сущность античной самодовлеющей созерцательности.*

а) Наше методически-структурное сопоставление почвы и того, что вырастает на этой почве, приводит к уяснению таких основных особенностей античного мышления, которые иначе остаются невыясненными, а в историческом смысле — даже лишенными всякой взаимной связи. Из множества таких особенностей мы указали бы сейчас на ту, которая вытекает из самодовлеющего характера античного мышления. Кто глубоко проник в существо рабовладельческого мышления, тот не может не понимать его внеличностной ограниченности. Ведь ни раб-вещь не есть человеческая личность, взятая в целом,

а только один ее момент, ни рабовладелец-интеллект тоже не есть личность, взятая в целом, а есть только формообразующая энергия. И соединение обеих этих сфер — т. е. чувственно-материальный космос — тоже не есть личность, а только целесообразно сформированная вещь, целесообразно действующая, и целесообразно сформированное всеобщее человеческое тело. Этот всеобщий космический результат имеет для античного мышления решительно самодовлеющее значение.

Для историка философии и эстетики здесь может возникать вопрос о типах этого созерцательного самодовления. Рабовладельческое мышление было ограничено этой на века идеально сформированной вещественной действительностью. Кроме идеально сформированного чувственно-материального космоса для него вообще ничего не существует. Поэтому и стремиться ему совершенно не к чему и некуда. Отсюда и получается диалектическая разгадка интеллекта, который, казалось бы, оперировал только абстрактными и пассивно-созерцательными категориями, т. е. был в своей основе чем-то недуховным, неличностным, чем-то рассудочным, и который вдруг оказался чем-то самодовлеющим, чем-то удовлетворенным на все века. Сформированный таким интеллектом чувственно-материальный космос как раз потому и является для него самодовлеющим, что сам этот рассудочный интеллект тоже никуда не стремится по существу, тоже доволен собою и построенными им предметами и тоже всегда довлеет сам себе, т. е. всегда вращается сам в себе.

Вот почему античному мышлению свойственна такая огромная и самодовлеющая созерцательность. За пределы космоса некуда стремиться, потому что за пределами космоса вообще ничего не существует. Разные стремления происходят только внутри космоса. Но о них тоже нечего заботиться, потому что космос — это природа; а природа существует и действует сама собой и не нуждается ни в каких человеческих усилиях. Вот в последующих послеантичных культурах человек стремился выйти за пределы природы и преодолеть ее на основании уже не просто природного, но личностного, общественного и вообще исторического мировоззрения с привлечением в качестве основы всего не вещи, но личности, то ли абсолютной и сверхчеловеческой, то ли абсолютизированной и уже

индивидуально-человеческой, то ли, наконец, с привлечением специально общественных идеалов, которые еще не даны, но заданы и которых можно достигнуть после коренной перестройки человеческой общественности. Ничего этого в античности не существовало.

Античность дошла до учения о самодовлеющем чувственно-материальном космосе и была убеждена, что она уже обладает вечным и абсолютным идеалом. В этом и заключается абстрактность и пассивная созерцательность рабовладельческого интеллекта. Этот интеллект не идет дальше обобщения живых вещей. Он неспособен создавать эти вещи, а способен только их мыслить и обобщать. Вещь в античности настолько всемогуща, что даже и боги оказываются не в состоянии создавать эти самодовлеющие вещи, когда эти вещи достигли своего предельного обобщения в виде чувственно-материального космоса. Античные боги сами являются порождением Земли, т. е. не они создают мир, а мир создает их самих. Это и заставило нас выше говорить о пассивной созерцательности античного интеллекта.

б) Мы формулировали созерцательно самодовлеющую основу античного мышления вообще. Однако некоторые детали в этой концепции настолько важны, что о них приходится говорить специально. Дело в том, что античное мышление является мышлением рабовладельческим, а для рабовладельческого интеллекта мы выше формулировали его неизбежную односторонность, поскольку рабовладелец выступает не как цельная личность, но как только та ее сторона, которая является формообразующей установкой, т. е. по преимуществу установкой рассудочного характера. Тут вполне понятен и целесообразен вопрос: как из рассудочного интеллекта вытекает все огромное многообразие и вся красота античного мышления, повелительно выступающая в качестве самодовлеющей созерцательности?

Во-первых, античный рассудок никогда не выступает в обнаженной форме, т. е. с отрицанием и непризнанием всего другого кроме себя. Такая обнаженная рассудочность являлась только достоянием новой и новейшей философии, да и то весьма редко. Античный рассудок осуществляет функции управления рабами и уже по одному этому всегда заряжен мыслительной энергией, всегда содержит в себе определенную проблемность и, следовательно, закономерную и целеполагающую направленность. С этой стороны такая античная терминология рассудочной деятельности, как logos или dianoia, требуют коренного пересмотра [17].

Во-вторых, античный рассудок прежде всего наталкивался на необходимость добиваться целесообразного оформления продуктов рабского труда, что соответствовало потребностям рабовладельческого общества. Античный рассудок по самой внутренней, как и по самой внешней, но вполне неизбежной необходимости уже с самого начала сталкивался с целесообразно устроенным физическим телом, которое будет вполне справедливо назвать и телом скульптурным,— ибо человеческое тело, целесообразно устроенное, данное как идеал самого себя, есть скульптурное произведение или, во всяком случае, нечто телесно-самодовлеющее. Значит, рабовладельческий рассудок, затраченный на оформление рабского труда, необходимым образом содержал в себе скульптурные элементы.

В-третьих, поскольку рассудок есть мышление, а мышление всегда есть обобщение, то и целесообразно сформированный, хотя и вполне вещественный, продукт рабского труда должен был самим же этим рассудком трактоваться весьма расширительно и обобщенно. И, доводя вещь до способности производить целесообразную сформированную телесность, рассудок волей-неволей доходил до учения о космосе, но только не о каком-нибудь пространственно-бесконечном космосе (это противоречило бы скульптурной природе продукта рабского труда) и не о каком-нибудь космосе в духовном смысле слова, когда он переставал бы быть чувственно-материальным телом; а доходил он до самого обыкновенного в смысле чувственно-материальной видимости и слышимости космоса, до красоты небесного свода и вечно правильных звездных движений.

В-четвертых, вещественная ограниченность предельно-обобщенного чувственно-материального космоса, поскольку никаких других предельных обобщений не было, доходила до того, что космос становился космосом самодовлеющим, т. е. таким, что он был не только целесооб-

[17] Заметим, что эта проблема является одной из основных задач многотомного труда А. Ф. Лосева «История античной эстетики».

разно сформированной вещью, но еще и для самого себя идеалом. И, следовательно, если рассудок и продолжал функционировать дальше, то он мог только вращаться внутри достигнутого им космического идеала, т. е. он мог только предаваться созерцанию этого достигнутого им же самим космического идеала. Таким образом, последовательная рассудочная деятельность, руководимая физически-целесообразно сформированным чувственно-материальным телом, не могла не приходить в конце концов к созерцательной оценке возникшего при такой рассудочной деятельности телесно-космического идеала.

Наконец, в-пятых, становится очевидным также и то, что рассудок обязательно втягивался в действительность, в жизнь; и если эта действительность была в те времена вещественной и чувственно-материальной, это ровно ничему не мешало и все равно обязательно оказывалось жизненной целью для такого же жизненного стремления. Самое же главное — то, что честный рассудок, если он действительно оперирует с живой жизнью, не может не наталкиваться на бесконечные противоречия, которыми отличается всякий жизненный процесс, и не может не стремиться преодолевать подобного рода противоречия. Честный рассудок видит в жизни материю и форму, борьбу материи и формы, преобладание того или другого в разные промежутки времени. И, наконец, рассудок не может не видеть, что эта вечная борьба противоположностей возможна только потому, что существует их предельное обобщение, определяющее собою законы для всего единичного.

4) Это самая настоящая *диалектика,* которой так богата античная философия. Но, само собой разумеется, что эта диалектика не призвана здесь ниспровергать старое и во что бы то ни стало добиваться нового. Она и бесконечно активна в установлении разнообразных противоречий действительности и обязательно довольна сама собой, внутренне и духовно никуда не стремится, а признает самый обыкновенный чувственно-материальный космос как уже достигнутый идеал. Такая диалектика в основе своей, конечно, отличается повышенной оценкой созерцательных сторон мышления; и в этом смысле она есть только реальное проявление того рабовладельческого мышления, которое мы выше назвали, по крайней мере в его основе, абстрактным и пассивно-созерцательным.

Итак, рассудочная односторонность рабовладельческого интеллекта не только не исключает идеального самодовления мысли. Наоборот, в античности повышенная оценка созерцательно-самодовлеющей стихии мышления была только необходимым результатом именно исходной односторонности рабовладельческого интеллекта.

в) Это самодовление мышления в эпоху античности особенно интересным образом сказывается, между прочим, на том, как античные люди были влюблены вообще во всякого рода рассудочные построения. Если рассудочное мышление довлело само себе, то и самые процессы этого мышления тоже довлели себе. Это не значит, что здесь ничего не было, кроме формально-логического рассудка. Наоборот, этот же самый рассудок, который сплошь и рядом натыкался на противоречия, ощущал необходимость и преодолевать их. Уже сам чувственно-материальный космос был единством всех космических противоречий. Но диалектика (хотя в античности она была, как мы сказали, преимущественно нетворческой, созерцательной) требовала тщательных размышлений, а размышления — тщательных формулировок; а для формулировок нужно было много утверждать и отрицать, объединять и разъединять, много говорить и много спорить.

Отсюда вся античная философия оказывается переполненной чисто интеллектуальными построениями, такими, которые часто поражают своей тонкостью и глубиной. Такая же интеллектуальная напряженность очень часто доходила до простой любви к спорам, к спорчивости, к словесной борьбе, к риторике.

Но вся эта эристика (eris — «спор») приобретала часто художественные и принципиально философские формы. Сократ немыслим без постоянных споров; и возникавшая в те времена диалектика была не чем иным, как искусством разговаривать. Таковы, например, диалоги Платона, которые блещут своей эристикой, но в то же время и глубоким исканием истины. И об этой склонности античного мышления к *эристике* и *риторике* знают все. Но мало кто отдает себе отчет, что это есть результат античного интеллектуализма, а этот последний, в свою очередь, есть результат внутренне пассивного, но внешне чрезвычайно активного рабовладельческого сознания.

В античной философии были цельте направления, которые ограничивались только интеллектуальной игрой.

Таков был, например, многовековой античный скептицизм. Но это, конечно, крайность. И все же Платон в своих «Парменида» и «Софисте» потрясает микроскопически тонкой диалектикой. Аристотель тоже прямо-таки потрясает своей постоянной склонностью устанавливать самые затейливые различия в употреблении философской терминологии. Стоики — тоже классические спорщики. А ведь четырехвековой неоплатонизм, в котором многие видят только мистику и фантастику, тратил тысячи страниц на тончайшую эквилибристику философских категорий; и эти тысячи страниц дошли до нас в таком виде, что мы их можем изучать как целое, отнюдь не как составленное из отдельных фрагментов, в виде которых дошло до нас огромное количество других античных философов.

г) Автору настоящей работы часто приходится встречаться с недоумением: каким же это образом оказывается в античности небывалая склонность к рассудочным построениям и весь этот пафос разговорчивости, бесконечной спорчивости и риторики, если вся античность стремилась к предельному обобщению живого человеческого тела? Но подобного рода вопрос основан на игнорировании подлинной культурно-исторической оценки рабовладения. Ведь раб в античности, как мы установили, не есть цельный человек, а только его физическое тело, создающее собою все производство, он пока еще только вещь. Но в силу этого и античный рабовладелец тоже не есть цельная личность, а только та ее сторона, которая необходима для организации вещей в целях производства, или, что то же, рабовладелец пока еще есть только интеллект. Вещь не есть интеллект, интеллект не есть вещь. И тем не менее, раб не существует без рабовладельца, а рабовладелец — без раба. Мало того. Рабовладелец и рабы, несмотря на их экономическую и логическую противоположность, исторически образуют собой нечто целое. Греческий полис состоял не только из рабовладельцев, но также и из рабов. А римский термин familia тоже нельзя переводить как «семья». Этот перевод в корне неверен, потому что римская familia тоже представляла собою единство не только всех рабовладельцев данного дома, но и всех рабов, обслуживавших этот дом. Таким образом, и в философии не мог не возникать вопрос о том, как же надо объединять вещь и организацию этой вещи, или, говоря в общей форме, материю, которая

осуществляет идею, и идею, которая организует материю. Но отсюда вытекает и та глубочайшая особенность античного мышления, которую необходимо назвать

5) *вещевистски-интеллектуальным синтетизмом*. Наряду с указанным выше моментом интеллектуализма и вместе с ним этот момент специфически рабовладельческого синтеза мышления необходимо считать более частной особенностью античного мышления.

Против такой характеристики общих и частных особенностей античного мышления часто приходится слышать то кардинальное возражение, которое основано на возмущении столь низкой и узкой характеристикой античного мышления.

Подобного рода возражения имеют под собой двоякого рода причину.

Во-первых, и знатоки и любители античности часто забывают, что всякое мышление по самой своей природе всегда есть некоторого рода обобщение и очень часто стремится к предельным обобщениям. Если мы говорим, что античное мышление базируется на интуициях живого и одушевленного человека или, точнее сказать, на интуициях человека в его природной данности, т. е. на интуициях человеческого тела, то подобного рода наблюдение еще не есть продукт мышления, а пока всего только чувственно-материальная интуиция. Но и античная культура и всякая другая культура никогда не ограничивается только такими (хотя и основными, но пока все еще слишком элементарными) интуициями. На основе этих интуиции тут же вырастает и соответствующее мышление. Но мышление всегда есть обобщение и часто даже предельное обобщение. Но как понимать это предельное обобщение? Если чувственно-материальное обобщение необходимым образом налагает свою печать и на результат этого обобщения, то получается, что предельным обобщением в этих условиях является космос, но такой, который тоже и вполне материален и вполне чувственно воспринимаем. Он — зримый и слышимый, даже осязаемый и обоняемый и даже вкусовой. Правда, он продолжает быть ограниченным физическим телом, т. е. он пространственно конечен. Но это не мешает его огромности, его неохватности и грандиозности. Но в таком случае исходная античная чувственно-материальная интуиция

нисколько не унизительна для античности, и вещевизм этой интуиции нисколько не мешает грандиозности определяемого ею космоса.

Кроме того, часто забывают, что весь этот чувственно-материальный космос возникает в своей интуитивной форме как результат еще общинно-родовой формации. Они забывают, что этим космосом распоряжаются живые личности, т. е. боги и демоны, которые тоже являются единственно возможными для тех времен законами все той же природы и все того же космоса. Поэтому вещевистски-интеллектуальный характер античного мышления отнюдь не мешает грандиозности, великолепию и красоте созерцательного в те времена живого, одушевленного, разумного, хотя, правда, и насквозь материального, насквозь чувственного космоса.

Вторая причина для непонимания нашей характеристики рабовладельческого мышления — это постоянная склонность модернизировать античность, многовековая привычка навязывать ей те или другие идеалы последующих культур. Тот, кто считает недостаточным, наивным и слишком уж детским античное обожествление видимого неба и абсолютизирование движения звезд, тот, очевидно, находится на позициях абсолютного духа, с точки зрения которого чувственно-материальный космос действительно не есть абсолютная инстанция, так как есть еще и сверхприродная, сверх-космическая, уже в подлинном смысле абсолютная личность, не как продукт и творение природы, а как ее создатель и промыслитель всей мировой истории. Попросту говоря, недовольство античным чувственно-материальным космосом диктуется просто стремлением христианизировать античность и находить в ней обязательно торжество абсолютно-личностных и абсолютно-духовных начал.

Даже Платон и Аристотель никуда не шли дальше зрительно данного небесного свода. Они, правда, всячески старались обосновать этот видимый космос и формулировать царствующие в нем категории и законы. Но эти категории и законы были богами и притом такими богами, что они оказывались персонажами самой смешной комедии. Разумеется, всякое предельное мышление доходит до таких обобщений, которые выше и отдельных вещей и, следовательно, простой их суммы. Но это предельное обобщение, будучи грандиозным и всеохватным, на самой большой абстрактной высоте, какую мы находим у неоплатоников, характеризовалось либо только арифметически, будучи всеохватным единством, либо эстетически-вещественно, будучи нерушимым и абсолютно сконцентрированным благом. Оно, как сказано, не имело ни имени, ни своей священной истории. Поэтому даже и на всех античных теориях первоединства лежала нерушимая печать внеличностного вещевизма, т. е. печать рабовладельческого понимания человека либо просто как вещи, либо просто как вещевистского ее оформления.

Вот что значит та особенность рабовладельческого мышления, которую мы выше назвали вещевистски-интеллектуальным синтетизмом. И эта особенность, в сущности говоря, ясна сама собой. Всякое рабовладение расценивается у нас очень низко, расценивается как антиморальная и даже античеловеческая общественно-экономическая структура. А когда у нас начинают излагать Гераклита, Демокрита, Платона и Аристотеля, то обычно не устают прославлять достижения античной философии. Но если под такой философией была такая бесчеловечная база, как рабовладение, то каким же образом из бесчеловечного источника могла возникнуть такая идеальная и прекрасная философия? Да, она была идеальна и прекрасна, но в духовном смысле она была абстрактна, созерцательна и пассивна, не будучи в состоянии переделывать действительность как-нибудь принципиально; а действовала она как предельно обобщающий интеллект, но совершенно безличный и природно-космический.

Таким образом, к числу частных особенностей рабовладельческого мышления относятся его *интеллектуализм и его вещевистски-интеллектуальный синтетизм.*

д) Отнюдь не должно казаться странным то, что античный космос — это пространственно-конечная величина с неподвижной Землею в центре, с небесным звездным сводом наверху и подземным миром внизу. Кто считает такое понимание античного космоса слишком унизительным для античности, тот совершенно не учитывает степени культурного развития древности и тем самым становится на антиисторическую позицию.

Если мы доказываем, что рабовладельческое сознание знает только чувственно-материальную действительность, ограниченную видимым и слышимым небесным сводом, то это не значит, что мы унижаем античное сознание.

Это значит только то, что подобного рода детское представление мы не унижаем и не критикуем, а только любим.

«Мужчина не может снова превратиться в ребенка, не впадая в детство. Но разве его не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность? Разве в детской натуре в каждую эпоху не оживает ее собственный характер в его безыскусственной правде? И почему детство человеческого общества там, где оно развивалось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень? Бывают невоспитанные дети и старчески умные дети. Многие из древних народов принадлежат к этой категории. Нормальными детьми были греки. Обаяние, которым обладает для нас их искусство, не находится в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло. Наоборот, оно является ее результатом и неразрывно связано с тем, что незрелые общественные условия, при которых оно возникло, и только и могло возникнуть, никогда не могут повториться снова» [17].

Итак, пространственная ограниченность космоса, отсутствие в нем надприродных и чисто духовных далей и вообще весь этот рабовладельческий вещевизм являются для нас не больше как детством человечества, которое нисколько не унизительно для античной культуры, а, наоборот, только естественно для нее и может вызывать у нас не возмущение или критику, но только любовь, которая бывает у всякого взрослого человека в его воспоминаниях о своем детстве, если оно было нормальным. В связи с этим сейчас переходим к еще одной проблеме античной культуры и философии, и эту проблему тоже необходимо понимать в связи с проведенной у нас концепцией детства человечества.

е) Специальное изучение предельно обобщающей функции мышления, как она осуществляется в рабовладельческом сознании, дает свой собственный и весьма интересный результат, о котором необходимо говорить специально.

Дело в том, что если имеется вещь и происходит ее интеллектуальное обобщение, то человеческая жизнь очень часто доказывает, что сводить все только на вещи и тела и пользоваться только одним интеллектом —

весьма недостаточная позиция. В жизни часто происходит много такого, что не поддается никакому интеллектуальному объяснению. В жизни действуют силы, за которыми никакой интеллект угнаться не может. Или это должен быть такой интеллект, который уже не сводится к оперированию только одними раздельными вещами. Но это был бы уже такой интеллект, который выходит за пределы материально-чувственных интуиций. Это был бы даже и не интеллект, а какой-то высший дух и в конце концов абсолютный дух. Но такого абсолютного духа античность не знала. Наивысшее обобщение, к которому она была способна,— чувственно-материальный космос или, что то же, боги и демоны как законы все того же чувственно-материального космоса. Однако это значит, что для античного интеллекта, выраставшего на основах вещевизма, оставалась в жизни совершенно непознаваемая и сверхразумная глубина. Интеллект должен был признать ее как факт, но никакими разумными законами не мог ее квалифицировать. Вещевистски обобщенный интеллект должен был признавать кроме себя и выше себя еще и *судьбу,* т. е. ту сверхразумную и сверхинтеллектуальную силу, которая как раз и определяла собою реальное протекание жизни, неохватное для интеллекта.

Эта судьба ни в каком случае не превращала человека в бездушный механизм, безвольный и безынициативный. Из того, что судьба управляла всем, античный человек ни в коем случае не мог отвергать свободы воли. Ведь если намерения судьбы были неизвестны, то оставалось неизвестным и то, как поступать согласно такой судьбе. Оставалось поступать только так, как того требовало свободно-волевое намерение человека. Поэтому в античности удивительным образом совмещалась вера в сверхразумную судьбу и свободное использование своей сознательной воли для реального устроения жизни. Но тогда к числу существенных особенностей античного мышления мы должны отнести его

6) *фаталистически-автономную,* или *фаталистически-волюнтаристскую,* а это значит, и *фаталистически-героическую* природу. Это тоже есть результат общерабовладельческого вещевизма.

[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 737—738.

По поводу этого рабовладельческого учения о судьбе нельзя возразить в том смысле, что понятие судьбы было и в других общественно-исторических формациях, а не только в рабовладельческой. В этих других формациях идея судьбы, во-первых, могла и не быть вещевистской, а быть чисто личностной. Таково, например, монотеистическое учение о воле божией. А, во-вторых, чувство недостаточности одного интеллекта могло быть и за пределами рабовладельческой формации, но вызывалось уже другими социально-историческими причинами, рассмотрение которых не может быть предметом нашей настоящей работы. Наконец, и при любых других формациях всегда может найтись такой человек, который продолжает считать себя рабом и в своих обобщениях ограничивается только интеллектом. В таком случае вполне закономерно то, что он верит в какую-либо сверхинтеллектуальную судьбу.

Указанные три особенности рабовладельческого мышления, абстрактно-созерцательный и пассивный интеллектуализм (1—4), вещевистски-интеллектуальный синтетизм (5) и фаталистически-волюнтаристское функционирование (6), несомненно, представляют собою закономерное целое и очевиднейшим образом вытекают из рабовладельческой ограниченности, или пассивности, запрещавшей выходить за пределы чувственно-материальных вещей и их чувственно-материального обобщения. В этом была огромная сила античного рабовладельческого мышления, в этом была и его огромная слабость.

Такова общая картина рабовладельческого мышления в целом, и в дальнейшем возникает необходимость рассмотреть и его отдельные типы. Однако это уже предмет специального исследования.

§ 3. Кратчайшая формула рабовладельческого мышления

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных типов и методов рабовладельческого мышления, нам хотелось бы привести одну максимально сжатую формулу, которая отличается всеми преимуществами и всеми недостатками погони за сжатостью. Недостаток этой формулы заключается, конечно, в игнорировании многих деталей, а тем самым и в игнорировании взаимного соотношения этих

деталей. Детали могут по-разному противоречить одна другой и по-разному совмещаться одна с другой. От всего этого кратчайшая формула, конечно, отказывается с самого начала, чем и вносится неизбежная в этих случаях абстрактность и слабая расчлененность. Но никакое отсутствие частностей не может мешать говорить об общем, которое тоже имеет полное право на свое существование. Впрочем, в предлагаемой нами сжатой формуле кое-где все-таки придется говорить несколько пространнее, правда, без нарушения краткости общих формулировок.

Сознавая всю недостаточность и всю абстрактность получаемой таким образом сжатой формулы, мы все-таки хотели бы закончить общую картину рабовладельческого мышления именно такой максимально сжатой формулой.

1. *Принципы формулировки.*

а) Раб есть *вещь,* т. е. живое одушевленное тело. В предельном обобщении это есть живой и одушевленный и притом обязательно *чувственно-материальный* или *вещественный* (т. е. зримый и слышимый) *космос,* и прежде всего обязательно в пространственном смысле ограниченный, кроме которого никто, ничто и никогда не существует (неподвижная Земля и возвышающийся над нею небесный свод, или физически видимое звездное небо).

б) Раб есть живое одушевленное тело, способное производить *работу* в меру своих *физических сил.* В предельном обобщении это есть не только чувственно-материальный космос, но и *самодвижный,* т.е. космос в виде самодвижного живого существа. Им никто и ничто не движет, но он сам движет своими силами, определяя тем самым и все, что внутри него.

в) Раб производит *целесообразную* работу, необходимую и достаточную для человеческой жизни. В предельном обобщении это есть не только чувственно-материальный и самодвижный космос, но и космос *самодовлеющий,* т. е. вполне отвечающий своему назначению.

г) Раб производит целесообразную работу не в силу собственной разумной инициативы, но в силу воздействия постороннего для его работы, т. е. *привходящего извне, формообразующего и целеполагающего принципа.* В предельном обобщении это значит, что космос осмысливается и оформляется богами (демонами), выступающими в отвлеченной форме в виде формообразующих идей, подчи-

няясь тем самым уже *нематериальному формообразующему динамизму*.

д) Рабы и рабовладельцы при всей своей противоположности объединяются в одно *нераздельное целое* уже по одному тому, что они возможны только в виде проявления общенародной или общегосударственной жизни (например, классический полис или эллинистические военно-монархические организации). В предельном обобщении это значит, что в чувственно-материальном, самодвижном и самодовлеющем космосе его формообразующие идеи и формообразующая материя при всей своей противоположности представляют собою диалектическое целое. А так как в диалектике целого идея и материя настолько пронизывают друг друга, что из них возникает единый организм, то и весь космос в конечном счете является вечным и нерушимым *разумно-жизненным организмом*.

е) Но чтобы понять этот космический организм, необходимо ясно себе представлять, что такое античные боги. Раб, будучи вещью, в своем предельном обобщении создал тоже такой же вещественный космос. А что такое рабовладелец в своем предельном обобщении? Предельное обобщение для античной мысли есть материальный космос. Следовательно, и рабовладельца надо рассматривать с предельно обобщенной, т. е. космической точки зрения. Предельно обобщенная и космически-материальная область в данном случае есть то, что в античности называлось богами. А отсюда вывод: предельное обобщение и взаимная обусловленность рабовладельца и раба есть такое устройство материального космоса, которое управляется богами. Но тут возникает проблема диалектического единства материально-вещественного и идеально-организующего начала.

Боги или философские идеи отличны от физической природы и от материи вообще, потому что именно они всем управляют. Но по своему смысловому содержанию боги или идеи полны всякого рода несовершенств. И в этом смысле не они управляют природой и материей, но природа и материя, включая природного человека со всеми его несовершенствами, находят свое отражение в богах и философских идеях, т. е. в конце концов ими управляют. А такая глубинная взаимозависимость целого и частей возможна только в организме.

ж) Рабы и рабовладельцы при всей своей противоположности объединяются в одно *нераздельное и органическое целое*. Но кроме только что указанного нами предельного обобщения такого связанного целого необходимым образом возникает еще и другой тип этого предельного обобщения, если выдвинуть на первый план объединение рабовладельческого интеллекта и рабского вещевизма. То живое и одушевленное тело, о котором мы говорили во втором пункте и которое получило космическую значимость, необходимым образом должно отождествиться и с рабовладельческим интеллектом, тоже взятом в своем предельном, т. е. космическом обобщении. Но космическое живое существо, пронизанное тоже космическим интеллектом, и этот космический интеллект, тоже осуществленный в виде живого космического существа, очевидно, представляют собою то, что обычно имеют в виду, когда говорят о пантеизме, который ведь и является не чем иным, как отождествлением живого существа и интеллекта в том случае, когда они берутся как единое и нераздельное космическое целое.

Таким образом, античный пантеизм есть не что иное, как мировоззрение рабовладельческой формации. А так как в космосе наряду с его общим совершенством существует и множество всякого рода несовершенств, то ввиду самодовления чувственно-материального космоса все эти несовершенства являются только естественным результатом всеобщего пантеистического организма, в котором все его несовершенства есть проявления его же самого и тем самым возвращаются к нему же самому в целом. А это значит, что рабовладельческий пантеизм есть учение о *круговращении* чувственно-материального космоса внутри него же самого. *Вечное возвращение* — тоже рабовладельческая идея, очень сильная по своей реалистической диалектике, но совершенно беспомощная ввиду возникающей здесь проповеди невозможности выхода за пределы чувственно-материальной данности и предлагающая вместо революционных переворотов необходимость вечного пребывания на одном и том же месте (так что космические перевороты вовсе не имеют здесь никакого принципиального значения). Печать общерабовладельческой пассивной и безличной созерцательности ощутимым образом лежит и на этой философии вечного возвращения. Античный чувственно-материальный космос не только ограничен пространственно, но, собственно говоря, он

ограничен и во времени, поскольку, несмотря на вечность круговращения, космос каждый раз приходит к прежнему своему состоянию. Вечное возвращение в конце концов есть тоже неподвижная и только созерцательно данная безвыходность телесно-данной и неподвижной вещи. Это созерцательно-самодовлеющий аисторизм, который не только не мешал конкретно исторической, весьма напряженной и кипучей жизни античного мира, а, наоборот, был обусловлен именно этой последней, как и всякое становление требует существования того, что именно подлежит становлению.

То, что мы в этих тезисах формулировали в качестве предельного обобщения, возможно и не только в рабовладельческой формации. Но в других формациях подобного рода обобщения имеют совсем другой смысл и другое назначение, говорить о чем можно опять-таки только в специальных исследованиях.

2. *Общий обзор и заключение.*

При исследовании таких обширных и глубоких областей античной культуры, как философия и эстетика, очень легко потерять из виду тот общий и специфический тип античной культуры, которым он резко отличается от всех последующих и предыдущих культур. Этот тип с точки зрения социально-экономической формации характеризуется как рабовладение. Мы уже установили, что такое раб и рабовладелец. Раб — живая и одушевленная вещь, способная производить целесообразную работу, но лишенную личной инициативы, которая является результатом деятельности не раба, но рабовладельца.

Такое соотношение раба и рабовладельца, доведенное до предельной общности, является основой общеантичного мировоззрения, для которого последней основой бытия оказывается чувственно-материальный космос, пространственно ограниченный и пребывающий в вечном круговращении под руководством тоже чувственно-материальных принципов, богов. Такое философско-эстетическое мировоззрение античности имело свою, весьма пеструю и бесконечно разнообразную историю, из которой в настоящий момент имеется возможность формулировать три основных типа.

Эти три типа — классически-эллинский, раннеэллинистический и позднеэллинистический — характеризованы нами в своем месте [18]. В нашем анализе перехода от

классики к эллинизму мы более подробно характеризуем то выдвижение на первый план субъективного момента личности человека, которое противоположно безоговорочному объективизму периода классики, и, наконец, мы занимаемся вопросами социально-экономической формации рабовладения еще раз перед характеристикой позднего эллинизма, для которого характерен неоплатонизм. Соответствующие анализы с точки зрения социально-экономических формаций проводились нами не раз и в других местах [19].

Относительно эллинизма необходимо сказать, что в этой области обычно чрезвычайно слабо анализируется связь философско-эстетических учений с рабовладельческой формацией. В указанных наших исследованиях мы старались возможно более четко проводить как отличие эллинизма от классического эллинства, так и в пределах эллинства нарастание специфической структуры тогдашнего рабовладения. В настоящее время можно считать твердо установленным отличие эллинства от эллинизма, как отличие непосредственного и опосредованного рабовладения.

Что же касается опосредованного рабовладения, то здесь мы привлекаем такие специфические явления эллинизма, как: колонат, пекулий, клиентела, вольноотпущенничество, выкуп рабов на волю; полное и частичное освобождение; огромная дифференциация рабского труда с необходимой для этого той или иной степенью умственного развития рабов; полурабское отношение завоеванных территорий к метрополии; нарастание иерархии среди самих рабов; возникновение рабских семей вместо классического понимания раба как члена свободной семьи; участие многих рабов в развитии науки и искусств; привнесение религиозной пестроты в связи с религией завоеванных рабов; выдвижение рабского элемента в понимании самой сущности богов вплоть до появления специально рабских божеств; возникно-

[18] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (т. I, с. 108—127; т. V, с. 7—40; т. VI, с. 147 — 176).

[19] См.: *Лосев А. Ф.* Социально-исторический принцип изучения античной философии.— Проблемы методологии историко-философского исследования, вып. 1. М., 1974, с. 4—45; *Он же.* 12 тезисов об античной культуре.— Студенческий меридиан, 1983, № 9, с. 13—14; № 10, с. 13—14; Вопросы философии, 1984, № 1, с. 144—149.

вение сложной иерархии в отношениях между рабовладельцами и рабами и, так сказать, разная степень рабства; фактическое частое господство рабов над своими господами вопреки их юридической зависимости от господ и, можно сказать, частое фактическое хозяйничанье рабов в доме их господ; явления специальной выучки рабов в области науки, искусств и ремесел.

Все подобного рода факты убедительнейшим образом свидетельствуют, что сама экономика периода эллинизма взывала к необходимости хотя бы частичного освобождения раба. А это вело и к новому пониманию личности как более или менее самостоятельного субъекта и вообще к развитию дифференцированного индивидуализма. При этом не следует все эти явления прямо связывать с крепостничеством и прочими чертами феодализма. Все указанные явления новой роли рабов в период эллинизма самое большее приводили к некоторого рода феодализации античного рабовладения, да и то по преимуществу только в последние века античной истории. Несмотря на все свои свободы, раб все-таки продолжал именоваться просто «телом» (söma), о чем свидетельствуют, например, хотя бы дошедшие до нас манумиссии (документы об освобождении рабов).

Но самое важное для нас — то, что в своих предельных обобщениях тогдашняя философская эстетика все-таки не шла дальше чувственно-материального космоса, пространственно ограниченного, но ограниченного собственно и во времени, поскольку исповедуемое здесь вечное круговращение всегда приходит к одной и той же пространственно-временной структуре космоса. Этот воистину рабовладельческий чувственно-материальный космос, будучи суммой всех материальных вещей, был только предельным обобщением раба как живой вещи и рабовладельца как организатора этой вещи, оставался нетронутым в эпоху эллинизма, хотя и усиленно трактовался как субъективно-внутренне переживаемый, как логически и диалектически конструируемый и как предмет всякого рода сакральных и магических операций.

Подлинная новость наступила только тогда, когда вместо раба-вещи выступила свободная личность, которая в своем предельном обобщении давала уже не чувственно-материальный и космологический абсолют, но абсолют личности, не только стоящий выше чувственно-материального космоса, но и впервые создающий этот последний, причем для достижения своих собственных, неисповедимых целей. То был уже не чувственно-материальный пантеизм, но абсолютно-личностный монотеизм, т. е. такая религиозная система, как иудаизм, христианство или ислам. Только здесь прервалась тысячелетняя красота чувственно-материального космоса, и только здесь мыслители перестали радоваться вечному круговороту вещества в природе и стали страдать о всеобщем космическом грехопадении.

Таким образом, в эпоху эллинизма античное мышление вполне дошло до конструирования понятия личности, в противоположность абстрактно-всеобщим построениям периода классики. Но личность эта не дошла до своей абсолютизации, почему мы должны здесь говорить не о личности в субстанциальном смысле слова, но о личности в атрибутивном смысле, т. е. в смысле наличия большого числа личностных элементов, но без возведения личности до степени абсолютного духа. Покамест господствовало рабовладение, никаких представлений об абсолютном духе не могло и появиться.

А.Ф. Лосев

ТИПЫ АНТИЧНОГО МЫШЛЕНИЯ

§ 1. Формулировка отдельных типов

1. *Феноменологический тип.*

Первый такой тип мышления мы назвали бы описательным, или статически-описательным, или *феноменологическим*. Поскольку чувственно-материальные вещи являются для рабовладельческого мышления исходным пунктом, постольку об этом исходном пункте необходимо сказать хотя бы несколько слов, но сказать специально. Ведь и сам раб есть вещь, и сам рабовладелец есть только организатор вещей. Значит, вещь в античности во всяком случае на первом плане, и не личность, а именно, как мы сказали, вещь; а то, что называлось в те времена личностью, трактовалось и как вещественно происходящее (из материальных стихий, или элементов) и как вещественно предназначенное (для восхождения в такой же чувственно-материальный космос и для растворения в нем). Но вещь потому и называется вещью, что в ней всегда можно определить ее начало, середину и конец; а это значит, что она всегда есть нечто целое или, точнее, *единораздельная цельность.*

Если это так, то не будем удивляться, что античные философы всегда занимались в первую очередь проблемой целого. Можно было бы привести длиннейший список

текстов античных философов, трактующих проблему целого. И в первую очередь это — все те же Платон и Аристотель, все те же стоики, все те же неоплатоники. Точнейшим и скрупулезнейшим способом в античности установлено, в каком смысле целое делится на свои части и в каком смысле оно на них не делится. В каком смысле части целого находятся между собою в определенном отношении и в каком смысле они вполне дискретны и не находятся ни в каком отношении между собою. Античное учение о целом и частях таково, что в основном его не могли превзойти никакие философы из последующих культур. И подобного рода внимание к проблеме целого и частей только и объяснимо изначальной и всегдашней античной склонностью понимать все на свете с точки зрения своих чувственно-материальных и целостно организованных вещей.

2. *Континуальный тип (становление).*

а) Но весь этот античный вещевизм, если его привлекать для уяснения основных типов античного мышления, тут же повелительно заставляет признавать и еще одну, тоже весьма существенную сторону и даже специальный тип античного мышления. Ведь та же самая исходная материально-чувственная интуиция говорит нам не только о самих вещах, но и об их непрестанной подвижности, всегдашней текучести и обязательной погруженности в непрерывное и сплошное *становление.* И это вещественное становление настолько переживается в античности интенсивно и неодолимо, что античный интеллект даже и в тех случаях, когда он оперировал с чистыми понятиями, идеями и смысловыми сущностями, даже и в этих случаях не расставался с интуицией становления.

В учебниках обычно говорится, что те идеи, которые Платон полагал в основание всех вещей, в отличие от этих вещей всегда неподвижны, вечно устойчивы и всегда одни и те же. То же самое обыкновенно говорится и об аристотелевском уме-перводвигателе. Действительно, здесь в первую очередь мыслится неподвижность. На самом же деле это только первый момент; у Платона и Аристотеля тут же говорится и о подвижности этих идей и этого космического ума, тут же говорится об их динамике, об их творческой силе, тут же говорится об их вечном становлении. Атомы Демокрита представляют собою физико-геометрические тела, которые не подчи-

няются никакому изменению и представляют собою вечно устойчивые структуры наподобие самых доподлинных геометрических тел. Однако тут же забывают сказать, что от этих неизменных атомов истекают, по Демокриту, целые потоки силовых оформлений и что бесконечно разнообразные сочетания этих потоков и образуют собою реально-вещественную действительность. О неоплатонических эманациях и говорить нечего. Вечные и неподвижные идеи тоже вечно испускают из себя необозримое множество смысловых истечений, из которых и образуются реальные и земные вещи.

Уже давно вошло в традицию думать, что все идеальное неподвижно, а все материальное обязательно движется. С точки зрения античной философии это совершенно неверно.

Гераклитовский логос вечно движется с теми огненными превращениями, из которых состоит космос. Диоген Аполлонийский трактует мышление исключительно как воздух и как воздушную текучесть.

б) У Платона и Аристотеля, как сказано, проблема становления разработана не меньше, чем теория идей. Поэтому совершенно неверно обычное утверждение о неподвижности идей у Платона.

У этого философа мы находим целое рассуждение о том, что логические категории не только отличаются одна от другой, но и вполне совпадают одна с другой, в результате чего конец становления одной категории целиком совпадает с начальной точкой последующей категории. Представляя себе ноуменальную область как сплошь текучую и непрерывную, Платон в своем «Парменида» (155e—156e) доказывает, что одна категория переходит здесь в другую при помощи некоего момента «внезапно» или «вдруг», в котором неразличимы конец предыдущей и начало следующей категории. Таким образом, категории ноуменального мира не только разделены и не только неподвижны, но и неразличимо слиты в общем потоке умственного становления. Ведь когда Платон говорит о своем не-сущем («Софист», 237e — 239b, с пояснениями к этому в «Тимее», 47e — 53c), то обычно это не-сущее, т. е. me on, понимают как oyc on, т. е. как указание на простое отсутствие факта. Но частица те по-гречески вовсе не означает просто «не», но указывает на такое бытие, которое ни есть ни то, ни другое, ни третье, ни вообще какое бы то ни было определенное, но на такое бытие, которое *может быть* и этим, и тем, и вообще чем бы то ни было, т. е. указывает на *возможность* бытия, т. е. указывает на его *становление*. Поэтому отвергать платоновское учение о становлении — это просто значит проявлять невежество в платоновских текстах.

Еще в недрах Платоновской академии временно действовал Евдокс Книдский, который уже прямо учил о том, что если шар вписан в многогранное тело и другое многогранное тело в него вписано, то оба эти тела по мере увеличения их сторон могут бесконечно приближаться к данному шару, каковой процесс философ назвал «методом исчерпывания». Этот метод исчерпывания по существу своему был не чем иным, как учением о бесконечном становлении. И этот метод в более совершенном виде перешел к Архимеду (III в. до н. э.). У Аристотеля тоже был целый трактат «О возникновении и уничтожении», где учение о бесконечном становлении получило тончайшую разработку.

в) Имея в виду склонность античного мышления к устойчивой фигурности, подавляющее число исследователей античности от Винкельмана до Шпенглера совсем отрицали в античности интуицию сплошного и непрерывного становления. Действительно, законченная фигурность была предметом самой основной античной интуиции. Но ведь эта интуиция говорила о чувственно-воспринимаемых вещах; а чувственно-воспринимаемые вещи были не только законченными фигурами, но еще и непрерывно менялись, т. е. находились в таком сплошном становлении, что часто терялись даже и их четко очерченные границы. Это непрерывное становление тоже ведь было предметом чувственно-материальной интуиции. Как же можно было ограничиваться только одной фигурностью вещей и не говорить об их бесфигурном, т. е. непрерывном становлении? Это было тоже величайшим и притом вековым заблуждением исследователей, ничего не хотевших находить в античности другого, кроме скульптуры. Несомненно, непрерывное становление было в античности на втором плане в сравнении с законченной фигурностью. Но эта последняя тоже была немыслима без своего окружающего фона, а он-то и был сплошным и непрерывным становлением неизвестно чего. И тут сходились все античные мыслители. Не только Платон учил о противоположности идей

и материи, но и Демокрит учил о противоположности атомов и пустоты. Таким образом, непрерывное становление вещей было для античной интуиции необходимостью, как и фигурная законченность отдельной вещи.

Повторяем, было очень много и знатоков и любителей античности, которые строили ее на чувственно-материальной интуиции. И это было правильно, но это было односторонне, т. е. абстрактно. На основе чувственно-материальной интуиции строилось все общинно-родовое мировоззрение. Но там это была не просто чувственно-материальная интуиция как таковая, но чувственно-материальная интуиция в связи с общим родовым коллективизмом. В эпоху рабовладения в основе лежала тоже чувственно-материальная интуиция, но опять-таки не вообще, но в связи с пониманием вещи как бессмысленного живого существа, способного производить целесообразную работу.

То, что Гераклит является теоретиком становления, написано во всех учебниках. Однако редко кто отдает себе отчет во всей сложности этого учения Гераклита. Мы писали: «У него имеется и непрерывное становление, и прерывная дробность этого становления, и восхождение к высшему единству, которое лишено всякого становления, и, наконец, фиксация всего чувственного и частичного, что можно рассматривать без категории становления»[1]. Гераклитовское становление обычно понимается чересчур отвлеченно и безобидно, чересчур спокойно и нетрагично. Но гераклитовское становление очень беспокойно, очень напряженно, очень волнующе. Это прямо есть всеобщая война. У Гераклита (В 53) прямо читаем: «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными». И если Платон критикует чувственное становление, то не в том смысле, что никакого чувственного становления вообще не существует, но в том смысле, что одно чувственное становление, абстрактно взятое вне того, что именно здесь становится, есть бессмыслица и даже нечто непознаваемое. Другими словами, чувственное становление никак не может отрицаться, а только необходимо признавать, что в этом чувственном становлении проявляет себя та неизвестная и нестановящаяся идея, без которой невозможно и само чувственное становление, если оно хоть как-нибудь осмыслено и оформлено.

Необходимо сказать, что то реальное становление, которое является в античности предметом чувственно-материального восприятия, вовсе не есть проповедь скучнейшего новоевропейского эмпиризма. Ему свойственно решительно все то, чем богата и всякая чувственно-материальная интуиция. И вообще характер этого становления зависит от того, о становлении какой именно вещи идет речь. Если взять чистую мысль, то и в ней существует свое собственное и уже умственное становление. В последние века античной философии восторжествовало учение о том, что уже в недрах самого ума имеется своя собственная жизнь, так что цельный ум есть слияние неподвижного бытия и подвижной жизни, откуда неоплатонизм и выводит свою категорию демиургии, покамест еще чисто интеллектуальную и покамест еще не перешедшую в реальное космическое творчество.

Такой тип античного мышления распространен во всей античности, и его необходимо зафиксировать специально. Его можно назвать 1) *континуальной, текуче-сущностной,* или *диффузно-понятийной* функцией мышления.

То, что сущность вещи находится тоже в состоянии становления,— подобного рода учения можно находить в новой и новейшей философии. Так, например, о сущностном становлении много говорили неокантианцы первого периода. Однако эта старая неокантианская философия была основана на математической теории бесконечно малых, т. е. логика здесь привлекалась не больше как обоснование новейшей математики. Совсем другое дело в античности. Сущностное становление признавалось здесь просто как прямое отражение чисто вещественного становления. Вещи текут, а значит, и их смысловое оформление тоже вечно подвижно. Поэтому античное текуче-сущностное понимание идеального становления было здесь результатом не преклонения перед математикой, но преклонения перед текучестью самих вещей. В античности это было не математической категорией, но категорией самого прямого и непосредственного, вполне наглядного и вполне чувственного вещевизма. Поэтому, когда неокантианцы понимали учение Платона об идеях как теорию бесконечно малых, это было невероятной модернизацией античного платонизма, поскольку

[1] *Лосев А. Ф.* Природа у Гераклита.— Природа, 1970, № 6, с. 49.

ни в платонизме, ни в других античных теориях текуче-сущностное становление не было оторвано от общематериальной действительности и было только одной из его реально ощутимых сторон.

г) Конкретные проявления этой континуальной, текуче-сущностной функции настолько разнообразны в античной философии, что их даже трудно перечислить и уж тем более трудно их систематизировать. Укажем некоторые из них, которые нам представляются главнейшими.

Мог ли античный интеллект остановиться только на проблемах вещественного становления? Это только в новое время, ввиду прогрессирующего субъективизма, становление отрывалось от вещей и конструировалось чисто логически и если применялось к вещам, то именно в этой отвлеченно-логической функции. Отсюда и появилось такое отвлеченно-логическое становление, которое в математической форме существовало в теории бесконечно малых у Ньютона и Лейбница. Ничего подобного, как мы сказали, не было в античности; и те, кто находит в античности развитое учение о бесконечно малых, неимоверным образом модернизирует самую сущность античного учения о становлении.

Становление мыслится в античности в первую очередь не логически, но вещественно, и в основе своей оно всегда чувственно-материально. И цель такого вещественного становления обязательно тоже вещественна. Оно не уходит в бесконечные и беспредметные дали, но всегда заканчивается вполне определенной целью и вполне вещественным пределом, а именно *чувственно-материальным космосом*. Такой космос мы находим еще на стадии общинно-родовой формации. Но там он еще не формулируется как таковой, т. е. он там далеко еще не стал предметом рефлексии. Теперь же, на стадии рабовладельческой рефлексии, такой чувственно-материальный космос анализируется и во всех своих составных частях, но и в той своей принципиальной обоснованности, без которой он вообще не был бы предметом рефлексии.

д) Максимально обобщенный предел, к которому стремилось античное становление, не был пределом вообще чего бы то ни было и не был пределом какой-нибудь отдельной вещи или какого-нибудь отдельного движения. Учение о таком беспредметном пределе, т. е. пределе в чисто понятийном и отвлеченно-математическом смысле, было достоянием не античности, но, как сказано, только нового времени. Для античного же мышления существует только один-единственный предел всякого становления,— звездное небо и вообще зримый физическими глазами чувственно-материальный космос. Таким образом, текуче-сущностное функционирование античного мышления приходило только к одному своему пределу, и этот предел 2) *логически конструировался как чувственно-материальный космос.*

е) Из чувственно-материального космоса как логически обоснованной необходимости вполне понятным образом вытекают и другие особенности античного мышления, которые в интуитивной форме мы находим еще в период общинно-родовой формации, но которые в период рабовладения уже становятся предметом рефлексии, уже приобретают систематически-логическую обработку. Тут длинный ряд 3) *конкретных особенностей* предельно понимаемого чувственно-материального и вместе с тем сущностного космоса.

ж) Поскольку кроме чувственно-материального космоса в античности вообще ничего не существует, то все его движения не только совершаются в нем же самом, но в нем же самом и завершаются. Из этого всеобщего космоса проистекают *эманации,* в результате которых создаются отдельные вещи, но эти эманации так же вечно и возвращаются к своему исходному началу. Происходит вечное круговращение времен и вечное возвращение космоса к своему же первоначальному виду. Это вечное возвращение космоса к самому себе, когда он то нарождается и расцветает, то увядает и гибнет, в яснейшей форме разработано у Эмпедокла. У Гераклита тоже все вещи истекают из первоогня в результате его сгущения и вечно в него возвращаются в результате его разрежения. В общем, это, конечно, есть воззрение еще Гомера (Ил. VI 145—149). Но там это было только общинно-родовой интуицией, а у Эмпедокла это уже систематически разработанная теория взаиморазделения и взаимопроницания материальных элементов. Да и вся досократовская натурфилософия есть такое учение о том или другом уже не мифологическом, но буквально-материальном элементе, который превращается во все другие элементы и в который все эти другие элементы вечно возвращаются. Демокрит

и Платон в этом отношении неразличимы. Только у Демокрита атомы превращаются во все, а у Платона идеи превращаются во все. Но и у того и у другого происходит не только эманация элементов, но и их возвращение к исходному началу, в результате чего и получается живой и одушевленный, но чувственно-материальный и пространственно-конечный космос или космосы.

В античных философских текстах очень часто фигурирует интуиция круга или шара. О шаровидности космоса Ксенофан говорит прямо и буквально. У Аристотеля его главный онтологический трактат вовсе не только «Метафизика», а скорее трактат «О небе». И Аристотель исходит здесь из представления тоже о шаровидном и пространственно-конечном космосе. Но если всерьез принять во внимание приводимые нами наблюдения, то античная абсолютизация круга или шара становится понятной сама собой. Ведь все идеальное и все материальное существует, с античной точки зрения, не само по себе, но еще и вечно движется; а так как чувственно-материальному космосу невозможно двигаться куда-нибудь за пределы космоса (ничего такого за-космического для античности вообще не существует), то ясно, что космические движения вечно возвращаются сами к себе же, а потому круг и является единственно возможной идеальной формой всякого движения.

К области этих же логических разновидностей предельно понимаемого чувственно-материального космоса относится и то общеантичное онтологическое учение, которое мы можем назвать теорией всеединства. Но это всеединство, в отличие от спиритуализма позднейших культур, является в античности лишь результатом все того же исходного вещевизма. Ведь всякая чувственная вещь вполне обозрима. Река есть прежде всего река же, и дерево есть прежде всего дерево же. Поэтому, на какие бы части мы ни делили эти предметы, все, что существует и делается в реке, есть река же или мыслится в связи с рекой же. Поэтому уже с чисто вещевистской точки зрения всякий чувственно-материальный предмет всегда так или иначе присутствует решительно во всех своих частях и проявлениях. Это и значит, что античная чувственно-материальная интуиция требует идеи всеединства, а то всеединство, которое проповедуется в античной философии, не требует для себя никаких других основ, кроме абсолютного вещевизма. В тех культурах, которые последуют за античностью, всеединство тоже будет проповедоваться. Но в его основе будут уже совсем другие социально-исторические причины, почему и его основной смысл тоже не будет просто вещевистским.

В заключение этого обзора основных признаков логически конструируемого чувственно-материального космоса необходимо сказать, что интуиция такого космоса уже была дана в пределах общинно-родовой формации. Но повторяем еще и еще раз: там это была непосредственная и буквальная интуиция, а в период рабовладельческой рефлексии это стало логически сконструированной системой.

3. *Диалектический метод.*

а) Необходимо указать еще на одно весьма существенное обстоятельство. Оно тоже относится к вещевистскому характеру все той же исходной чувственно-материальной действительности. В предыдущих пунктах мы хотя и предполагали чувственно-материальный космос как единственно возможный для античного мышления, но специально еще не формулировали эту единственность и неповторимость. Если охватывать историю античной философии в целом, то об этой античной мыслительной способности надо сказать особо.

Если ничего не существует, кроме чувственно-материального космоса, то это значит, что он основан сам на себе и сам для себя является *абсолютом,* который можно понять, как мы сейчас увидим, только *диалектически.* Но этот термин «абсолют» обыкновенно употребляется в тех случаях, когда хотят указать на то, что по своей значимости и силе превосходит все существующее, которое всегда относительно, но не абсолютно. Следовательно, если чувственно-материальный космос есть абсолют, то все, что ни есть, существует в нем же самом. И в античности все это является опять-таки результатом все того же вещевизма, поскольку река или дерево тоже не сводятся на свои отдельные признаки, которые могут существовать и в других вещах, но являются носителями этих признаков.

Античный чувственно-материальный космос тоже отнюдь не сводится на отдельные свои признаки, т. е. предметы и события. Он обязательно еще и *носитель* всех этих вещей и событий, которые его выражают. И вот

возникает любопытнейшая особенность античного мышления. С самого начала (и уже во всяком случае с элеатов) и до самого конца (до последних неоплатоников) античная философия переполнена рассуждениями о таком *первоединстве,* которое выше всего существующего. Казалось бы, ничего и не существует кроме того, что существует. А в античности оказывается, что кроме существующего имеется еще и какое-то сверхсущее. И новоевропейские исследователи обычно хватаются за эту теорию первоединства и объявляют ее какой-то небывалой мистикой. С точки зрения новоевропейского позитивизма, вероятно, это и надо считать мистикой. Но с точки зрения самой античной философии это есть учение о всеобщем носителе существующего, который, конечно, не сводим ни на какие отдельные вещи, но лишь потому, что только путем такой теории первоединства античные мыслители и могли обосновать чувственно-материальный космос как абсолют, т. е. как абсолютного носителя всех вещей и событий. Здесь не больше мистики, чем в нашем самом обычном восприятии ароматного цветка, который, конечно, тоже несводим ни на свой цвет, ни на свой аромат, ни на свои отдельные лепестки или стебель, и уж тем более на те свои семена, из которых он вырос еще под поверхностью земли.

Кто знаком с историей неоплатонизма, тот не может не поражаться бесконечным обилием всех этих рассуждений о первоединстве. А ведь без них чувственно-материальный космос рассыпался бы на разнообразные части, а эти — еще дальше, так что вместо цветущего небосвода и вообще вместо чувственно-материального космоса образовалась бы нерасчленимая, непознаваемая, вполне иррациональная и туманная масса неизвестно чего. Это античное сверхсущее первоединство только и можно понять как обоснование чувственно-материального вещевизма. Ведь и во всякой отдельной вещи тоже имеется свой носитель ее свойств, не сводимый ни на какое свойство, ни на их сумму. Если использовать греческий термин hen («единое»), то этот тип античного мышления можно будет назвать 1) *генологизмом.* Античное первоединство выше всего отдельного и единичного. Но самая обыкновенная чувственно-материальная вещь тоже является носителем разных своих свойств, на которые их носитель тоже, как сказано, не сводим. Такое вышебытийственное

единство не раз признавалось и в новоевропейской философии. А там оно вытекало из абсолютно субъективистских, но отнюдь не из чувственно-материальных интуиции.

Однако тут же возникает еще одна, на наш взгляд, уже окончательная характеристика античного мышления.

Мы сказали, что чувственно-материальная вещь, взятая как единораздельная сущность, содержит в себе свой же собственный принцип, т. е. содержит в себе также и то, что выше ее самой. Но раз так, то единораздельная вещь, или чувственно-материальный космос, содержит в себе самой все, чем она является. Этого требует все тот же вещевизм, который не может допустить, чтобы вещь рассыпалась на такие мелкие части, которые уходили бы в нераздельную мглу никак не оформленной текучести. Но раз космос есть именно он сам, то это значит, что он равен самому себе; а в конце концов это значит, что он при всех своих различиях всегда и везде тождествен самому себе. А если здесь выражаться в самой общей форме, то это значит, что идея и материя космоса при всем их различии также тождественны друг другу. Иначе говоря, и в идее есть своя материя, и в материи есть своя идея.

Но если в мире идей есть своя материя, то делается понятным и то типично античное учение, согласно которому чистый ум, будучи областью чистых идей, тоже имеет свою картинную структуру, почему и носит название *умопостигаемого космоса.* Но является очевидным также и то, что в таком умопостигаемом космосе основную роль играет его структурное оформление, т. е. его числовая структура. Она занимает среднее место между сверхчисловым первоединством и тем качественно наполненным числом, с помощью которого и создается умопостигаемый космос. Поэтому с точки зрения формулированного у нас генологизма столь же необходимыми являются еще два типа античного мышления — 2) *аритмологизм* и 3) *идеально-реальное самотождественное различие* всей смысловой сферы действительности.

б) Античная философия буквально переполнена учениями о числе; и с обычной точки зрения такой тип античного мышления остается совершенно немотивированным. Однако, с нашей теперешней точки зрения, этот постоянный в античной философии аритмологизм, начиная с древнейшего пифагорейства и кончая последними

неоплатониками, есть результат все того же единораздельного и целостного вещевизма, когда отдельная вещь мыслится в самом четком отличии от другой вещи и когда она мыслится как целое с ее максимально четко различимыми частями. Кроме того, число еще и потому является в античности организующим принципом действительности, что оно есть бескачественная категория, оно по самой своей природе безличностно. Ведь исходный телесный вещевизм как раз и базировался на отрицании личности, но в то же самое время требовал признавать максимально четкую структуру каждой чувственно-материальной вещи. Поэтому, когда в античности переходили к принципам оформления, то естественно, что самым главным таким принципом признавалось число. Число оказалось главнейшим принципом оформления действительности, поскольку оно уже с самого начала основывалось на интуиции безличной, но четко сформулированной вещи. В «Послезаконии» (976d — 980b) Платона (или Филиппа Опунтского) доказывается, что высшая мудрость — это наука о числе. В неоплатонизме же, как сказано, дается весьма четкое учение о том, что каждый бог есть не что иное, как тот или иной тип актуальной бесконечности, т. е. тоже в конце концов актуально действующее число (например, «Первоосновы теологии» Прокла, 75—112; развитие этого: 113—159).

Также с замечательной четкостью мыслилась в античности и вся умственная сфера, вся сфера идей и понятий. Здесь тоже дело доходило до полной картинности, до помещения идей где-то в небесах. И это вовсе не только Платон. Аристотель, не говоря уже о теории ума-перводвигателя, хотя и постулировал наличие идей в единичных вещах, тем не менее, и, пожалуй, именно поэтому, представлял себе единичные идеи достаточно картинно, включая их материальность, их причинную активность и их активную целесообразность.

Прибавим к этому также и то, что если чувственно-материальный космос был выше себя и равен самому себе, то он был также равен всем своим отдельным частям или областям. Он, этот всеобщий чувственно-материальный космос, при всем различии своих отдельных сторон, частей или областей, в то же самое время также и присутствовал решительно в каждом своем подчиненном моменте. Именно — он отождествлялся и со всем своим внутренним становлением. А это значит, что он становился также и душой, поскольку душа трактовалась в античности именно как становление ума, именно как становление идеи. Душа трактовалась в античности как принцип самодвижности. И поэтому, если мы хотим перечислить главнейшие типы античного мышления, то мы должны говорить не только об идеал-реальном, но об 4) *идеал-психологическом самотождественном различии.* Ведь это же и есть то самое, что имеется в виду, когда говорят о всеобщем одушевлении, или об античном анимизме. Но об этом говорится обыкновенно уж чересчур просто и наивно. Мало кто ставит и решает вопрос о том, почему же это в период рабовладельческой формации понадобилось учение об одушевленном космосе. Это учение должно пониматься нами исторически и критически. А с такой историко-критической точки зрения этот одушевленный космос был только предельным обобщением любой материальной вещи, которая всегда понималась как живая, а не мертвая, и потому всегда сама носила в себе источник своего движения.

Раб тоже был такой одушевленной живой вещью, которая была самодвижна, хотя направляла эту самодвижность и посторонняя для нее воля рабовладельца. И это вполне понятно, потому что мировая душа трактовалась в античности тоже как самодвижность, а направляли эту самодвижность те идеи и тот ум, которые были выше самодвижного, являясь не просто самодвижностью, а ее закономерностью, ее планом, ее целесообразной направленностью. Но если мы хотим продвинуться еще дальше в понимании абсолютизма чувственно-материального космоса, то мало будет говорить о числе, об идее и о душе. А куда же девать материю? Об этой материи мы пока ведь не сказали еще ни слова. Но что такое исходная для античного мышления вещь? Она, конечно, и живая, и одушевленная, и в природном смысле даже разумная. Но ведь она же, и притом в первую очередь, также еще и материальная, *чувственно-материальная.* Кроме того, в этом чувственно-материальном понимании вещей мы как раз и находили подлинную сущность рабовладельческого мышления. Ясно, что эту материю мы тоже должны рассматривать в свете общеантичного чувственно-материального космологизма. Мы должны теперь говорить о 5) *чувственно-материальном* космологизме.

И здесь нас тоже ожидают поразительные особенности античного типа мышления.

Если выше мы говорили о материальном понимании идеи, которое доходило до теории умопостигаемого космоса, то теперь должны говорить об идеальном характере античной материи. Обычно говорят, что атомы Демокрита и Эпикура являются не чем иным, как только вполне материальным веществом. Это совершенно неверно. Атом Демокрита действительно в первую очередь материален и веществен. Но, с другой стороны, этот атом неделим, недробим, неподвластен никаким изменениям; он вечно один и тот же, и к нему даже невозможно прикоснуться, невозможно никакое воздействие одного атома на другой. Он не только имеет одну и ту же геометрическую форму; но он так же идеален и абстрактен, как любая геометрическая фигура. Другими словами, он не только физичен, но обязательно еще геометричен, включая все абстрактно-идеальные особенности чисто геометрических фигур и тел. Может быть, вернее будет сказать, что на стадии Демокрита античный атом еще не дошел до различения физики и геометрии. Так сказать можно, но это лишь подтверждает нашу характеристику демокритовского атома.

Если взять Эпикура, то у него атомы и вовсе отклоняются в ту или другую сторону, причем самопроизвольно, т. е. от причин, заложенных в них же самих. Это заставило некоторых новейших исследователей считать онтологию Эпикура своеобразным спиритуализмом. Конечно, это не спиритуализм, поскольку собственно спиритуализм есть учение о примате идеально-духовного момента над материальным. Однако материя эпикуровского атома и его идея действительно представляют собой одно и то же. Они — разное. Но это такая разница, которая в то же самое время требует и тождества различающихся моментов. О богах Демокрита и Эпикура тоже трудно сказать, чего в них больше — материи или идеи. Они — боги, т. е. нечто идеальное. Но они тоже состоят из атомов, правда, очень тонких и даже огненных. Они кушают и веселятся и даже беседуют между собой по-гречески. Материя здесь опять-таки дана в своем тождестве с идеей.

в) Сейчас нам остается охарактеризовать теперь уже последний тип античного рабовладельческого мышления, который настолько глубок и широк, что его лучше и не

называть типом мышления. Это скорее и первая и последняя ступень всего античного мышления вообще. После всего изложенного у нас выше, как нам кажется, должно быть очевидным, что исторически известное нам содержание античной философии является, попросту говоря, не чем иным, как рефлексией над мифологией. Досократовская философия есть натурфилософия, т. е. учение о физических элементах, а все физическое есть только одна сторона мифологии. Сократ, Платон и Аристотель учили о конструировании общих понятий, или идей, а общее понятие опять-таки есть лишь один из моментов мифа. Гефест — бог огня, и поскольку он трактуется как бог, оп есть мифология. Но он еще и сам огонь, а огонь как один из первичных элементов материи есть уже предмет натурфилософии. Но Гефест есть еще и некоторого рода идея, а именно идея строительства и искусства, в мифологии он, между прочим, ковач огненного неба. Но будучи такого рода идеей, он уже перестает быть просто натурфилософией. Он делается здесь идеальным принципом всякого строительства и искусства.

г) Выше мы коснулись двух основных методов — феноменологического, или описательного (учение о целом и о частях), и текуче-сущностного, т. е. метода сплошного, континуального становления. Однако мы должны были признать, что чистое и непрерывное становление, взятое само по себе, совершенно лишено всякой раздельности и всякого взаимного противопоставления составляющих его моментов. Становление, взятое в абстрактном виде, есть только свидетельство о такой действительности, которая сплошь лишена всякого оформления и потому является чем-то непознаваемым. Реальное становление, не прекращая своей сплошной процессуальности, всегда кроме того еще усеяно отдельными и неподвижными точками, через которые оно всегда проходит; а точки эти уже взаимно раздельны, уже сопоставимы, уже способны образовать собою ту или иную единораздельную цельность.

Это заставило нас характеризовать сплошное становление вместе с характерным для него структурным оформлением. Отсюда мы и получили разные типы такого континуального мышления, начиная от генологического единства всех противоположностей, проходя через числовое оформление этой сплошной текучести, т. е. проходя через

аритмологизм, а также через совпадение всего идеального и реального в том или ином виде и кончая необходимостью перехода становления к его пределу, который в условиях рабовладельческого вещевизма мыслился как предельно оформленный и пребывающий в вечном становлении чувственно-материальный космос. Если обобщить все эти противоположности и их преодоление в текуче-сущностном методе, то ясно будет, что кроме чистой текучести мы использовали также и все ее нетекучие элементы, т. е., собственно говоря, уже совместили текуче-сущностный метод с описательно-неподвижным методом феноменологии, в которой целое и части трактуются как общая единораздельная цельность. Такое совмещение текуче-сущностного и нетекуче-описательного метода есть то, что и мы, и античные мыслители называли *диалектикой.*

В самом деле, что такое генология? Это есть совпадение всех противоположностей в одном едином целом. Что такое число? Это есть совпадение актов бескачественного становления в те или другие неделимые цельности. Ведь всякое число, во-первых, состоит из определенной суммы единиц; а во-вторых, число не состоит из них и есть нечто целое и неделимое. Так, мы говорим «дюжина», «сотня», «тысяча». Во всех таких терминах помимо фиксации определенного количества единиц фиксируется еще их неделимая цельность. То же самое необходимо сказать и о других совпадениях, которые встретились нам на путях анализа текуче-сущностной действительности. Согласно учению древних, ум и душа, во-первых, раздельны, а во-вторых, представляют собой также и неделимое целое. Душа и тело различны; но, согласно учению древних, они никогда не существуют одно без другого и всегда являются неделимой целостью. Наконец, и переход от становления к его пределу тоже есть не что иное, как установление некоей последней точки, которая, тем не менее, не только предполагает становление себя самой, но даже является законом такого становления. Античный чувственно-материальный космос неподвижен потому, что не существует никакой такой действительности, в которую он мог бы переходить, потому что он уже вобрал в себя всякую возможную действительность. Но, с другой стороны, будучи пределом всех материальных становлений, он является для них также и целью, законом, правилом; и потому, будучи неподвижным, вечно бурлит в самом себе никогда не прекращающимися вечными становлениями.

Все это есть не что иное, как *диалектика,* которая, допуская разные формулировки, в основном всегда является установлением противоречий, их вечной борьбой и их постоянным снятием. Поэтому, если при рассмотрении типов античного мышления мы раньше остановились на типе I. феноменологическом и на типе II. континуальном (с указанными выше тремя подпунктами), то теперь, очевидно, мы приходим к необходимости находить в античности еще и тип мышления III. диалектический (с указанными выше пятью подпунктами).

4. *Диалектико-м и ф о л о г и ч е с к и й метод.*

а) Здесь, однако, мы подошли к тому типу античного мышления, который является уже окончательным и который вразумительно понять можно только после приведенной нами античной диалектики вообще. Именно — обратим внимание на то, что элементы, входящие в состав диалектического метода, очень легко понимаются как материя вообще и как идея вообще. Античная рабовладельческая мысль исходила из вещественной, чувственно-материальной действительности, которая всегда была способна производить работу, но которая сама не знала или, во всяком случае, не устанавливала никакой разумной цели для такой работы. Если вообще имеет смысл противопоставлять в античности материю и идею, то материю нужно будет понимать именно как чувственно-воспринимаемую действительность, вещественную, но пока еще не оформленную, в то время как под идеей в этом случае удобно понимать принцип осмысления, но сам лишенный всякой жизненной и материальной субстанциальности. Поэтому не будет ошибкой, если мы скажем, что всякая диалектика вообще есть установление противоречия между тем или другим типом материи и тем или другим типом идеи с необходимостью тут же формулировать и существенное единство материи и идеи, их существенное совпадение.

Но тогда становится ясным также и то, что указанные нами типы диалектики являются для античного мышления не окончательными, но только частичными. Море остается морем; а та идея моря, которая помогает нам понять морскую стихию, так и остается идеей, т. е. чем-то нематериальным, принципом осмысления, а не его ве-

щественным результатом. Но ведь здесь остается неиспользованным еще один момент. Именно — можно самую эту идею моря понимать как живую субстанцию, т. е. как живую субстанцию самого же этого моря. Идея моря в этом случае будет самим же этим морем, но только не бессмысленным и не непонятным, а представленным в виде осмысленной и жизненно понимаемой стихии. Но это значит, что в результате такой диалектики мы получили Посейдона как бога моря. Посейдон ничем не отличается от самого моря. В настоящей и подлинной, т. е. в народной мифологии греков, Посейдон и есть море, но только море осмысленное, понятное и реально представимое в своей сущности. Такое субстанциальное, а не просто осмысленное воплощение идеи в материи и есть то, что древние называли мифом. Конечно, когда мы сейчас говорим о мифах, то древние мифы представляются нам только результатом фантастики, потому что никакого такого человека, который был бы субстанциально тождествен с морем, мы не знаем. Но для древних это не было фантастикой. Это была для них самая настоящая и максимально реальная действительность. Но тогда придется сказать, что в античном сознании фигурировала не просто диалектика вообще. Она завершалась таким типом мышления, который мы теперь должны назвать IV. *диалектически-мифологическим,* или мифологически-диалектическим. Это была диалектика мифа.

б) Само собой разумеется, что тут же возникает вопрос и о том, в каком отношении оказывалась античная философия к мифологии, к диалектике мифа. Напомним, что рабовладельческое мышление возникало в результате определенного разделения труда в период рабовладения и прежде всего в результате разделения умственного и физического труда. Рабовладельческое мышление поэтому есть только мышление, но не трудовой процесс. Оно поэтому всегда более или менее абстрактно, всегда более или менее рассудочно. Но ясно, что абстрактный рассудок не мог охватить мифологию в целом. Он должен был перейти от мифа к логосу. Прежняя общинно-родовая мифология уже перестала быть для него данной уже в самом обыкновенном чувственно-материальном восприятии. Но поскольку исходная рабовладельческая интуиция все же была чувственно-материальной, хотя теперь уже не с общинно-родовым содержанием, но с содержанием в це-

лях обслуги рабовладельческого общества, эта чувственно-материальная вещественность все же продолжала играть основную роль; и уже по одному этому конкретное содержание античной философии все же оставалось рассудочным изображением тех или иных сторон древней мифологии.

В этой последней материя и идея были *субстанциально слиты в одно неделимое целое.* В период рабовладения материя могла трактоваться на первом плане в сравнении с идеей, а также и сама идея могла трактоваться на главном месте в сравнении с материей, занимавшей в этом случае уже второстепенное место. Тысячелетняя история античной философии представляет собой не что иное, как рефлексию над мифологией, т. е. выдвижение тех или иных ее сторон в качестве единственных или, по крайней мере, преимущественных.

Но само собой разумеется, что рано или поздно наступали и такие исторические моменты, когда отдельные стороны мифа, выдвигаемые в порядке абстрактной рефлексии, уже были близки к исчерпанию; и спрашивается, что же тогда делалось с философией?

в) Если все эти отдельные моменты мифа — не только в отличие от самого мифа, но часто даже с прямым противоположением всякому мифу,— если все эти моменты использованы и перечислены, то что же тогда делать с философским мышлением? Остается понимать миф не только в его частичных проявлениях, о которых трактует рефлексия, но уже вне этих проявлений, понимать его как носителя всех этих проявлений, как их *субстанцию.* Но рабовладельческая античность понимает субстанцию как живую и одушевленную вещь, как живое и одушевленное тело, требующее своего оформления и движения извне. Но когда использованы все эти моменты «изнутри» и «извне», когда мысль приходит к такому пониманию вещи, которое является не частичным, а уже субстанциальным осуществлением идеи,— тогда, очевидно, и наступает конец рефлексии над мифом: миф выступает на сцену во всей своей целостности, т. е. таким, каким он был *до* рефлексии и вместе с тем таким, каким он стал *после.*

Раб-вещь и рабовладелец-интеллект в своем единстве и слиянии, конечно, являлись мифом уже для первоначальной и совершенно элементарной чувственно-мате-

риальной интуиции. Но для этой последней они были только пластичными явлениями жизни, а это только и требовалось для фактической эксплуатации рабского труда. Но вот эту оформляемую материю и оформляющую идею мы взяли не частично, но в их предельном обобщении и в их предельной целостности. А на ступени этой принципиальной и целостной обобщенности уже исчезала разница между материей и идеей, между телом и его формообразующим принципом. Раз формообразующий принцип вещи и сама вещь оказывались предельным, т. е. субстанциальным единством, то это и значит, что мы здесь уже расстались с различием физического труда и его целевой направленности, т. е. оказались уже на ступени мифологии, для которой всякая вещь есть уже телесно-субстанциальное воплощение идеи, тем самым уже и миф. Рационально обоснованный миф и есть не что иное, как предельно обобщенное тождество вещи, способной производить работу, и той идеальной цели, которую эта работа достигает.

Вот почему вся история античной философии, взятая в целом, постоянно стремилась к *диалектике мифа,* но полностью достигла ее лишь в неоплатонизме. Миф — идеален, поскольку он вещает о богах, демонах и живых существах. Но он и абсолютно материален, потому что именно таковы все эти боги, демоны, герои и души вообще. В период рефлексии над мифом последний выступал, самое большее, как аллегория, как поэтическая метафора, как результат переносного значения, а то и вовсе без всякой аллегоризации. Последним же результатом развития античной мысли миф стал уже не как аллегория, а как *символ* и притом как субстанциально понимаемый символ, т. е. как миф в своем старинном и буквальном значении. Такая диалектика мифа развивалась в античности очень медленно, исподволь, подчас непоследовательно и неуверенно. В античной философии, поскольку она была философией, диалектика идеи и материи всегда была на первом плане. Но весьма легко заметить по нашей характеристике основных типов античного мышления, что все эти типы были только тем или иным приближением к мифу и часто отличались полной ему чуждостью. Последние же столетия античной философии ознаменовались самым решительным намерением отождествлять идею и (Материю в одном едином, нераздельном и притом субстанциальном, т. е. буквально реставрируемом мифе. На этом и кончилась история античной философии, которая началась с мифологии, фактически состояла из анализа отдельных ее элементов, т. е. отказывалась признать ее в буквальном виде, и все же кончилась новым признанием мифологии, но уже в аналитически разработанном и рефлективном виде. Дальше наступала очередь не только за новым мышлением, но и за новой культурой и новой социально-исторической формацией, за средневековьем, Возрождением, новым и новейшим временем.

§ 2. Существенные детали философско-эстетической типологии

1. *Логический состав марксистско-ленинского метода изучения античной философии.*

а) Имеется одно обстоятельство, которое с первого взгляда вызывает удивление и является трудно объяснимым, но при более глубоком подходе становится весьма понятным и даже необходимым. Дело в том, что знатоки и любители античности обычно вполне согласны с общепринятой квалификацией античной философии как продукта эпохи рабовладения, но в то же самое время почти никак не объясняется, почему же рабовладение создало именно такую, а не иную философию. Ведь само рабовладение содержит в себе, как сказано, много слишком наивного и элементарного, а главное — слишком много весьма сурового и неприглядного, подчас даже бесчеловечного. Как же на такой почве могли вырастать такие произведения литературы, как трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, такие произведения искусства, как Парфенон, Аполлон Бельведерский или Венера Милосская, и такие возвышенные философские системы, как у Платона, Аристотеля, стоиков или неоплатоников?

На первый взгляд, между социально-исторической основой такого рода произведений и самими этими произведениями нельзя установить совершенно никакой связи. Неудивительно поэтому, что многие исследователи, положившие большой труд для изучения античного экономического развития, как раз они-то и говорят меньше всего об этой интересующей нас связи. Займемся сейчас этим вопросом.

б) То, что от социально-экономической основы нельзя прямо и непосредственно переходить к тому, что на ней основано,— это знают все. Но отсюда прямой вывод: если здесь нельзя переходить непосредственно, то, значит, нужно переходить опосредствованно, что должны существовать какие-то еще переходные звенья. В чем же состоят эти переходные звенья? Это и есть вопрос о логическом составе изучаемого здесь перехода.

Если отвлечься от непосредственной картины рабского способа производства и поставить вопрос об его обобщении, то прежде всего станет ясно, что здесь перед нами не просто отношение раба как вещи, как «говорящего орудия» (instrumentum vocale), и рабовладельца как его господина, но и отношение неосмысленно действующей рабочей силы и осмысленно направляющего эту силу интеллекта. Тут мыслится уже не просто отношение раба и рабовладельца, но *отношение рабочей силы и принципа ее целесообразной направленности,* т. е. тут мыслится определенного рода обобщенность, а это не просто общественная обобщенность, при которой уже не мыслится в обязательной форме принудительность рабского труда. Далее необходимо ставить вопрос и о дальнейших обобщениях.

Именно, отношение между рабочей силой и ее организующим принципом предполагает, что такого рода обобщение допускает возможность и более широкого обобщения, когда вообще отпадает необходимость мыслить принадлежность раба рабовладельцу и владетельское отношение последнего к рабу. Но тогда отношение раба и рабовладельца придется мыслить не в специфически классовом, а в *сословно-правовом* смысле. И в нашей научной литературе была весьма внушительная попытка понимать отношения рабовладельцев и рабов в античности не в чисто классовом смысле, поскольку класс, как явление чисто экономическое, возник лишь в новое время в связи с появлением буржуазно-капиталистической формации [2]. Если на первой ступени обобщения у нас отпадала принудительность рабского труда, то на этой второй ступени отпадает необходимость *собственнического отношения* рабовладельца к рабу.

В том взаимном отношении, которое существует между рабовладельцем и рабом, мы уже говорили, сказывается и общечеловеческое отношение формообразующего интеллекта к бесформенно действующей материи. 11 более того: здесь перед нами впервые появляется отношение идеи вообще и материи вообще. Другими словами, если на первом этапе обобщения мы оставили в стороне принудительность рабского труда, на втором — его собственническую принадлежность, то на третьем мы перестаем говорить даже и о самом труде, а возводим его к еще более высокой категории, именно — к той силе вообще, которая направляется соответствующим интеллектом. И наше последнее, четвертое обобщение перестает говорить и даже о формообразовании, а говорит о материи просто и об идее просто. Другими словами, на этой четвертой ступени обобщения мы вообще отвлеклись от соотношения рабовладельца и раба как от соотношения по содержанию.

Начинали мы с рабского способа производства, т. е. с чисто экономической области, а кончаем проблемой отношения идеи и материи, т.е. уже вступили в область чисто философскую. Что же общего между античной философией и рабовладельческим способом производства? По содержанию ровно ничего. Но во всем существующем, кроме содержания, необходимым образом присутствует еще и определенного рода оформленность этого содержания, определенного рода целостная структура, единораздельная целостность. Мы утверждаем: *методически-структурное соотношение отдельных элементов рабского способа производства логически одно и то же и в рабском способе производства, и в античных философских отношениях идеи и материи.*

Именно — идея в античной философии не есть рабовладелец, а материя не есть раб; но все-таки идея почти всегда трактуется здесь как формообразующий принцип, а мате-

[2] См.: *Утченко С. Л., Дьяконов И. М.* Социальная стратификация древнего общества. М., 1970, с. 10. Попытку понимать античное рабовладение в ограничительном смысле см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, с. 67 — 76; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972, с. 6—24. Из последних работ мы указали бы на весьма ценное исследование: *Кузищин В. И.* К. Маркс об античной экономике.— Вестник древней истории, 1983, № 2, с. 3—39. Здесь дается весьма четкая характеристика как древнейшего парцеллярного производства в раннем рабовладельческом полисе, так и позднейшего, эллинистически-римского крупного рабовладения на основе примата потребительской стоимости над меновой.

рия — как пассивный материал для этого формообразования. В античном способе производства рабовладелец выступает не как цельная личность, но только как интеллект, как орудие формообразования; и в античной философии интеллект трактуется не как абсолютный дух, но только как принцип формообразования; и поэтому он в такой же степени не есть цельная личность, в какой не является ею также и раб.

в) В связи с приведенным у нас выше анализом четырехсоставного перехода от рабовладельческой основы к рабовладельческой философской надстройке отпадает то возражение, что мы здесь как будто бы совершаем прямой и непосредственный переход от базиса к надстройке и тем самым подвергаемся опасности впадать в то, что обычно квалифицируется как вульгарный материализм.

Во-первых, в предыдущем изложении мы вовсе не совершаем такого прямого и непосредственного перехода, но переход этот у нас по крайней мере *четырехступенный*. Чтобы получить необходимые для надстройки обобщения, мы отвлеклись от 1) принудительности рабского труда, от 2) рабовладельчески-собственнического отношения к рабскому труду и от 3) его чисто организационной стороны, чтобы получить 4) вообще теорию соотношения осмысляющей идеи к осмысляемой материи. И если теперь скажут, что и четырехступенный переход не дает здесь нужного результата, то получается, что между базисом и надстройкой нет ни прямой, ни опосредствованной связи. Необходимо сказать, что такие возражатели вообще никакой связи между базисом и надстройкой не усматривают и что здесь для них непроходимый и непреодолимый, т. е. вообще окончательный, дуализм.

Во-вторых, дело здесь вовсе не просто только в проблеме перехода. Как бы мы здесь ни переходили и какие бы обобщения мы здесь ни получали, все равно исходная рабовладельческая схема остается незыблемой. Однако незыблема она не по своему содержанию. Раз в порядке обобщения у нас отпадали такие существенные свойства рабского труда, как его принудительность и организованность, то ясно, что получаемые нами обобщения оказывались совершенно новыми в сравнении с исходной базой и по своему содержанию даже независимыми от нее. Но дело в том, что в любой вещи и в любом процессе ее функционирования кроме буквального содержания всегда на-

личен еще и метод функционирования вещи, ее целевая направленность, ее исходная и в то же время целенаправленная структурно-целостная модель. И вот эта-то модель, единственная для всех четырех ступеней перехода, о которых мы выше говорили, и лишает их характера дискретности и, скорее, погружает в определенного рода целенаправленный континуальный процесс. Вот почему чувственно-материальный космос рабовладельческой формации, этот небесный свод и звездное небо и эта неподвижная земля с ее подземным миром — вот почему все это не имеет ничего общего по своему качественному содержанию с исходной рабовладельческой схемой; и вот почему по своей структурно-целостной модели все это является не чем иным, как предельным обобщением именно рабовладельческой экономики.

Поэтому, в-третьих, между базисом и надстройкой мы не только совершаем четырехступенный переход, сохраняющий свою структурно-целостную модель, но здесь мы устанавливаем еще и целую систему категорий, обеспечивающую для нас как необходимую для всякого перехода дискретность, так и необходимую для него континуальность. Ведь уже самый процесс обобщения при переходе от базиса к надстройке не есть ни сам базис, ни сама надстройка, а имеет то и другое только в качестве своих предельных точек — исходной и окончательной. А то, что дискретность и континуальность объединяются здесь в единое и нераздельное целое,— об этом говорит уже самая элементарная диалектика.

Итак, четырехступенный переход от исходной рабовладельческой модели к окончательной картине философского мировоззрения не только не есть вульгарная методология, но, напротив, ее окончательное ниспровержение.

Другими словами, мы сейчас старались точно логически обследовать переход от социально-экономической основы рабовладения к рабовладельческой философии, и мы нашли, что по своему содержанию рабовладельческий интеллект не имеет ничего общего с рабовладельческим способом производства и требуется целых четыре качественно разных перехода для выведения античной философии из ее основной социально-исторической базы. Вместе с тем, однако, в структурном смысле, т. е. в смысле логического развертывания обеих этих областей здесь имеется не только полное сходство, но и полное тождество, причем

тождество это ярче всего выражает себя в безличном характере того и другого, в интеллектуалистическом, а не в персоналистическом характере того и другого, в атрибутивном, а не в субстанциальном использовании личности. Таковы наши последние выводы в этой области для сегодняшнего момента. А что в дальнейшем будут выставляться еще другие выводы и даже противоположные нашим, это несомненно; и этого не нужно бояться, а это можно только приветствовать.

2. *Последнее диалектическое обобщение.*

В предыдущем мы попробовали дать некоторого рода попытку объединения истории античной философии в целом и рабовладельческой формации. Мы пришли к выводу, что это объяснение, если строго придерживаться марксистско-ленинского метода, является диалектикой.

Как бы мы ни определяли рабовладение, оно никогда не может предстать для нас в каком-нибудь привлекательном виде. Но рабство было не только исторической необходимостью, оно очень долго несло с собой замечательную и, конечно, передовую культурную функцию. Оказывается, что эта бесчеловечная экономика давала замечательные образцы философии, искусства и науки.

«Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки; без рабства не было бы и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы... В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма»[3].

Безобразная, бесчеловечная почва, на которой иной раз вырастают величайшие произведения философии, науки и искусства, не становится от этого более человечной и прекрасной, чтобы не заслуживать от нас глубочайшего и принципиального критицизма. Но и прекрасные произведения культуры, вырастающие на такой почве, тоже должны быть признаваемы в своей красоте, глубине и общечеловеческой значимости. Такую трагическую диалектику всеобщего исторического процесса может понять и общедоступно объяснить в настоящее время только марксистско-ленинская теория.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 185—186.

Н. А. Чистякова

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ АНТИЧНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В античности стимулами любого вида творчества всегда были реальные социальные запросы, вид творческой деятельности зависел от назначения ее продукции, от закрепленной за ней функции. Однотипными были бытовые и культовые сосуды, так как они были общими функционально, независимо от того, кому они предназначались — людям или богам. Но под колыбельную песню, или же трен, не совершалось бракосочетание, гермы не ставились в жилых покоях, для трагедий не подходили ямбы, песни салиев или арвальских братьев не звучали на тризнах. Личностное начало на ранних этапах истории античного мира было лишено условий для своего развития. Античный художник, как любой мастер, был лишен возможностей для выявления собственного стиля, к тому же отсутствовала сама потребность в индивидуализации стиля. Соперничество распространялось только на отделку внешней формы, совершенство ее компонентов. Представление о творческой деятельности в раннем социальном сознании осмыслялось как поиски наилучшей адекватной формы вечного содержания, как борьба вневременного

и постоянного содержания за свою форму. Ранние греческие и римские надписи с глаголами [έ]ποίησε, [έ]γραψε, feci и аналогичными им четко иллюстрируют это положение. Оно может быть дополнено тем знаменательным фактом, что имя мастера — гончара, кровельщика, резчика и т. д. — в надписях появляется много ранее имени сочинителя текста.

Подобное осмысление творчества типично для всей ранней культуры античности, оно надолго определило античное мировоззрение и сохранилось как в ныне бытующей терминологии («поэт», «поэзия» от греческого глагола ποιεῖν — 'создавать'), так и в аристотелевском определении поэта (Arist. Poet., 1447 b13) — создатель метров — и, наконец, в платоновской теории идей. На этих же представлениях была построена вся античная система обучения мастеров, которая сводилась к посвящению в таинства, была типична для всех древних обществ и, сохраняя свой мистический характер, оказалась унаследованной средневековьем.

Следствием восприятия и отношения к творчеству как к откровению, а к творцу — художнику как к носителю божественного дара, хранителю вечных заповедей и посреднику между двумя мирами было также особое отношение к уже созданным художественным ценностям и ко всему культурному наследию как к сокровищнице всей культурной памяти общества. В социальном сознании мастерство, понятое как знание-откровение, сберегаемое в традиции благодаря социальной памяти, породило представление о дуалистическом образе первых мастеров, которые, будучи детьми или же избранниками богов, несли свое умение людям и были обычными членами своего общества. Вне своей деятельности, вне своего основного бытия, в быту, эти люди наделялись иными именами, причем бывали случаи, когда житейское имя предавалось забвению, а профессиональное оставалось в памяти потомков: например, Стесихор у греков или же Плавт у римлян.

Потенциальные предпосылки сознания творчества как личного акта долго не могли реализоваться, так как представления о любом творчестве как об откровении, сохраняемом памятью, породило наличие целого свода непререкаемых правил-истин для реализации мастерства. В такой обстановке всемерно поощрялось соперничество и соревнование с целью выявления «лучших» и «худших».

Представление о творчестве как о личной акции восторжествовало в период полисного кризиса, а интерес к личности творца сделался всеобщим еще позднее, когда все виды творческой деятельности оказались канонизированы и демифологизация творчества стала осознанным фактом. С изменением представлений о функциях художественного творчества и с распадением общинно-полисных связей условно канонизированные образы «лучших» мастеров перестали быть социально значимыми. В художественный мир постепенно, но твердо вторгался быт, отвоевывая свое место у бытия в качестве объекта художественного изображения. Образ художника — богом вдохновенного творца формы — уступал образу способного к творчеству человека. В переходные исторические периоды образ творящего художника мог даже низводиться до уровня образа комедийного персонажа, вызывая восторг зрителей, слушателей, позднее — читателей.

Новое осмысление реальной действительности, новые представления о творчестве, о творческих импульсах и процессах, о создателях и потребителях культуры свидетельствовали об интенсификации процесса размежевания культуры. Таковым был результат эволюции античной культуры, некогда единой и целостной.

Со временем античная мифологическая система перестала быть системой мировоззрения. Утрачивая свое содержание, она лишалась права поставлять своим потребителям то, что казалось им достаточным для постижения окружающей действительности. Однако мифология продолжала жить в новой роли сокровищницы устойчивых нормативных образов для всех видов и отраслей художественного производства. Эта моделирующая функция античной мифологии как системы, бывшей некогда содержанием и формой античного мировоззрения, стала наследием иных культур, безразличных к внутреннему содержанию античной культуры, к миру ее людей, к тому, что некогда было их духовным стержнем.

Однако само античное общество уже было неспособно создать для себя иную художественную структуру. В отличие от средневековья и нового времени, античность не нашла иного содержания, а ее художественная культура, утрачивая в большей или в меньшей степени былое свое содержание, старательно сберегала свою сложившуюся художественную традицию. В этом был ее существен-

ный проигрыш для себя, но бесспорный выигрыш для всей будущей европейской культуры.

Античная художественная культура была одновременно социальной и духовной, пока философия и начинающие отделяться от нее точные науки не выступили против нее. Еще задолго до такого массового выступления, а именно в VII—VI вв. в Греции ив III—II вв. в Риме, наши источники сообщают об единичных выпадах против нее (Ксенофан и Катон Старший). Объяснялось это тем, что отдельные члены общества стали ощущать, возможно, еще бессознательно, разрыв между своей жизнью и искусством, которое перестало насыщать их интеллект. Другими словами, эта первая критика свидетельствует о подрыве веры в активно преобразовательную функцию искусства, но при подрыве этой веры представление об эстетико-дидактической миссии искусства еще не могло сложиться. Примечательно, что как в Греции, так и в Риме симптомы размежевания культур и голоса критиков обнаруживаются в период становления нового общественного строя, на пути перехода от общины к полису.

Идеологические формы, которые Греция сумела выработать на различных этапах своего исторического развития, второе античное общество, римское, использовало на соответствующих или же близких стадиях, но уже в качественно измененном виде. Поэтому стилевые формы римского искусства могли изменять, углублять, но отнюдь не повторять соответствующие греческие стилевые и жанровые формы.

Расцвет римской художественной культуры пришелся на время кризиса римского полиса и возникновение принципата, а позднее — монархии. Поэтому типологически он происходил на более поздней стадии развития общества, чем расцвет греческой художественной культуры. В Риме мы видим иной уровень взаимоотношения личности и коллектива, иную направленность проблематики, иную, более высокую степень авторского самовыявления и самосознания. Отношение к личности в Риме было изначально другим, так как Рим — помимо греческого влияния и до него — мифологизировал собственную историю. Рим внес в свою художественную культуру значительные изменения и новшества; он наделил ее большей долей субъективизма, иначе разрешил проблему отношения индивида и общества, на более высокой, чем в Греции,

ступени. Показательно, что столь плодотворный для Греции период перехода от родовой «общности» к гражданской «государственности», т. е. от общины к полису, а также кратковременный период расцвета полиса (афинского) для римской художественной культуры в однотипные периоды римской истории оказался малопродуктивным. В дальнейшем идеи полисной гражданственности, а затем оправдания и обоснования имперского режима не вступали в противоречие с личной самостоятельностью индивида, не мешали стремлению осмыслить окружающую действительность с позиций ее восприятия и отношения к ней. В своей художественной культуре Рим не только сдвинул те уровни, которые выработала Греция, но и заполнил лакуны, оставленные в греческом культурном развитии.

Среди различных видов древнего античного искусства одним из последних достижений ранней античной культуры было словесное художественное творчество. Однако универсализм античной культуры и недифференцированность отдельных видов художественного творчества долго не давали возможности самоопределиться словесному творчеству.

Литература в современном смысле этого слова, т. е. письменно зафиксированное авторское словесное искусство, ориентированное на читателей и широко тиражированное для них, возникает в Греции только в эллинистическую эпоху, на рубеже IV—III вв. до н. э. Рождение римской литературы, согласно типологическому соответствию, должно было состояться в эпоху принципата. Но здесь свою роль сыграла и ранняя эллинизация римской культуры и иные условия для становления и выявления авторского самосознания творящей личности. Поэтому в Риме литература как сознательное личное творчество, предназначенное для определенной читательской среды, творчество, нарочито отторгнутое от прежних его функций, утверждается в поэзии неотериков и Катулла. Отсюда уникальность катулловского творчества и его кажущаяся загадочность для всех тех, кто ищет в нем сходство с литературой нашего времени.

В заключение позволим себе наметить три основных типа художественной культуры античности. Типы эти исторически складывались, последовательно сменяли, но не отменяли друг друга, порождались социальными потреб-

ностями и представлениями тех людей, которые в них нуждались и их создавали для себя и своего времени.

I. Раннее общество — художественная культура не выделена. Активно преобразовательная творческая функция.

II. Полисное общество — начинается постепенное обособление художественной культуры. Активно дидактическая и первоначально эстетическая функция.

III. Позднее, или постполисное, общество — дидактико-эстетическая и эстетико-дидактическая функция, зависящая от степени культурной сегрегации, т. е. выделения отдельных видов культуры и их взаимосвязей.

Для первого типа характерна уверенность всего коллектива в том, что их творческая активность произведет ожидаемое действие, окажется максимально эффективной, окажет воздействие на силы внешнего мира, привлечет помощников и отвратит недругов. Неуспех и неудача подобных надежд объясняется нарушением процедур, несовершенством материала, отклонением от выработанных стереотипов. Как следствие происходит расширение и усиление средств художественной выразительности в чисто утилитарных целях.

На втором этапе, с постепенной утратой представлений о непосредственных контактах с силами, управляющими внешним миром, и с активной мифологизацией всего того, что связано с новым социальным коллективом — полисом, главное внимание фиксирует на себе основная полисная единица — гражданин. Потребности в его формировании вызывают к жизни активно дидактическую функцию, для которой обязательно сознательное эстетическое оформление.

Третий тип порожден коренным изменением главной функции всего творчества как художественной деятельности. Именно здесь создаются благоприятные условия для появления представлений о творчестве как о суверенной деятельности. Некогда выработанные художественные формы сохраняются, художественные открытия продолжают жить, но отдельный человек, а не коллектив или гражданин, становится субъектом и объектом творчества. Это требует дальнейшей трансформации сложившихся жанров и стилей. Таким образом, на первый план выдвигается функция эстетическая.

Принадлежность древней Греции и Рима к общему типу древнего общества доказана современной наукой. Общими были для них и первая классовая формация и пути социального развития, хотя в динамике этого развития, в пестроте политических форм, возникающих под воздействием различных условий жизни, эти античные общества не могли быть однородными и обнаруживали бесспорные различия. Общей была их цивилизация с общим историко-культурным комплексом. Едва ли существенным было то, что в Греции духовная жизнь оказалась более четко фиксированной, чем в Риме, с его пристрастием к утилитаризации всех завоеваний культуры. Эллинизм убеждает, что такое соотношение не является стабильным.

Единства в решении проблемы типологии и определения типологических признаков античного общества историческая наука на сегодняшний день еще не сумела выработать. Большую пользу может принести в этом вопросе изучение культуры других ранних обществ, позволяя, например, осветить пробелы, оставленные нам античной культурой (так, поэзия скальдов поможет понять феномен творчества Пиндара, хотя типологически поэзия Пиндара более позднее явление культуры). Любые выводы при типологическом анализе художественной культуры античности пока еще преждевременны и гипотетичны. Но важным условием для устранения главного препятствия — модернизации античной культуры — должен оказаться историко-функциональный подход к ее явлениям. Благодаря этому откроется доступ к творящему сознанию античных людей на самых отдаленных этапах этого общества, т. е. на материале архаики и ранней классики.

Лишь крайне осторожно следует называть античную культуру в ее целостности культурой типообразующей. Таковой она может представиться только при взгляде на пройденный ею путь и на ее жизнь вне античного мира.

Т. Ю. Бородай

О ДВУХ ТРАКТОВКАХ МАТЕРИИ В АНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ

Понятие материи — это понятие платонизма, впервые введенное и еще безымянное у Платона; детально разработанное и расчлененное (на понятия собственно материи, или «первого подлежащего»; места; пространства; «лишенности») Аристотелем, оно использовалось и переосмыслялось потом так широко, что превратилось в наше нынешнее понятие материи, имеющее с античным не много общего.

Платон, пытаясь преодолеть пропасть между идеальным и чувственным миром — ведь идея не только во всем противоположна чувственной вещи, она должна еще как-то породить ее, т. е. с ней соприкоснуться,— вводит наряду с умопостигаемым «бытием» и чувственным «возникновением» «третий род» — еще одно первоначало, необходимое условие существования мира («Тимей», 48е — 49а). Это некий абсолютно бескачественный субстрат всех вещей, то, в чем отражается идея и возникают вещи, то, что отличает вещи от идей. Эта «кормилица и восприемница всего сущего» подобна чему-то текучему, без формы, цвета и запаха,— идея сообщает возникающим из него вещам форму, цвет и запах; но она никоим образом не вещество - она бестелесна. Желая подчеркнуть, что все возникает не из нее, а в ней, Платон называет ее «пространством»

(«Тимей», 52а—в); по сравнению с вещами, беспрестанно изменяющимися, возникающими и погибающими в ней, она — то, что вечно, неизменно и постоянно в этом мире; но и этого нельзя сказать о ней, ибо вечно и неизменно существуют идеи, а она не существует вовсе. Она не постигается ни умом, как идеи, ни чувствами, как вещи. О ней, собственно, вообще ничего нельзя сказать, так как она сама по себе неопределима: будь она хоть чем-нибудь, определенной хоть в каком-нибудь отношении, она не соответствовала бы своему назначению — неискаженно воспринимать любые формы (идеи),— она привносила бы свою собственную форму и перестала бы быть самой собой.

Именно в силу этой неопределенности и бесформенности она и непостижима: ни для ума, ни для чувств; Платон усматривает ее с помощью «некоего незаконнорожденного умозаключения»; Аристотель (и вслед за ним множество позднейших перелагателей Платона) расшифрует «незаконнорожденное умозаключение» как пропорцию (как изваяние относится к меди — своей материи, так медь относится к земле, одному из первых четырех элементов, и так же земля относится к всеобщей материи — «первому подлежащему») («Физика», 190Ь). Другой способ ее постижения — апофатический (в отличие от аристотелевского аналогического): последовательное отрицание, или вычитание, всех качеств, пока не останется нуль — материя; перечисляя «свойства материи согласно древним», Порфирий приводит длинный ряд эпитетов, однообразно начинающихся с приставки «а»: «Бестелесная (ασώματος) — ибо нечто другое, нежели тела; неживая (αξωος) — ибо не есть ни ум, ни душа, ни живое как таковое; бесформенная (άνείδεος); неразумная (άλογος); беспредельная (άπειρος); бессильная (αδύναμος). Поэтому она — не сущее, а несуществующее...» [1]

Так в платоновской системе категорий появляется понятие материи — не положительное, а чисто отрицательное; оно ставится в ряд «первоначал» или «причин» мира, но это не столько причина (целевая, как благо, действую-

[1] В противоположность Аристотелю, для которого материя в известном смысле «всесильная» — она есть все сущее, только в возможности (δύναμις — сила и возможность, лат. «потенция»), т.е. «всесильность», или «возможность» как таковая (Porphyrii Sententiae. Ed. Lambertz. Lpz., 1975, p. 10—11).

щая, как ум, парадигматическая, как идея, с помощью которых объясняется, зачем, кем и каким образом возник и устроен мир), сколько необходимое условие существования вселенной. Сам Платон называет его необходимостью («Тимей», 47е—48а), в противоположность целесообразному —- закону и порядку. Материя же является началом не потому, что она для чего-нибудь нужна, но потому, что от нее никуда не денешься. В мир, одним из начал которого она является, она не привносит нечто свое, но только пассивно препятствует ему целиком уподобиться идее. В самом деле, весь мир и каждая вещь в нем, согласно Платону,— отражение идеи, их причины и создательницы; если нет ничего третьего кроме идеи и вещи, они будут тождественны — но их разделяет «третий вид», он — это совокупность всего, чем вещь отличается от идеи. А поскольку идея, умопостигаемый мир, бог — это, по Платону, благо, высшее Благо как таковое и различные его проявления, постольку естественно было бы сделать вывод, что материя — это чистое зло как таковое; найденное путем рассуждения понятие зла; его, если можно так выразиться, идея — источник и сущность.

Поэтому, когда Плотин, поставив вопрос: что такое зло и откуда оно, в чем природа и источник зла? — отвечает, что «зло само по себе как таковое и источник всякого зла» есть материя, ответ его кажется вполне естественным и даже единственно правильным в свете платоновского учения.

Но это не так. Противоположную точку зрения, опираясь на авторитет тех же платоновских текстов, формулирует, например, Плутарх («О рождении души в „Тимее"», 6): «Маловероятно, чтобы это бескачественное, бездеятельное и безразличное само по себе (нечто) Платон сделал причиной и началом зла, называя его подлой и злостной беспредельностью или необходимостью, всерьез сопротивляющейся и противоборствующей богу. В самом деле, «вертящая небосвод», как сказано в «Политике» (272е), и обращающая его вспять необходимость; «врожденное вожделение» (273в), то, «причастное великому беспорядку, что было некогда врожденным свойством древней природы, прежде чем она достигла нынешней упорядоченности (космоса)»,— откуда могло все это возникнуть в вещах, если подлежащим была бескачественная и лишенная способности причинить что бы то ни было материя, если

демиург был благ и желал по возможности уподобить все самому себе, а третьего кроме этих двух не было?» [2]

Полагая источник и природу зла в материи, современные философы, по словам Плутарха, «останавливаются на нелепейшей из мыслей» и в результате «запутываются в стоических апориях»; хуже того, они пытаются доказать, что того же взгляда придерживался и Платон; и вот «большинство занимающихся сейчас Платоном, будто боясь и избегая прямого понимания (его слов), подтасовывают, искажают и перевирают все (им сказанное)». На самом же деле, твердо заявляет Плутарх, Платон легко и мудро преодолел те трудности, в которых погрязли его непоследовательные и трусливые толкователи; причину зол он поместил так же далеко от материи, как и от бога (7, 1-5) [3].

I В самом деле, вот что пишет Платон об этом источнике зла в «Политике»: от него — все, что есть во вселенной «тягостного и несправедливого», оно наделяет все сущее неудержимой «страстью к древнему разладу» и стремлением без остатка погрузиться, «разложившись, в беспредельную область неподобия». Спрашивается, откуда столько злобной активности и неукротимой силы у абсолютно пассивной и, по определению, «никакой» материи? («В материи — бескачественной и безразличной — не может быть неподобия»,— уточняет Плутарх). Причина зла — активна, бессмертна, изначально беспредельна и неукротима, это — душа. «Однако многие, не понимая этого, насмехаются над Платоном, что, мол, нехорошо он поступает, провозглашая причиной и началом всех зол ту, кого сам так часто называл Матерью и Кормилицей. На самом же деле, — вступается за Платона Плутарх, — Матерью и Кормилицей Платон называет материю, а причиной зла — приводящее в движение материю и становящееся разделенным в телах, беспорядочное и безумное, хотя и не бездушное движение; в «Законах», как мы уже говорили, Платон назвал его душой, противоположной и противоборствующей душе благодетельной. Ибо душа — начало и причина движения, ум же — согласованности

[2] Здесь и далее Плутарх цитируется по изданию: Plutarchi Moralia, ed. C. Hubert et H. Drexler, v. VI, i'asc. 1. De animae procreatione in Timaeo. Lipsiae, 1959, p. 150.
3 Ibidem, p. 151.

в движении...»[4] Душа, изначально несущая в себе «великую неопределенность и несогласованность», и ум — источник согласия и гармонии — равно далеки от материи, безразлично воспринимающей порядок и хаос, красоту и безобразие, зло и добро[5].

Судя по резкости полемических выражений Плутарха, по явно полемической направленности двух трактатов его младшего современника Плотина (стоявшего на другой точке зрения), спор о том, какую роль играет материя в мироздании, был среди платоников ко II в. актуальным и довольно яростным. И действительно, от того или иного ответа на этот вопрос зависело очень многое. Если признать материю принципом, противоположным и противостоящим идее, бытию, благу (т. е. при толковании текстов Платона отождествить Кормилицу и Хору-пространство «Тимея» с «беспредельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой, противостоящей душе и разуму», из «Законов» или «Горгия», «древней природой», изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (το σω;χατοειδές) из «Политика», то это приведет нас к полному и безнадежному дуализму. Благи, разумны и целесообразны только чистый дух, полная неподвижность и простота, в конечном счете — только Единое (которое к тому же и не обладает существованием, ибо предикат бытия не дал бы ему оставаться единым). Все, что хоть в малейшей степени причастно чувственности, телесности, движению — т.е. и сама душа,— причастно тем самым злу, разрушению, хаосу. Если Платон действительно считал материю со-вечным идее и противоположным ей началом, то он, чтобы остаться последовательным, должен бы был уподобиться какому-нибудь мрачному индийскому йогу, предпочитающему не видеть ничего, кроме кончика собственного носа, ибо весь мир есть зло, и направляющего все силы души и тела на достижение полного и окончательного небытия. В таком случае злая эпиграмма, согласно которой юный ученик Платона, прослушав первую лекцию, решил в точности исполнить наставления учителя и прыгнул со скалы в море, — лучше всего отражает суть платоновского учения. Но ведь тот же самый Платон так пылко восхвалял красоту космоса, гармонию звездного неба, он же устами Сократа доказывал недозволенность самоубийства, — можно ли считать его законченным дуалистом?

Известно, что толкование Платона — дело чрезвычайной трудности; в античности — это общее место (Диоген Лаэртский писал, что Платон подбирал выражения так, чтобы «его учение не было легкоуяснимым»; Дионисий Галикарнасский отмечал: «... Когда Платон стремится выражаться красиво, что нередко с ним случается, ... он затемняет понятие и оно становится совершенно непроглядным ...»; Олимпиодор писал, что Платон «видел во сне, будто превратился в лебедя, летает с дерева на дерево и доставляет много хлопот птицеловам. Сократик Симмий истолковал это так, что он останется неуловим для тех, кто захочет его толковать...»). Поэтому искать однозначного решения вопроса о материи и зле в текстах Платона — задача неблагодарная, если не безнадежная.

Пытаясь вычитать что-нибудь определенное о материи и зле в диалогах Платона, мы столкнемся прежде всего с трудностями терминологического характера: как соотносятся, например, «Кормилица», «Восприемница и Мать всего сущего», она же «Хора-пространство» из «Тимея» с «беспредельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой», противостоящей душе и разуму, из «Законов» или «Горгия», «древней природой»,

[4] Ibidem, p. 147.

[5] Примерно такой же спор продолжается среди платоноведов нашего века Ж. Фестьюжер, например, видит в «Тимее» Платона рождение «того самого учения о злой материи, которому суждено будет занять столь большое место в эллинистической мистике» ***(Festugiere A. M. J.*** Proclus. Commentaire sur le Timee, trad. et notes, t. 1. Paris, 1966, p. 194). Г. Чернисс возражает ему примерно так же, как Плутарх Эвдему: «Вторичные движения «блуждающей (неупорядоченной) причины» объясняются в «Тимее» как необходимые следствия воздействия души на тело; это отнюдь не «спонтанные» движения. Тело приводится в движение душой, будь то доброй или злой, и это движение всегда целенаправленно; однако движущееся таким образом тело необходимо приводит в движение другое тело, которое начинает двигаться уже не целенаправленно и не разумно, но только по инерции. Таким образом даже разумная душа, воздействуя на мир явлений, не имеющий сам в себе источника движения, неизбежно оказывается причиной беспорядочного движения» ***(Cherniss Б.*** The sources oi' evil according to Plato.— Proceedings of the American philosophical society, 1954, 98, p. 26—27). Мы не будем приводить дальнейшие аргументы этого спора и цитировать других многочисленных его участников — это превосходно сделано в статье Ф. П. Хагера «Материя и зло в античном платонизме» ***(Hager F. P.*** Die Materie und das Böse im antiken Piatonismus.— Studien zum Neuplatonismus, 1982, S. 167—169. См. также ***Лосев А. Ф.*** История античной эстетики, т. 6, М., 1980, с, 647—654).

изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (τό *ασωματοειδές)* из «Политика», и так далее. С одной стороны, все эти понятия — одно и то же, поскольку все они выступают в качестве антитезы первопринципу, называется ли он в данном диалоге Благом, Умом, Идеей, Богом, Душой, Законом или каким-нибудь другим именем. С другой стороны, отождествление любых двух наименований поведет к противоречию между высказываниями Платона о каждом из них в разных диалогах.

На демонстрации одного из таких противоречий строится аргументация Плутарха против отождествления материи и зла у Платона: «беспредельное» в «Филебе» и «телесное» в «Политике» Платон прямо характеризует как злое начало; значит, утверждать, что Платон считал материю злом — все равно что поставить знак равенства между «третьим видом» «Тимея», с одной стороны, и «беспредельным» и «телесным», с другой. Дух платоновского учения как бы поддерживает такое уравнение, а буква, т. е. тексты, сопротивляется ему. В самом деле, Платон говорит о том, что из сочетания предела и беспредельного возникает определенное, т. е. в первую очередь числа и формы («Филеб»); из смешения тождественного и иного — душа («Тимей»); из материи и идеи, или формы — телесное начало («Тимей»). Следовательно, ясно, что материя не равна ни беспредельному, ни иному, поскольку к возникновению чисел и души она отношения не имеет; не равна она также и «телесному», так как последнее возникает только после ее соединения с идеей.

Далее, между материей, как она описана в «Тимее», т. е. абсолютно бескачественным началом, и всеми остальными «отрицательными», если можно так выразиться, началами Платона можно провести другую, уже не терминологическую, а принципиальную разницу. Все остальные «отрицательные» принципы входят в пары противоположностей и само наименование свое получают чаще всего в виде отрицания «положительного» начала: «предел» — «беспредельное», «тождественное» (т. е. самому себе) — «иное», «сущее» — «не сущее», «бестелесное» — «телесное» и т. д. Материя же, нечто абсолютно бескачественное, безразличное и неопределенное по определению, не может быть ничему противоположна. Так, опираясь на текст «Тимея», трактует Платона Плутарх,

Получается, что мир у Платона есть результат взаимодействия двух противоположных друг другу начал (или нескольких пар таких принципиальных противоположностей) в материи. Нигде не ссылаясь прямо на Аристотеля, Плутарх, таким образом, принимает как само собой разумеющееся две его посылки: первая — что противоположности не могут взаимодействовать непосредственно — ибо в этом случае они просто уничтожат друг друга — но только в каком-то подлежащем, предикатами которого они являются; вторая — что подлежащее (сущность, субстрат, материя) не может быть предикатом чего бы то ни было и, следовательно, противоположностью чему бы то ни было. Однако в то время как Аристотель рассматривал свое учение о подлежащем и противоположностях как главное возражение против учения Платона и платоников, Плутарх приписывает его самому Платону. Основания для этого, как мы пытались показать выше, есть у обоих: противопоставление предела — беспредельного, единого — многого, тождественного — иного, идеального — чувственного — тот самый дуализм, против которого Аристотель вооружился учением о подлежащем и противоположностях как предикатах его. И в то же время учение о материи — Кормилице и Восприемнице в «Тимее» — первая в греческой мысли конструкция того самого учения о подлежащем, принимающем противоположности, которым впоследствии вооружился против «платонизма» Аристотель. Получается, что у Платона странным образом переплетаются платонизм с антиплатонизмом, если условно называть «платонизмом» то, что критиковал под таким названием Аристотель. В рамках этого, опровергаемого Аристотелем, условного платонизма, в отличие от корпуса собственных диалогов Платона, есть хотя бы последовательное решение вопроса о материи; найдя его, можно будет решать, в какой степени сам Платон был «платоником».

Заметим предварительно, что, выступая, так же как и Плутарх, против отождествления материи со злом (в природе вещей), Аристотель не только признает наличие такого отождествления у Платона, но даже считает его и его последователей самыми крайними и злостными защитниками этого ложного мнения.

Аристотель неоднократно упрекает всех своих предшественников в том, что они провозглашают началами

мира противоположности, которые будто бы могут воздействовать друг на друга: «У всех мыслителей все вещи выводятся из противоположностей. Однако неправильно и то, что это *«все вещи»,* и то, что они получаются *«из* противоположностей»; а в тех случаях, где имеются противоположности, не говорится, как будут из них получаться вещи — ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг на друга». «Для нас этот вопрос получает убедительное решение,— гордится Аристотель одним из самых важных своих метафизических открытий, — благодаря тому, что есть нечто третье...» („Метафизика", 1075 а сл.). Все противоположные определения всегда восходят к некоему субстрату, и ни одно из них не может существовать отдельно. «Таким образом, из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей, но это место принадлежит другому» (1087 а сл.), тому, что в принципе не может быть ничему противоположно, т. е. сущности, или подлежащему [6].

Итак, противоположности не могут быть первоначалами в силу двух важнейших причин: во-первых, они не могут взаимодействовать друг с другом непосредственно, и поэтому из них ничего не может произойти; одна из них всегда исключает другую; взаимодействие их возможно только в каком-нибудь субстрате, в котором появляется одна из них по мере исчезновения другой, и субстрат, сам по себе бескачественный, являет, благодаря воздействию на него противоположностей, бесконечное разнообразие качеств или предметов. Во-вторых, без субстрата противоположности, по Аристотелю, вовсе не могут существовать, он — прежде их, и потому первоначалом в собственном смысле слова может быть только он («Метафизика», 1087 а).

Платоники же, — возмущается Аристотель таким явным нарушением здравой логики, — не останавливаются даже на неверной пифагорейской мысли о противоположностях как началах всего сущего, мысли, игнорирующей наличие бескачественного подлежащего и потому не выдерживающей критики. Платон додумался до такого подлежащего, но — что уже вовсе абсурдно — само это бескачественное подлежащее — материю — платоники объявляют одной из двух изначальных противоположностей: «... Между тем некоторые объявляют материей

одну из двух противоположностей — в пример можно привести тех, кто противополагает неравное равному и многое единому. Но ... материя, которая (каждый раз) одна, не может быть противоположна чему-либо... Кроме того, — замечает Аристотель, — в этом случае все, помимо единого, будет причастно дурному: ибо само зло есть один из двух элементов» (т. е. начал мира) (1075 а — b).

Итак, учение Платона о началах в изображении Аристотеля — это предельный дуализм: первоначалами мира являются два абсолютно противоположных принципа: первый — единое-предел-благо, второй — двоица-беспредельность-материя; из взаимодействия единого и двоицы возникает многое; из них же, как предела и беспредельного — пространственное, из идеи и материи — телесное и т. д. ... Поскольку первый принцип есть также Благо, то второй — это Зло, и все, возникшее в результате их соединения, представляет собой смешение блага со злом, т. е. в конечном счете все, кроме самого благого первопринципа, причастно злу.

Рассмотренная нами выше точка зрения Плутарха несколько иная. Во-первых, он, разделяя в вопросе о противоположностях мнение Аристотеля, признает необходимость бескачественного субстрата, в котором только и может происходить взаимодействие противоположных принципов; но это мнение он приписывает Платону, защищая его таким образом от обвинения в «платонизме». Во-вторых, допуская некоторую непоследовательность и изменяя Аристотелю, он сами противоположности мыслит в качестве субъектов, а не предикатов; аристотелевское возражение против платоников основывается на том, что

[6] Отметим здесь предварительно то, к чему нам придется вернуться впоследствии. Аристотель неоднократно рассуждает о том, что противоположностями, которые взаимодействуют в подлежащем (будь то «первое подлежащее» — материя, или «первая сущность» — отдельная вещь) и служат его предикатами, являются — в самом общем выражении — форма (το είδος) п «лишзнность) (στέρησις, т.е. στέρησις είδους — лишенность данной именно формы): Из этого следует вывод, нигде не сформулированный самим Аристотелем, что «началом» может быть материя и индивидуальная сущность, но не может быть форма είδος. За Аристотелем этот вывод делали те его многочисленные последователи, которых; в средние века стало принято называть номиналистами. Будучи последовательно развит, этот поворот мысли Аристотеля должен привести к признанию приоритета материи пли индивидуальной сущности по сравнению с идеей.

противоположные определения не могут быть самостоятельными сущностями, субъектами, и наоборот, субъект, подлежащее, не может быть чему-либо противопоставлен. Плутарх использует этот аргумент первым, а дополняет его тем, что находит у Платона другой субъект, самостоятельного носителя зла — мировую душу (погрешая тем самым против философской честности и последовательности). Таким образом, по Плутарху, Платон признавал три первопринципа: два противоположных друг ДРУГУ? и в то же время являющихся самостоятельными субъектами, — Бога (Ум, Благо), Душу (безумную, злую, беспредельную, Хаос) и третий, равноудаленный от первых двух, — материю, Мать и Кормилицу всего сущего. (Собственно, в схеме, построенной Плутархом, этот третий материальный принцип оказывается лишним; во всяком случае не первым, а вторичным: Разум-Бог и хаотическое Безобразие-Душа и без него самостоятельно существуют, взаимодействуют и борются друг с другом; он выступает только при возникновении телесного мира в качестве своего рода амортизирующей прокладки между ними — и потому, кстати, служит скорее благу, чем злу, за что и удостаивается имени вселенской Кормилицы и Матери).

Что же касается того крайне дуалистического «платонизма», который изображает и критикует Аристотель, то его наиболее последовательно отстаивает в вопросе о противоположностях и, в частности, о зле и материи, Плотин [7] в восьмой книге первой эннеады: j«0 том, что такое зло и откуда оно» [8].

Позицию Плотина особенно удобно сопоставить с позицией Аристотеля потому, что в отличие от Платона, пользующегося, как правило, совсем отличным от аристотелевского методом рассуждения и доказательства, Плотин так же строг и точен в употреблении понятий, как Аристотель.

Что же такое зло — для всякого, и прежде всего античного, мыслителя, в том числе и для самого Плотина, — как не недостаток блага? Точно так же, как холод есть недостаток тепла: чем меньше тепла, тем больше холода; сухость — недостаток влажности; бесформенность — недостаток формы; уродство — недостаток красоты. Если тепло или форма будут отсутствовать совсем, перед нами будут их противоположности в чистом виде:

совершенный холод и совершенная «лишенность» (στέρησα), по Аристотелю, или «бесформенность» (αμορφία, τό άνείδές, απειρία, αοριστία κτλ), на языке платоников. Да ведь и сам Плотин в начале трактата дает первое, как бы самоочевидное определение злу: «Зло представляется как отсутствие всякого блага» (έν απουσία παντός αγαθού ινδαλλόμενον — I, 8, 1, 10—12). Полное отсутствие блага — это полное и совершенное зло, а разные степени недостатка блага — это разные степени зла: для тела — чем меньше в нем здоровья и красоты, тем больше болезни и безобразия; для души — чем меньше в ней добродетели, тем больше в ней зла во всевозможных его проявлениях, несправедливости, трусости, невежества, гнева и печали. Между совершенным злом и частными его проявлениями, т. е. между «отсутствием» блага и его «недостатком», не может быть принципиальной разницы. Собственно, и Плотин говорит, судя по всему, о том же: «Зло следует мыслить не как то или иное отдельное зло, как несправедливость,например,или другой какой порок, но как то — несводимое ни к одному из этих отдельных зол — по отношению к чему они все выступают как виды, созданные (из рода) путем прибавления видообразующих различий. Так, например, (общее родовое) зло в душе делится) на виды, (которые различаются) либо по

[7] О том, что последовательного изложения «платонизма» нет у Платона, мы уже упоминали. Существует множество текстов, не позволяющих построить последовательно дуалистическую систему. Объяснить это можно формальным характером платоновского творчества (генетически — Платон постоянно, или постепенно, или вдруг менял точку зрения; методически — Платон следовал сократовскому методу и, как противник всякой догматики, принципиально не давал однозначных ответов, не говоря уже о том, чтобы строить систему или учение и т. д.). Можно, как это делает, в частности, Ф. П. Хагер, отвергать дуализм у Платона. Основным стремлением Платона, считает он, было преодолеть неподвижный и безнадежный дуализм элеатов и пифагорейцев, главнейших его учителей. В отличие от них, Платон перестает рассматривать Благо и Зло, Бытие и Небытие, Предел и Беспредельное, Единое и Двоицу и т. д. как равносильные, противостоящие друг другу принципы. Собственно-принцип и начало всего у Платона едино — потому-то оно и Единое, оно же высшее Благо и Бог; то, что противостоит ему как его отсутствие,— это, собственно, не принцип и не начало... Но что же это такое? На этот вопрос у тех исследователей, кто защищает Платона от обвинения в дуализме, ответа пока мы не нашли.

[8] Здесь и далее цит. по изд.: *Plotin.* Enneades. Texte etabli et traduit par E. Brehier, t. 1. Paris, 1924.

материи, (с которой взаимодействует душа), либо по частям души, (в которых зло возникает): (это может быть) область видения (знания) или же область действия и страдания» (I, 8, 5, 14—19).

Итак, кажется все ясно: зло в существующих вещах — это частные (видовые или индивидуальные) проявления общего родового зла; родовое зло — это полное отсутствие блага, частное зло — это недостаток какого-то вида блага или какого-то его, если можно так выразиться, количества. Плотин, как платоник, признает «отделенное» существование родового понятия — существование «зла самого по себе», полемизируя в этом, как и следовало ожидать, с Аристотелем, отрицавшим «χωρισμός» — «отделение» идей от вещей [9]. Существует зло как таковое («эйдос зла, если только возможен у зла какой-нибудь эйдос» — I, 8, 8, 15), и благодаря ему существуют его отдельные отражения — тела или души, которые мы здесь, в «дольнем» мире, зовем дурными, злыми.

Чтобы доказать, что существует зло само по себе (а для платоника либо существует вещь сама по себе, как беспримесный эйдос, либо она не существует), Плотину необходимо либо пересмотреть понятия бытия и эйдоса, чтобы материя (и зло) могли иметь эйдос и бытие, либо иначе, чем Аристотель, определить, что такое противоположности. В трактате о зле ему, как мы постараемся показать ниже, приходится сделать и то и другое, но здесь (поскольку разбору понятий бытия и эйдоса посвящены специально другие трактаты) более подробно рассмотрен вопрос о сущности противоположностей.

Вернемся же к определению зла как отсутствия (I, 11) или недостатка блага. У всякого мыслителя, знакомого с Аристотелем, мы ожидаем рассуждения такого типа: недостаток есть частный случай отсутствия; любая форма может присутствовать в вещах в той или иной степени и — в обратном соотношении — в той или иной степени будет иметься в вещах недостаток (отсутствие или «лишенность») этой формы; полное отсутствие или лишенность данной формы есть ее противоположность; различие же между степенями «присутствия» формы или ее противоположности — не качественного, но количественного порядка. Это рассуждение действительно имеется у Плотина (1, 8, 5). Однако наряду с ним имеется и прямо противоположное: «...Зло (заключено) не в любом (сколь угодно

большом) недостатке блага, но только в совершенном (его отсутствии). В самом деле, то, чему недостает блага, не обязательно дурно (зло): оно может быть даже совершенно (в своем роде) — в соответствии со своей природой. Но где (благо) будет отсутствовать (ἐλλείπτ]) совершенно — а это ведь и есть материя — то будет подлинно зло, не имеющее ни одной частицы блага» (I, 8, 5, 5-—9).

Итак, если для последовательного аристотелика противоположности сами по себе в абсолютном своем виде не существуют, всякая форма и ее лишенность всегда взаимодействуют в том или ином соотношении в подлежащем и потому никогда не выступают в чистом виде, — то для Плотина наоборот: злом он согласен признать только абсолютное зло без малейшей примеси блага. Однако это противоречит его же собственным высказываниям, в частности, что зло есть недостаток блага (I, 8, 1, 11—12) и что все отдельные проявления зла в душе и теле суть виды зла как такового — их родового понятия (I, 8, 5, 15—19). Видимое противоречие это происходит от того, что в первых пяти разделах трактата Плотин говорит о противоположностях в общепринятом, т. е. аристотелевском смысле; в шестом же разделе — о том, почему необходимо зло само по себе, — он заново рассматривает, что такое противоположности.

Плотин начинает рассуждение с обращения к авторитету: в платоновском «Теэтете» Сократ говорит, что зло в смертной природе неискоренимо, оно не исчезает и не погибает, но существует постоянно в силу необходимости. Почему оно необходимо? Потому что должно же существовать нечто противоположное благу. Таков тезис. Далее, следуя обычному своему методу, Плотин выставляет все возможные существенные возражения против такого те-

[9] Необходимо уточнить, что а) Аристотель не признавал эйдоса «зло» родовым понятием; род — это хоть и вторичная, но сущность; есть, правда, девять родов акциденций — не-сущностей — категории; но и к ним благо и зло не относятся; у Аристотеля в связи с этой проблемой могла бы идти речь о существовании «количества», «отношения» или «живого существа» самого по себе; б) что полемику с Платоном Аристотель строит на отрицании «отдельных идей», но сам был вынужден в конце концов допустить их: «вечный двигатель» действительно отделен от материи; так что «платонизирующая» полемика Плотина по этому вопросу заострена не столько против самого Аристотеля, сколько против его последователей, склонившихся к «номинализму».

зиса. Во-первых, нет «необходимости в том, чтобы, если существует одна из противоположностей, существовала и другая. Существование противоположности допустимо и возможно... — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также существование болезни — но не необходимо» (I, 8, 6, 25—27).

Во-вторых, Сократ здесь, по-видимому, говорит не об абсолютном зле, но о частных пороках человеческой души. Это следует из двух соображений: «частное зло человеческой испорченности не может быть противоположностью тому (запредельному высшему) благу. Оно есть противоположность добродетели, а добродетель — это не благо как таковое, но (нечто) благое, помогающее нам преодолеть материю (в нас)». А абсолютного зла, помимо «частного зла человеческой испорченности», быть не может, потому что благу как таковому ничего не может быть противоположно, ибо «как может что-либо быть противоположностью тому благу? Такой (предмет) должен будет быть поистине никаким» (ου γαρ δή ποιόν — т. е. не может иметь никакого качественного определения). Доказательства этого третьего возражения Плотин не приводит, они сформулированы Платоном в «Тимее» (48e — 51b) (обоснование абсолютной бескачественности материи).

В-четвертых, главный довод, опровержение которого послужит основанием для опровержения первых трех: «Но если благо — это сущность (бытие — ουσία), или даже то, что за пределами сущности (бытия — το *έπέκεινα* της ουσίας), как может быть нечто ему противоположно?» «Непосредственное свидетельство чувств говорит, — утверждает Аристотель, — что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает» (Метафизика, 1087 b 2). Способ, которым Плотин обезвреживает Аристотеля, прост: все аристотелевские рассуждения относятся к миру «отдельных сущих», подлежащих «непосредственному свидетельству чувств» и «индукции» (έπαγωή). «Что среди отдельных сущих (ουσιών) нет ничего, противоположного бытию (сущности — ουσία), — это достоверно доказано путем индукции. Однако для бытия (сущности) в целом это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще?.. Поистине бытию (ουσία) будет противоположно небытие (ή μή ουσία)».

Формально это второе утверждение, безусловно, верно; оно отсылает нас к платоновскому «Софисту» и еще дальше — к Парменид у. Но, по сути дела, оно ничего не дает. Ведь сказать, что благу противоположно небытие — то же самое, что сказать, как и сказано было выше, что благу ничего не может быть противоположно. «Пытаться доказать, что небытие каким-то образом существует» («Софист», 241 b) — неразумно, как показал еще Платон, «испытывая учение отца нашего Парменида». Плотин и не берется за это, а берется за понятие противоположностей, доказывая, что оно неприложимо ни к каким «отдельно существующим» вещам: «ибо все они принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, и те (роды или виды), в которых они находятся, причастны к чему-то общему» [10].

Так и Плотин дает, наконец, наиболее удовлетворяющее его определение: «Противоположности — это то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние». Это значит, что две природы по-настоящему противоположны тогда, «когда все, что (входит в состав) одной природы, не входит в другую... И действительно, пределу, мере и прочим (составным частям), входящим в божественную природу, противоположны [11] беспредельность, безмерность и прочие (части), которые содержит природа зла; так что, в еще большей степени и целое противоположно целому...» Окончательное определение таково: «Две вещи, совершенно раздельные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. И противоположность (эта создается не за счет) какого-ли-

[10] Опровергая Аристотеля, Плотин приводит еще один довод, не имеющий, однако, доказательной силы, так как он, на наш взгляд, нечестный: Аристотель допускает противоположность только определений, накладывающихся на неопределенную «сущность» (ουσία), а не сущностей; Плотин же незаметно придает «сущности» платоновское значение «определения», или формы: «Так вот, не везде сущность (ούσΐα) не имеет ничего противоположного (ей). Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего, а именно, материи, на которой возникли и горячее и сухое, холодное и влажное как акциденции. А вот если бы (вода и огонь) содержали бы только те (свойства), которые составляют их *сущность* (ουσίαν) без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности» (1, 8, 6, 47—54).

[11] В прежнем, аристотелевском, только что отвергнутом смысле слова.

бо качества и вообще какого-либо рода сущих (т. е. какой-либо из категорий), но за счет наибольшего удаления друг от друга и разделения, за счет того, что две вещи состоят из противоположных частей».

Что касается определения противоположностей через удаленность, то происхождение этого чересчур образного определения становится ясно из следующей главы, в которой Плотин ненадолго возвращается к вопросу теодицеи, так и не разрешенному в шестой главе: зачем богу понадобилось зло и почему оно необходимо? Он снова повторяет платоновский ответ на этот вопрос: «Если существует благо, то необходимо должно существовать и зло» («Теэтет», 176а), ибо эта вселенная по необходимости составлена из противоположностей, так что ее не могло бы быть, если бы не было материи. Но теперь Плотин разъясняет этот малодостаточный аргумент по-своему (исходя как раз из идеи «удаленности»): «Поскольку (существует все-таки) не одно только благо, необходимо, чтобы в цепочке исхождения от него, или, если кто-нибудь предпочтет выразиться иначе, (в цепи) постоянного нисхождения и отпадения от него, было последнее (звено), после которого уже нет и не может возникнуть ничего; так вот, это-то последнее (звено) и будет зло» (1, 8, 7).

Материя, сущность и носитель зла — это своего рода дно мироздания; сущности, вызванные к жизни и бытию Единым, или Благом, образуют иерархию, степень их причастности к свету, добру, истине, совершенству и бытию постепенно уменьшается, пока не сходит на нет; вот это-то «нет» и есть материя: ничто, небытие, тьма. Но она не похожа на сияющую полированную поверхность, в которой отражается дивный умопостигаемый свет Высшего Блага и все сотворенные им сущности [12]. В этом трактате Плотина материя — дно вселенной, — она не зеркальна; это скорее засасывающая воронка тьмы; когда Плотин хочет пояснить образ «дна», он говорит не о твердой границе (как в трактате 2, 4, более раннем), материя не может быть твердой, определенной, ограниченной; а о болоте, о бездонной пропасти грязи, ила (bόρbορος), засасывающего все и не выпускающего обратно. «Тот, кто обратит взор свой вниз, ко злу... станет причастным злу ... и окажется в области полнейшего неподобия, и, погрузившись здесь в неподобие, провалится, увязнув, в темную грязь».

Душа человеческая, по Плотину, бессмертна; но, в отличие и от платоновского, и от христианского учения о бессмертии и спасении души, он, подобно гностикам, признает, с одной стороны, существование избранных, предназначенных к спасению душ, просто неспособных обратиться к материи и тем самым причаститься какому бы то ни было злу; с другой стороны, он пишет о том, как может душа умереть заживо (о смерти души, при жизни человека разъедаемой и поглощаемой без остатка материей, пишет очень близко к Плотину Ориген): «... Если же совершенно уйдет душа в совершенный порок, она уже не будет порочной душой: самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо (несовершенный) порок, смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, душа тогда умирает так, как может умереть душа; для души, еще погруженной в тело, смерть (означает) утонуть в материи и наполниться ею; а для души, уже вышедшей (из тела, смерть) — это лежать в иле материи до тех пор, пока (не удастся ей) каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она может уйти в Аид и заснуть там» (I, 8, 13, 21-26).

Вместо сияющей, насквозь пронизанной и облагороженной лучами Блага-Единого умопостигаемой материи раннего трактата 2, 4 («О двух материях»), несовершенным отражением которой является чувственная материя, хоть не светлая и не блистающая, но все-таки послушно исполняющая свою роль последнего звена вселенской иерархии, Матери-Кормилицы чувственного Космоса (который, хоть и самый младший, но все-таки прекрасный и гармоничный бог),— вместо всего этого в трактате I, 8 нам предстает только тьма, грязь и бездонная трясина. Но удивительно не это; в более ранних трактатах Плотина активностью в полном смысле обладало только Единое; благодаря излучению или истечению энергии Единого,

[12] Мы не рассматриваем в этой статье учение Плотина о материи полностью, поскольку нас интересует лишь тот до конца последовательно дуалистический взгляд, который достаточно ясно выражен в трактате «О природе и происхождении зла». В других, более ранних трактатах, Плотин учит о материи совсем иначе. О том, как согласуются между собой эти разные взгляды на природу материи и как они входят в общую систему плотиновой философии см.: *Лосев А.Ф.* Указ. соч., с. 647-655, 671-677.

активностью в мире Плотина обладала и каждая ипостась по отношению к низшей; материя же, это одно из главных ее определений, — есть абсолютная пассивность. Но вот в трактате о зле Плотин постоянно подчеркивает необыкновенную цепкость материи, не выпускающей свои жертвы; более того, она не только мертвой хваткой удерживает то, что упало в нее; не только засасывает, как трясина, то, что хоть кончиком ее коснулось; она непостижимым образом притягивает к себе и то, что парит над ней, ее не касаясь (правда, до неподвижных умопостигаемых сущностей власть ее не доходит). Сила ее страшного злого притяжения так велика, что стоит душе на мгновение обратить вниз свой взор, и она уже неотвратимо несется вниз, в грязь и тьму небытия («... природа материи настолько зла, что не только находящееся в ней, но даже и все, что обратит к ней свой взор, тотчас наполнится *всем* ее злом. Поистине она — непричастная ни малейшей частице блага... — уподобляет себе все, что соприкоснется с нею, сколь бы малым ни было это соприкосновение...» (I, 8, 4, 20—22).

Таким образом, все сущее пронизано, с одной стороны, благостным светом Единого, дающего ему сущность и существование, а с другой — темным притяжением злой материи, увлекающей его к разложению, хаосу и небытию. Сила притяжения, приписываемая Плотином в этом трактате материи, вновь восстанавливает древний, если верить Аристотелю,— пифагорейский крайний дуализм; все сущее —- арена противоборства благого и злого начал, единого и беспредельного. У Платона этот дуализм был отчасти преодолен, поскольку материя не имела бытия и, кроме того, была абсолютно пассивна. Плотин же, по-видимости, не противореча своему учителю, исподволь восстанавливает непримиримый дуализм. Что же до того, что Единое — источник и принцип всякого бытия, а материя, если говорить грубо, не существует; то ведь само Благо-Единое тоже не существует, не имеет бытия, так как оно — «по ту сторону бытия», и в этом отношении Единое и материя равны. Правда, можно возразить, что, в то время как единое распространяет свое благотворное влияние на все уровни сущего (разумеется, кроме самой материи, которая и не является собственно уровнем, а только «дном», противоположностью), материя не поднимает своего тлетворного притяжения выше области души: «зло не может

находиться ни в сущих (т. е. в умопостигаемых вещах), ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они благи. Значит... если уж оно есть, то в несуществующих (вещах... или в некоем разряде вещей), смешанных с несуществующим или в той или иной мере причастных ему» (I, 7, 3, 1—6). Иначе говоря, оно полностью господствует в телесном мире и властно над душой [13].

Таким образом, если власть материи не распространяется на область ума, где безраздельно господствует Благо, то власть Блага практически не распространяется на телесную область, где безраздельно господствует материя (здесь нет бытия, а только становление, возникновение и уничтожение; следовательно, здесь нет и эйдоса — умопостигаемой формы; следовательно, и ничего истинного — одни лживые подобия; а небытие, бесформенность и ложь — это постоянные и главные характеристики материи у Плотина). Поэтому душа — промежуточная между умом и телом ипостась — представляет собой арену противоборства Блага и Зла, Единого и Материи.

Аристотель попытался преодолеть платоновский дуализм учения о том, что бытие или отдельно существующая вещь — сущность (и то и другое называется «οὐσια») первее (и онтологически и логически) любых «чистых» принципов («идей», «форм», «противоположностей»); идеи у него существуют только в сущности и в известном смысле после нее. Плотин же в своем учении о сущности зла не просто восстановил платоновский дуализм, но усугубил его. Сущность, или бытие (платоновская «οὐσια» — умопостигаемый мир), у Плотина — порождение Единого, его верный и любящий подражатель; аристотелевские «οὐσίαι»

[13] Тело — постоянное зло, хотя не первое, а второе; зло для тела, если прибегнуть к выражению Аристотеля, неотделимое свойство. «Правда, тела имеют некий эйдос, однако неистинный; они лишены жизни; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; вечно текучие, вечная помеха душе в ее деятельности, они всегда бегут прочь (убегают) от сущности (бытия); это второе зло» (I, 8, 4,1—4). Душа же человеческая как только обратит свой взор к непостоянному или телесному — что, за редким исключением прирожденных философов, с пеленок созерцающих только умопостигаемое, неизбежно,— «выходит за пределы самой себя» и перестает быть самой собой, «меняет свою природу на низшую», наполняется безграничностью, видит тьму и уже содержит в себе материю, видя то, чего не видит (именно это ведь и означает выражение «видеть тьму»; это ложь, и ею-то и наполняется душа, «разглядывая то, чего нет)» (I, 8, 4, 28—32).

(телесные существа), у Плотина — мерзкие, бесформенные и безвольные клевреты Зла, отступают на второй план, они вторичны по сравнению с двумя крайними принципами — Благом и Злом. Завершая рассуждение о том, что такое противоположности, Плотин приходит к выводу, что собственно настоящих противоположностей только две: благо и зло; и все, что пишет о свойствах противоположностей Платон, «он утверждает отнюдь не относительно всякой противоположности; нет, это сказано только о благе и зле».

Однако та крайне дуалистическая трактовка понятия материи, которую мы находим в трактате Плотина I, 8, не находит продолжателей среди последующих античных авторов точно так же, как не имеет образца среди предшественников Плотина. Учение о материи как предшествовавших, так и последующих платоников (так же как и учение самого Плотина, изложенное в более ранних трактатах) не отличалось такой замечательной последовательностью. Суть пифагорейско-платоновской традиции (такой, какой критиковал ее Аристотель) Плотин выразил необычайно законченно и ярко. Однако, несмотря на все эти достоинства, концепция материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного благу, не нашла поддержки даже у таких учеников и почитателей Плотина, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Плотина за этот его трактат обвиняли в наклонности к гностицизму. И действительно, именно гностические учения поздней античности, а затем дуалистические ереси средневековья стоят в своем понимании всего материального как безоговорочного зла ближе всего к Плотину. Античная философская традиция, вероятно, не могла смириться с полным отрицанием всего телесного, чувственно-прекрасного. Может быть, именно поэтому разрабатывалась и развивалась платониками главным образом именно первая, аристотелевская трактовка понятия материи как «подлежащего», не имеющего отношения ко злу.

С. Я. Шейнман-Топштейн

ВОСТОЧНЫЕ ВЛИЯНИЯ В ПЛАТОНОВСКИХ ТЕКСТАХ

В этом небольшом очерке автор ставит перед собой скромную задачу не столько исследовательского, сколько иллюстративного характера. Общая тема влияния древневосточной (а именно, индийской) философии на платонизм была уже разработана нами [1]. Здесь же мы хотим обратить внимание на конкретные упоминания у Платона тех или иных восточных (точнее, не-эллинских) учений и мифов, используемых им для подкрепления собственных точек зрения. Подобные упоминания мы встречаем у него нередко, начиная с раннего периода его творчества и вплоть до наиболее поздних сочинений (некоторые из которых принадлежат, по-видимому, уже не ему самому, но авторам платоновской школы).

Обращает на себя внимание, что Платон использует в своих диалогах восточную мифологию значительно шире, чем логические концепции «Упанишад» и других древневосточных философских учений. Но для того, кто внимательно сопоставляет общую направленность или уровень зрелости платоновской философии и «Упанишад»

[1] *Шейнман-Топштейн С. Я.* Платон и ведийская философия. М., 1978.

(древнейшие из которых относятся к VI—IV вв. до н. э.), преимущественное использование Платоном именно дофилософских, мифологических идей современного ему Востока представляется вполне закономерным. В древневосточных философских системах ко времени Платона еще преобладала мифологическая форма сознания, и на понятийном гносеологическом уровне создателю платонизма было естественно опираться на более древнюю, предфилософскую мифологическую традицию.

Восточная мифология, издревле оказывавшая влияние на мифологическое творчество эллинов, во времена Платона заимствовалась и непосредственно — во время торговых или образовательных поездок греков в Египет, Персию (и даже, если верить более поздней античной легенде, в Индию) [2], особенно же в ионийские города малоазиатского побережья, игравшие роль центров экономической и культурной связи между эллинским и древневосточным миром. Нам кажется интересным отметить, что учение величайшего ионийского диалектика Гераклита одновременно глубоко мифологично, практически целиком (более чем у кого-либо из ионийцев) погружено в стилистическую и содержательную стихию мифа, и именно это, на наш взгляд, а вовсе не преднамеренное усложнение и неясность, заслужило ему прозвище «Темный». Правда, мифологическая образность Гераклита — не первозданная, фольклорная, но, если воспользоваться характеристикой А. Ф. Лосева, «абстрактно-всеобщая» [3] (за исключением нескольких случаев непосредственно-мифологических образов); тем не менее Гераклит творит свою философию в мифологическом стиле и мышление его *мифологично*. Творец античной объективно-идеалистической диалектики Платон уже целиком стоит на понятийной почве, миф играет у него иллюстративную роль, но одновременно и роль традиционной идеологической опоры.

Наиболее часты у Платона (при единой мифологической основе) различные варианты мифа о загробном существовании человеческой души. Вопрос о возможности бессмертия души волнует Платона начиная с самых ранних его творений. Уже в «Апологии Сократа» (Ap. Socr. 40c—41a) вопрос этот ставится как вполне рационалистическая дилемма: «Смерть — это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, *если верить преданиям* (курсив наш.—

С. Ш.-Т.), это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно, что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение ... С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место, и верно предание, что там находятся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, мои судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью — разве плохо будет такое переселение?» [4]

Уже здесь, во второй, мифологической части дилеммы используется мотив о загробном суде, вершимом в Аиде братьями Миносом и Радамантом, сыновьями Зевса от Азии, дочери Океана и Фетиды. Азия — женский эпоним восточного материка. Мотив этот красной нитью проходит почти через все платоновские варианты мифа о переселении душ и загробном воздаянии, включая псевдоплатоновского «Аксиоха» — диалог, предвосхищающий позднейшие стоические «Consolationes» («Утешения»), сочинение прекрасное по выразительности стиля и глубине содержания.

Из семи диалогов, использующих миф о загробной жизни души, как правило, в качестве заключительной иллюстрации («Апология Сократа», «Горгий», «Менон», «Федон», «Федр», «Государство», «Аксиох»), мотив о суде Миноса и Радаманта содержат четыре. В «Федре» (248c—249) идет

[2] См.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., с. 8, 31 и прим. 5, 32. В диалоге «Алкивиад I» (впрочем, вряд ли принадлежащем самому Платону) идеализируется персидское государственное устройство и воспитание, которому приписывается обучение четырем главным частям платоновской добродетели: мудрости, справедливости, рассудительности и мужеству. Особенно отмечается преподавание магии Зороастра, суть которой — в почитании богов (см. Alc. I, 121e — 122a). Во всяком случае, все это место обнаруживает близкое знакомство с обычаями Персидского государства, подобно тому, как в «Государстве» и «Законах» Платона просматривается хорошее понимание египетского кастового строя, на что указывал еще К. Маркс (Соч., т. 23, с. 379).

[3] *Лосев Л. Ф.* История античной эстетики. М., 1963, с. 358.

[4] Русские цитаты из «Апологии Сократа» и диалогов «Горгий», «Федр», «Государство» даны по изданию: *Платон.* Сочинения, т. 1—3 (1,2). М., 1968—1972.

речь о законе Адрастеи («Неотвратимой» — эпитет Немесиды) и богини Дике («Справедливости»), в «Государстве» (616а—617е) — о суде богини Ананки («Необходимости») и ее трех дочерей — Клото, Атропос и Лахесис, олицетворяющих прошлое, будущее и человеческий удел в жизни. При этом на мифе, рассказанном в «Федре», лежит, как мы покажем ниже, явный отпечаток образа души-возничего, правящего колесницей-телом, содержащегося в индийской «Катха-упанишаде», а миф о загробных воздаяниях, которым заканчивается «Государство», был сообщен Сократу, как говорит сам Платон, Эром, сыном Армения, выходца из Памфилии [5]. В «Меноне», в связи с концепцией знания как памяти души, также речь идет о загробных воздаяниях, назначаемых Персефоной благочестивым душам, и в этом ясно ощущается отзвук элевсинских мистерий, родиной которых, по мнению большинства исследователей, был Египет [6].

В целом платоновская мифология, относящаяся к идее бессмертия души, обнаруживает несомненную связь с орфизмом, религиозным культом фракийского происхождения, испытавшем на себе сильное влияние восточных учений об умирающем и воскресающем божестве и о перевоплощении душ, зависящем от поступков человека в его земной жизни.

С орфизмом учение Платона о душе роднит прежде всего представление о человеческом теле как о косной материи, «тюрьме», «могиле» души (греческая игра слов: söma — sema) (Phaed., 82e—83d; Gorg., 493a). Душа, высвобождаясь после смерти человека из оков тела, должна очиститься, дабы попасть в обитель блаженных. По Платону, душа мудреца очищается при жизни с помощью философствования и постижения безвидных, незримых идей. Совершенно аналогичны ведийские представления о душе мудреца, созерцающей Брахмана (абсолютное первоначало, в определенном аспекте близкое к платоновскому эйдосу) [7] и после смерти растворяющейся в нем, в отличие от душ людей, не причастных к высшему созерцанию и потому испытывающих бесконечную цепь перевоплощений, мешающих им избавиться от тягот иллюзорного земного бытия (майи).

В книге «Платон и ведийская философия» мы подробно проанализировали степень типологического параллелизма платоновских и ведийских представлений о бессмертии

души 8, здесь мы дадим перечень платоновских мест, в которых слышны отзвуки соответствующих древневосточных мифов.

1. «Апология Сократа», 40с—41с. Помимо упоминания суда Миноса и Радаманта в Аиде (см. выше), здесь на первом месте среди лиц, с коими желанна встреча в загробном царстве, назван Орфей (41а). Уже тут со всей силой звучит мотив желанности смерти для мудреца, прежде всего — как избавления от житейских невзгод, а затем как возможности общаться с великими поэтами, мудрецами и полководцами и испытывать их сократическими беседами. Мотив этот получит особую разработку в «Федоне» — диалоге, целиком посвященном смерти Сократа и вопросу о бессмертии души. Но уже здесь, в «Апологии Сократа», совершается естественный, хотя и явно ощутимый переход от восточной мифологии, трактующей тему переселения душ, к сократическому платонизму, рассматривающему бессмертие души как основу философствования.

2. *«Горгий», 522е—527е.* Миф о загробных карах и воздаяниях, изложенный в заключительной части «Гор-

[5] Как указывает А. А. Тахо-Годи (см.: *Платон.* Сочинения, т. 3 (1), с. 644, прим. 20), имя Эра в различных античных источниках трактуется по-разному (лексикограф Суда считает это имя еврейским, в Евангелии от Луки оно приписано предку Иосифа-плотника, а Климент Александрийский отождествляет памфилийца Эра с Зороастром); однако в любом случае речь идет о жителе Азии.

[6] См.: *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический Эгейский мир. М., 1958, с. 128; *Idem.* Aeschylos und Athen. Berlin, 1957, S. 126. Ср. также: *Чаттопадхъяя Д.* Локаята даршана. М., 1961, с. 381. Греческое предание связывает элевсинские мистерии с именем фракийца Эвмолпа, поэта и жреца богини Деметры. У Платона встречаются и другие указания на фракийские влияния, в частности, в области медицины, стоявшей во Фракии во времена Платона на уровне магии (см. Charm., 155е—157с: Сократ предлагает Хармиду излечить его головную боль с помощью травки и заговора, сообщенного ему фракийским врачом, учеником фракийского мага, «божественного» Залмоксида; по словам врача, Залмоксид отрицает возможность лечить тело человека по частям и выдвигает требование одновременного лечения всего тела в целом; особенное же требование у него к лечению головы, оно возможно лишь в *соединении с лечением души.* Отсюда Платон делает непосредственный переход к характерному для него рационализму: заговор Залмоксида не только излечит головную боль Хармида, но и *усовершенствует его разум).*

[7] См.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., с. 54.

[8] Там же, с. 31—33 и др.

гия», повествуется Платоном в связи с его учением о добродетели и ее главном проявлении — справедливости. Здесь, как и в конце «Апологии Сократа», достаточно четко выделяется, с одной стороны, восточный мифологический субстрат, а с другой — чисто платоническое учение о справедливости, целиком пронизанное понятиями современной Платону политической жизни Афин. Исходный пункт для сказочного предания, сообщаемого своим собеседникам Сократом,— платоновская мысль об отсутствии страха смерти у справедливого человека и, наоборот, о том, что человек, душа которого обременена множеством несправедливых поступков, неизбежно страшится смерти.

Однако, несмотря на беспримесный платонизм этого положения, в мифологическом плане оно опирается на индийскую карму (пусть и пропущенную сквозь призму орфизма и учения Пифагора) [9], и содержание повествуемого мифа тотчас указывает на слияние в нем азиатских и европейских мотивов: суд в Аиде вершат два сына Азии (как мы уже говорили, Минос и Радамант) и один сын Европы — Эак; третейским судьей является Минос. Чисто греческим философским и политическим добавлением, созвучным эпохе умеренной демократии в Афинах, является требование Зевса нелицеприятно вершить суд над душой человека, без оглядки на его происхождение, красоту, богатство и положение в обществе при жизни, или, говоря словами мифа, судить душу «раздетой» (т. е. не в день перед кончиной, как велось встарь, но тогда, когда душа будет полностью свободна от тела). При этом наиболее неисправимыми, закоренелыми во зле, оказываются, по Платону, души верховных властителей — тиранов, царей, правителей городов. На первом месте названы тираны [10], и это лишнее указание на чисто греческое, скорее всего — собственно платоновское происхождение мотива судебной справедливости в данном мифе. Благочестивой же и справедливой оказывается душа простого гражданина, чаще всего — философа (525c).

Рассказав миф, платоновский Сократ добавляет: «Но пожалуй, мой рассказ кажется тебе *баснею вроде тех, что плетут старухи* (курсив наш — *С. Ш.-Т.),* и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным. Но теперь ты видишь сам [...] — вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, чем эта, которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо — что чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим должно человеку, но быть хорошим и в частных делах и в общественных, и это главная в жизни забота». Так, видим мы, восточное старинное предание, обогащенное чисто греческим материалом, становится идеологической опорой для вполне рационалистической концепции Платона.

3. *«Менон», 81b—d.* Здесь прослеживается та же линия рационалистической опоры платонизма — в данном случае платоновской теории познания — на мифологическую концепцию элевсинских мистерий (см. выше). Персефона, дочь Деметры и жена Плутона (Аида), бога подземного царства, является хтоническим божеством и вершительницей судеб душ, сошедших в царство Аида; на девятые год она возрождает к новой жизни очистившиеся от житейских провинностей души людей, проживших свою жизнь по возможности благочестиво. Бессмертная возродившаяся душа *припоминает* в новой жизни все виденное ею в прежних ее воплощениях и таким образом обретает знание. То же соотношение этой части платоновской теории познания и восточной мифологии, на которую она опирается [11], мы находим в «Федре» (249b—c) (см. ниже), «Филебе» (34b—c) и особенно в «Федоне» (72e—76e).

4. *«Федон», 107a—115a.* В этом диалоге, целиком посвященном доказательству бессмертия души, заключительный миф, рисующий подземное царство — Тартар, объединяет в себе космологические представления, родившиеся на эллинской почве (например, из учения Анаксимандра о шарообразности Земли, по Платону, однородной и покоящейся, благодаря этому, в равновесии посреди однородного неба) (Phaed., 108e—109a) [12],

[9] См.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч. с. 32, 33.
[10] См. там же, с. 86—88.
[11] См. у А. Ф. Лосева (комментарий к диалогу «Менон» в кн.: *Платон.* Сочинения, т. 1. М., 1968, с. 582, 583) о логической переработке традиционной орфико-пифагорейской мифологии в платоновскую диалектику.
[12] См.: *Платон.* Сочинения, т. 2 М., 1970, с. 503, 504.

а также чисто платоновское учение о гении (даймонионе), сопутствующем человеку при жизни и провожающем его душу к подземному судилищу после смерти, с явными элементами ведийских представлений о прекращении цепи перевоплощений для полностью очистившихся душ и об их вечном (бестелесном) пребывании «в обиталищах еще более прекрасных (чем страна вышней надземной чистоты — *С. Ш.-Т.),* о которых, однако же, поведать нелегко...»

Это безгранично чистое, трудно постижимое, сверхидеальное обиталище, которое платоновский Сократ затрудняется описать человеческими словами, есть, на наш взгляд, полный аналог ведийского Брахмана, недифференцированной духовно-материальной первостихии, из коей рождается весь материальный мир и в которую он снова вливается, умирая. Согласно древнейшим упанишадам, Атман — душа человека, его духовное Я, при умирании индивида «освобождается от своих членов и возвращается к своему первоначальному состоянию, к дыханию» и таким образом растворяется в «великом обиталище» — в Брахмане [13], отождествляемом с дыханием.

Тут же в «Федоне» совершается органический переход от этой восточной мифологии к чистейшему платонизму, ибо полностью душа очищается, по Платону (Phaed, 114c), лишь благодаря философии, а философствование при жизни — это основа добродетели и *разума,* кои удостаиваются посмертной награды [14]. В «Федоне», в отличие от несколько скептического, вполне рационального представления о возможности полного умирания тела и души человека, изложенного в «Апологии Сократа» (см. выше), Платон уже целиком стоит на почве идеи бессмертия души: разработанная им здесь диалектика эйдоса души [15] возвращает его к традиционной восточной мифологии. В дальнейшем — в диалогах «Федр» и «Государство» — он сохраняет эту позицию, и только в позднем, псевдоплатоновском «Аксиохе» (см. ниже) намечается возврат к дилемме, поставленной в «Апологии Сократа»: полное умирание души вместе с телом, окончательная потеря чувствительности — или же, наоборот, блаженная жизнь в обители благочестивых душ.

5. *«Федр», 245c—250c.* Здесь мифология бессмертия души связана не только с вопросом о добродетели, но и с проблемой поэтического вдохновения и творчества, иначе говоря, с платоновским учением о прекрасном и благом,

Душа, по Платону, это самодвижущее начало, сообщающее движение и всему остальному (Phaedr., 245c—246a). В качестве таковой она уподобляется «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего» (Phaedr., 246b). Далее на основе этого образа развертывается миф о душах божественных, которые, несясь в круговом движении по небесному своду, созерцают то, что находится за пределами неба, и о других душах («возничих»), одни из которых то удостаиваются небесного созерцания истины, то лишаются его, а иные не бывают причастны ему никогда. Надо всем этим царствует закон Адрастеи (ср. выше), дарующей благополучие кругооборотам души, узревшей хотя бы частицу божественной истины, и лишающей крыльев душу, отягченную забвением и злом.

Именно от поступков и состояния душ при жизни зависит лестница их дальнейших перевоплощений — начиная с неодухотворенного предмета и вплоть до мудреца, поклонника любви и красоты. Человеческая душа может получить жизнь животного и наоборот. Но среди всего этого мифологического комплекса, носящего явный отпечаток ведийских представлений и буддизма, мы особенно хотим отметить доминирующий в нем образ крылатой упряжки-души, почти идентичный подобному же образу в «Катха-упанишаде» (I, 2, 3, 3.4), где *разумная душа-возничий* правит *колесницей-телом,* в которую впряжены *кожи-чувства.* Отличие соответствующего платоновского образа — в деталях, не принципиальное. Там и здесь мысль (разум) выступает как узда, сдерживающая коней-чувства, но у Платона в эту упряжку впряжено только два коня — конь белой масти, прекрасных статей, символизирующий *рассудительность* и совестливость души, и конь черной масти, дурно сложенный, горбатый, олицетворяющий собой дурные вожделения и бесстыдство. В этом небольшом отличии неизбежно сказался более рационалистический, чем у автора «Катхи», уровень мышления греческого философа.

[13] См.: «Брихадараньяка-упанишада», IV, 3, 3; «Катха-уп.», II, 12, 18, 22; «Тайттирия-уп.», II, 1, «Мундака-уп.», II, 2; «Шветашватара-уп.», III. Ср.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., с. 44,45, 51-54.

[14] См.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., с. 82, 83.

[15] См. у Лосева А. Ф. в кн.: *Платон,* Сочинения, т. 2, М., 1970, с, 483-487.

Заканчивается весь этот раздел рассуждением Сократа о *памяти* души, сходным по своему содержанию с теорией памяти души, изложенной в «Меноне». Однако там добавлен существенный элемент, смысл которого в том, что наиболее сильная память и способность воскрешать в жизни подобия трансцендентальных истин свойственны лишь душам немногих избранных.

6. *«Государство», 614a — 621d.* Миф о загробных карах и наградах повествуется здесь Сократом в связи с платоновским учением о справедливости человека, живущего в обществе. Восточное происхождение мифа подчеркивается тем, что, как мы упоминали выше, первоисточник этого сказания — памфилиец Эр, сын Армения, по словам Сократа, убитый на войне, но внезапно оживший на двенадцатый день, во время обряда его погребения. Воскресший таким образом Эр рассказывает о своем загробном путешествии. Как и во всех предыдущих вариантах платоновских мифов о потусторонней жизни души, последняя приходит в некое божественное место, где восседают судьи и вершится суд Ананки (ср. выше). Независимо от подробностей географии Аида и космологии, связанной с круговращением душ (то и другое конструируется и варьируется Платоном в связи с основной идеей, коею призван иллюстрировать миф), здесь перед нами все та же орфико-пифагорейская мифологическая основа: души получают новое рождение в зависимости от того, как они относятся к добродетели; они сами избирают свой жребий: «Бог невиновен!» — провозглашает вестник Ананки. Такой перенос акцента — с проповедуемой в упанишадах и учении Будды роковой неизбежности перевоплощений и почти полной невозможности избавиться от «цепей майи» — на самостоятельную гражданскую ответственность каждой отдельной души — это несомненно платоновская конструкция, возникшая под влиянием афинской полисной идеологии с ее идеалом свободы. Особенно тяжкая кара постигает, по Платону, душу тирана [16].

Как и во всех остальных случаях, миф этот, рассказанный в самом конце «Государства», призван подкрепить вполне рациональное платоновское учение о добродетели и справедливости. В этом смысле очень характерна заключительная концовка диалога (Resp., 621b—d): «Таким-то образом (благодаря воскресению Эра.— *С. Ш.-Т.),* Главкоп, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас

спасет; если *мы поверим ему,* тогда мы и через Лету легко перейдем, и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужили себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и *здесь* и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, *нам будет хорошо* (курсив наш.— *С. Ш.-Т.)».* Особое внимание обращает на себя в этом месте платоновский оптимизм в отношении земной жизни, столь резко отличный от обычного ведийско-буддийского пессимизма.

7. *«Аксиох», 369e—372a.* Наконец, венчает всю эту линию платонизма,— поздний псевдоплатоновский диалог. В «Аксиохе», целиком посвященном вопросу о судьбе души после смерти тела (умирает ли она вместе с ним или уходит в страну бессмертия),— миф, рисующий обитель блаженных душ, повествуется со слов персидского мага Гобрия, внука Гобрия-старшего, сопровождавшего в походах сына Дария, Ксеркса, и посланного этим последним на Делос для охраны острова. Там якобы он прочел этот миф на хранившихся в храме Аполлона и Артемиды медных табличках, вывезенных из гиперборейской земли [17] двумя девами — Опидой и Гекаэргой.

Космологические и эсхатологические идеи мифа, сообщенного Гобрием, в основном соответствуют мифологической картине, рисуемой Платоном в «Горгий», «Федоне» и «Государстве». Небесный свод сферовиден и одна половина сферы — удел небесных богов, другая— богов подземного царства. В Аиде, где текут реки Кокит и Ахеронт, знаменующие собой рубежи искупления душою земных провинностей, суд вершат в «долине истины» Минос и Радамант. Те, кому в жизни сопутствовал добрый гений, поселяются в прекрасной обители благочестивых душ: ав-

[16] См.: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч., с. 81—83. См. также: Gorg., 525d и Phaedr., 248e.

[17] Независимо от того, где на самом деле была расположена легендарная страна гипербореев — в скифских степях или «на побережье, обращенном к Океану» (см: *Струнила М.* Где жили гипербореи?— «Техника молодежи», 1984, № 10). Эта отсылка является лишним подтверждением восточного происхождения мифа.

тор диалога не жалеет красок для картины блаженной и беспечальной жизни в этой обители. Душе Аксиоха, государственного мужа, прославленного своей добродетелью, уготована жизнь именно здесь, среди мусических хоров и возвышенных наслаждений. Те же, чья жизнь была «истерзана злодеяниями», попадают в Эреб и Хаос, «где Данаиды бесконечно черпают воду и наполняют ею сосуд, где мучится жаждой Тантал, где пожираются внутренности Тития и Сизиф безысходно катит в гору свой камень...» (Ах., 371a — e)[18]. Здесь же мы находим подтверждение связи всего этого мифологического комплекса с элевсинскими мистериями: именно элевсинская богиня (иначе говоря, Персефона) возглавляет загробное путешествие душ.

Рассказывая этот миф в качестве бесспорного доказательства бессмертия души (рациональным основанием для веры в которое служат великие дела людей и их необъятная познавательная способность, позволяющая им понять космические круговороты) (Ах., 370b—c), автор диалога повторяет платоновскую максиму о теле — темнице (heircte) души (Ах., 370d; ср. 366a: «Мы — это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели узилище») и о возможности для души, высвободившись из этой темницы, предаться спокойному философствованию и созерцанию природы и истины.

Таким образом, автор диалога как бы подводит итог платоновскому учению о бессмертии души, хотя начинает Сократ свое утешение с рациональной части дилеммы: не есть ли смерть человека полное умирание его души и тела, подобное сну, т. е. окончательная потеря чувствительности? В этом случае Аксиоху не о чем беспокоиться, его страх смерти напрасен, ибо Аксиох уже не будет Аксиохом, и оплакивать его это все равно, как если бы он стал «оплакивать Сциллу или Кентавра» (Ах., 369b—c); да и вообще «жизнь — это временное паломничество» (Ах., 365b; 366a—b), и уход из нее есть не что иное, как замена зла благом.

Как в «Апологии Сократа», при самом зарождении платонизма, здесь борются между собой две тенденции: чисто *рационалистическая,* основанная на жизненном опыте, и объективно-идеалистическая, ищущая опору в *традиционной мифологии.* Последняя побеждает, и этой победе, несомненно, содействует древневосточная идеология переселения душ.

Мы выделили в этом очерке круг представлений, связанных с учением о бессмертии души, как наиболее весомый восточный идеологический массив в платонизме. Философия Платона ближе к восточным философским учениям в части онтологии, космологии и мифологии и принципиально отличается от них (несмотря на известные черты сходства) в области гносеологии, этики и эстетики — дисциплин, имеющих в платонизме специфически греческое социальное содержание [19].

Однако если примат восточной мифологии в платонизме для нас несомненен, то дальнейшая разработка этого солидного пласта у греческого философа, использующего как автохтонные, эллинские мифологические мотивы, так и собственное прекрасное мифотворчество, органически сливающееся с фольклором, занимает в его текстах также немалое место. Но расчленение составных элементов платоновской мифологии (насколько оно возможно) требует глубокого специального исследования.

[18] Цит. по изд.: *Платон.* Диалоги. М., 1986.

[19] См. более широко: *Шейнман-Топштейн С. Я.* Указ. соч. Два первых раздела главы III («Объективный идеализм Платона и ведийский канон») посвящены онтологическим и космологическим типологическим параллелям. В разделе онтологии наиболее поразительно сходство между ригведийской и платоновской («Парменид») диалектикой *Единого (Одного)* и *Иного.* В высшей степени показательны и космологические параллели, особенно круг идей, изложенных в диалоге «Тимей», где повествование (о космосе) ведется Тимеем со слов Крития-старшего, слышавшего его от Солона, который, в свою очередь, перенял его во время своих странствий от египетских жрецов.

Р. В. Гордезиани

«ИЛИАДА» И «ОДИССЕЯ»— ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ

Были ли поэмы Гомера устным творчеством или письменным — это, пожалуй, одна из самых спорных проблем в изучении этих знаменитых памятников античности. Не столь значительна техническая сторона вопроса — кто, где и когда мог фиксировать поэмы письменно. Более важно выяснить, какой принцип лежит в основе поэмы — устный или письменный. Это означает установление критериев, согласно которым нам удается найти существенное различие между этими видами творчества — между литературными памятниками древности, созданными на разной основе. Как показывает дискуссия вокруг Гомера, в современной классической филологии такие критерии еще г:е найдены [1].

Можно с уверенностью сказать, что и те, кто поддерживают теорию Пэрри — Лорда об устном Гомере, и те, которые не принимают эту точку зрения, оперируют в основном аргументами стилистико-языкового характера. М. Пэрри понимал, с какой осторожностью следует выставлять критерии для концепции устного Гомера. По его мнению, основным признаком может служить наличие в произведении большого количества эпических формул. Согласно М. Пэрри, формула это «выражение, регулярно

Dihle A. Homer-Probleme. Opladen, 1970.

употребляемое в одних и тех же метрических условиях для того, чтобы выразить некую существенную мысль» [2]. Устными эпическими произведениями Пэрри предлагал считать те, которые используют множество подобных формул; письменными те, в которых формулы вообще отсутствуют. В этом теоретическом противопоставлении: много формул и ни одной формулы. Однако можно допустить, что использование формул более или менее характерно и для письменного эпоса. Но тогда перед нами встает вопрос: где же количественная грань, позволяющая говорить об устном или о письменном произведении. Но, как выяснилось, использование формул характерно для многих, явно письменных античных эпических произведений, и для большинства средневековых поэм, создание которых письменным путем не вызывает никаких сомнений [3].

Пока не найдена та грань, о которой мы только что говорили, интенсивность использования формул не может считаться надежным критерием для определения того, каким способом созданы произведения.

А. Диле предлагает несколько иной метод для различия устного и письменного стилей [4]. Он приходит к выводу, что в «Илиаде» можно выделить несколько частей, основой которых может быть лишь письменная концепция. Для него критерием является высокая частотность употребления единичных слов и редких выражений в отдельных частях поэмы; например, в так называемой гомеровской «Энеиде» и в сцене обольщения Зевса. Хотя это наблюдение весьма интересно, мы все же не можем принять его за строгий критерий, так как трудно выделить в гомеровских поэмах места, где вовсе отсутствуют единичные слова и редкие выражения. И, кроме того, надо точно определить, сколько подобных выражений характерно для предлагаемых устных эпизодов поэм и после какой числовой грани надо говорить о письменных частях. Как показывает анализ всего дошедшего до нас раннегреческого эпоса, в его словаре весьма

[1] Ср.: *Гордезиани Р. В.* Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978. Homer. Tradition und Neuerung. Herausgegeben von I. Latacz. Jena, 1979.

[2] *Parry M.* L epithete traditionelle dans Homere. Darmstadt — Paris, 1928, p. 16.

[3] См.: *Стеблин-Каменский М. И.* Мир Саги. Становление литературы. Л., 1984, с. 145.

значительна доля единичных слов. Они составляют приблизительно 30% [5]. Это, как мы увидим ниже, имеет довольно четкое объяснение.

Не являются убедительным аргументом в пользу устного Гомера и доводы о повторяемости типов моделирования отдельных сцен Гомера [6]. В данном случае упускается из виду индивидуальность реализации идентичных принципов в многочисленных сценах, отличающихся художественной неповторимостью.

Приверженцы письменного Гомера признают, что Гомер имел непосредственное отношение к традициям устного творчества, однако сделал шаг к использованию письма в своем творчестве [7]. Думаем, наиболее полно аргументы в пользу письменного Гомера представлены в последней работе В. Шадевальдта [8]. Они вкратце сводятся к следующему: «Илиада» — монументальный эпос, который не мог возникнуть простой приставкой маленьких поэм друг к другу; у «Илиады» четкая архитектоника; в «Илиаде» много неформульных, индивидуальных элементов; даже казалось бы традиционные элементы используются в ней нешаблонно; в «Илиаде» есть указания на то, что было и что будет, а это связывает отдаленные друг от друга части поэмы; «Илиада» являет собой органическое единство, в котором единичное и целое являются взаимосвязанными и дают возможность выявить индивидуальность поэта, его оригинальность. По мнению Дж. Хеинсуорфа, «величие архитектуры поэм кажется необычным для типичной устной поэзии. Оно больше соответствует драме» [9].

В последнее время все больше внимания стали уделять драматическому единству «Илиады», индивидуальности гомеровской поэтической техники [10]. Однако, думаем, что все это хотя и весьма убедительно показывает индивидуальность творца, все же недостаточно для критерия письменности. Пока никому не удалось определить границы возможностей устного творчества, памяти поэта, его способности индивидуализировать свое творчество. Поэтому лишь то, что известные нам устно созданные поэмы во многом уступают своим поэтическим значением поэмам Гомера, вовсе не означает, что поэт не может создать устные поэмы, имеющие высокий художественный уровень и приближенные своей поэтикой к принципам письменной литературы.

Естественно встает вопрос, а можно ли вообще при исследовании древнего эпоса найти те критерии, согласно которым нам удастся различить произведения, созданные устным или письменным путем? Думаю, что на данном этапе такие критерии можно найти лишь для тех произведений, которые следует рассматривать как большие системы. По нашему мнению, речь может идти лишь о произведениях, не предназначенных для одноразового исполнения автором и для одноразового восприятия аудиторией. Для таких произведений характерно то, что они состоят из множества более или менее завершенных частей, которые имеют свое структурное единство и значительное информационное, смысловое и эстетическое значение в пределах цельного произведения. В процессе репродуцирования и восприятия таких произведений необходима пауза или паузы.

В зависимости от того, какого характера произведение мы исследуем, границы объема подобных больших завершенных систем можно устанавливать по-разному. Учитывая ровность стиля и стихосложения раннегреческого эпоса, в данном жанре этот объем можно определить самое меньшее 5000—6000 строк. Беспрерывное репродуцирование и восприятие такого текста заняло бы около 10 часов, что более чем достаточно для одноразового исполнения. Этот отрезок содержит приблизительно 40 000 слов, и это дает возможность говорить о внутренних закономерностях языковой организации текста.

Гомеровские поэмы намного превосходят указанные объемы, и по отношению к ним, думаем, можно найти

[5] *Strasser Fr. X.* Zu den Iterata der frühgriechischen Epik. Königstein/Ts., 1984, S. 77.

[6] *Arend W.* Die typischen Szenen bei Homer. Problemata Z. Berlin, 1933; *Fenik B.* Typical Battie Scenes in the Iliad. Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battie Description.— Hermes Einzelschriften, Hft. 21. Wiesbaden, 1968; *Krischer T.* Formale Konventionen der Homerischen Epik. Zetemata. Hft. 56. München, 1971.

[7] *Lesky A.* Mündlichkeit und Schriftlichkeit im homerischen Epos.— Festschr. f. D. Kralik. 1954. S 1 ff.

[8] *Schadewaldt W.* Der Aufbau der Ilias. Frankf. / M., 1975, s. 26 ff.

[9] *Hainsworth J. B.* The Griticism of an Oral Homer.— Journ. of Hellen. Stud., V. 90, 1970, p. 98.

[10] *Griffin J.* The Epic Gycle and the Uniqueness of Homer.— Journ. of Hellen. Stud., V. 97. 1977, p. 39—53; *Rutherford R. B.* Tragic Form and Feeling in the Iliad.— Journ. of Hellen. Stud., V. 102, 1982, p. 145—160; *Reucher T.* Situative Weltsicht Homers. Eine Interpretation der Uias. Darmstadt, 1983.

интересующие нас критерии. Необходимо исследование гомеровских поэм как систем. В таких больших системах, какими являются «Илиада» и «Одиссея», мы имеем дело с многообразными взаимоотношениями многочисленных элементов. Теоретически такие системы можно разделить на два основных типа, а) Система с нестрого организованной структурой, что означает поверхностное единство элементов в пределах целой системы. В художественном произведении это выражается в немногосторонних реляциях между микроструктурами и макроструктурами, когда наличие или отсутствие той или иной части для целого не имеет особого значения, ибо эти части связаны друг с другом лишь единством общей сюжетной линии или одним действующим лицом, б) Система со строго организованной структурой, что означает органичное единство элементов в пределах целой системы. В художественном произведении это выражается полным единством микро- и макроструктур, когда наличие той или иной части для целого является строгой необходимостью, когда мы имеем дело с далеко идущими и многозначными реляциями между элементами. К таким произведениям могут относиться лишь те, которые формировались согласно единой поэтической концепции и в результате тщательной работы автора над текстом. Если к первому типу систем могут относиться как устные, так и письменные памятники, то второй тип может представлять лишь памятники, созданные на основе письменной концепции.

Почему мы считаем, что строгая организация структуры больших систем может быть характерной только для произведения, созданного на основе письменной концепции? Дело в том, что перед устным поэтом не стоит проблема строгой организации текста своего произведения. В больших устно созданных поэтических системах такая организация не будет иметь функции и, следовательно, перед устным поэтом не возникает подобная необходимость. Ведь его поэма представляет лишь поэтическое, а не текстуальное единство. И, действительно, в устном эпосе самым непостоянным элементом является текст [11]. И сюжетная линия, и основные действующие лица, и главные конфликты здесь, как правило, остаются более или менее неизменными, но текст постоянно меняется, ибо без четкой фиксации он не может сохранить

полного единства. Части большого эпоса исполняются не в беспаузном промежутке времени и между исполнениями отдельных частей иногда довольно большое временное расстояние, и строгая организация цельного текста поэмы здесь лишена функции. Именно поэтому в каждой устно сформированной большой поэме, независимо от того, осуществлялась ли запись ее при жизни певца или нет, мы имеем дело с нестрого организованной системой, позволяющей довольно свободную импровизацию, без особых помех для структуры целого.

Систему, как единство взаимоотношений элементов, в зависимости от того, какой нас интересует аспект, можно рассматривать с разных точек зрения.

Одним из важнейших аспектов в этом отношении является композиционная организация текста. У нас была уже возможность показать в нашей книге [12], что, несмотря на отдельные различия структурного характера, и «Илиада» и «Одиссея» построены на основе двух композиционных принципов. Блоки действия поэм соотносятся друг с другом в цельном построении поэм согласно принципу круговой композиции, а сцены, составляющие эти блоки, по принципу параллельного деления. Что дает это наблюдение для понимания организованности структур «Илиады» и «Одиссеи» как больших систем?

Вся схема структурной симметрии поэм строится на принципе своего рода балансирования. Спецификой этого принципа является то, что каждый блок действия с составляющими его сценами в общей структуре поэмы имеет свое структурно-смысловое соответствие. Он не является с текстологической и структурной точки зрения независимым единством, он должен найти свое завершение в блоке, который сбалансирует его. Лишь допущение того, что для поэта «Илиады» и «Одиссеи» тексты поэм являлись органичным и неделимым единством, может дать объяснение представленной в нашей книге картины структурной симметрии.

Следует отметить, что идея баланса в микроструктурах на низких уровнях может быть характерной для поэтических произведений разных эпох и разного происхождения; более того, она весьма свойственна для при-

[11] См.: *Тронский И. М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. Л., 1984, с. 116.
[12] См.: *Гордезиани Р. В.* Указ. соч.

митивного эпоса [13]. Однако, когда дело касается больших систем, то строгий принцип балансирования в построении всего текста не будет иметь функции в устном произведении, ибо оно поэтом и аудиторией воспринимается не как текстуальное, а лишь как поэтическое единство. В обширном произведении, предназначенном для многоразового исполнения отрывками, без наличия фиксированного текста отпадает всякая необходимость четкого балансирования элементов, отдаленных друг от друга тысячами строк частей, которые почти никогда не будут исполняться в одно и то же время. Следовательно, с точки зрения композиционной организации, основой которой является последовательное проведение принципа баланса в цельных произведениях, гомеровские поэмы, безусловно, следует считать системами со строго организованной структурой.

Большое значение для определения степени организации текста имеет и изучение принципа построения действия в гомеровском эпосе. Основой этого принципа, как отмечал уже Аристотель в своей «Поэтике», является стремление передать цельное явление (например, всю Троянскую войну, возвращения всех ахейских героев) посредством связанного с ним конкретного события (гнева Ахилла, возвращения Одиссея), которое с точки зрения развития действия едино. Для достижения этой цели Гомер использует принцип интенсификации отдельных элементов до такой степени, что они вызывают ассоциации со всем ходом троянской войны. Так, в «Илиаде» образы центральных героев и мотивы начала битв, похищения Брисеиды, единоборства Париса и Менелая, гибели Гектора и др. интенсифицированы до такой степени, что они вызывают иллюзию всего течения событий у Трои от начала до конца [14]. Такую роль эти интенсифицированные элементы могут выполнять лишь в пределах единой и строго организованной системы. Если мы рассмотрим их лишь в контексте одной конкретной части «Илиады», то они полностью лишатся этой функции, ибо иллюзия течения всей войны в «Илиаде» создается не только интенсификацией, но и определенной последовательностью этих элементов.

Исследователями признается, что в основе построения действия гомеровского эпоса лежит драматический принцип, особенность которого заключается в концентрации

действия до такой степени, что поэмы кажутся предназначенными для беспрерывного исполнения в течение одного определенного промежутка времени перед одной и той же аудиторией. Эта черта не может с функциональной точки зрения быть характерной для больших эпических произведений, созданных устным путем. На строгую организацию гомеровского текста указывает и изучение закономерностей распределения информации в гомеровском эпосе. На всех уровнях распределения информации: экспонирование героев, представление сведений антилиаки и постилиаки, координация между информативными элементами двух поэм и т.д.— в гомеровском эпосе преобладает принцип экономичности и четкого взаимоучета [15].

В нашей статье мы постараемся более подробно остановиться на проблеме языковой организации гомеровских поэм как систем, ибо этот аспект является основным в споре об устном или письменном формировании гомеровского эпоса.

До сих пор исследователи не могут прийти к единому мнению относительно характера языковой структуры гомеровского эпоса. По мнению М. Пэрри и его сторонников, сущность этого языка определяют повторяющиеся формулы. Но Хаинсуорф довольно убедительно показал, что эти формулы не столь уж стабильны и обнаруживают весьма высокую степень варьирования [16]. Учитывая именно данное обстоятельство, М. Наглер, сторонник Пэрри, пришел к выводу, что сущность гомеровского языка определяется потенциальными формулами, в которых повторение стилистико-языковых структур обусловлено единством доязыковых архетипов [17]. М. Наглер замечает: «Если мы формулу дефинируем как нечто конкретное, то будем вынуждены сказать, что устный поэт ту или иную конкретную фразу или структуры фраз запоминал, но если мы скажем, что формула, которую он заучивал, была доязыковым образом, то этот процесс заучи-

*1:5 *Hainsworth J. B.* Op. cit.
14 Подробнее см.: *Гордезиани Р. В.* Указ. соч., с. 25 и сл.
15 Там же.
*16 *Hainsworth J. B.* The Flexibility of the Homeric Formula. Oxford, 1968.
17 *N agier M.* Spontaneity and Tradition. Λ Study in the Oral Art of Homer. Berkeley, 1974,

вания будет напоминать языковую установку, а не заучивание наизусть» [18].

Думаю, что гомеровский эпос с точки зрения языковой структуры представляет собой многослойную систему, в которой сосуществуют и традиционные, хранящиеся в памяти певца формулы, и языковые клише, и стабильные, созданные самим поэтом формулы, и регулярно повторяющиеся схожие словосочетания, и языковые структуры, моделированные соответственно доязыковым архетипам. И все же на вопрос, что же определяет в гомеровских поэмах и вообще во всей архаической эпической традиции греков сходства, которые являются глубинными и легко заметны невооруженным глазом, мы можем ответить лишь однозначно: связь между стилистико-языковыми конструкциями, обусловленная идентичностью лексических единиц. Это можно объяснить или наличием единого поэтического языка, или влиянием одного поэта на творчество других и весьма редко случайностью, ибо вероятность того, что из многих тысяч слов спонтанно могут формироваться идентичные словосочетания, незначительна. Именно поэтому лишь выявление, на основе каких закономерностей реализуются эти языковые элементы в цельной структуре, может дать ответ на вопрос: какова основа языковой организации гомеровского эпоса — письменная или устная.

Рассматривая с этой точки зрения проблему языковой организации гомеровского эпоса, естественно, следует учесть, какую стадию взаимосвязи поэта (передатчика) и аудитории (приемщика) может представлять гомеровский эпос. Как известно, в художественном творчестве после возникновения фонетизированной системы письма между двумя способами реализации поэтического языка— устным и письменным — в разных эпохах были разные соотношения, в которых можно выделить три основные фазы: 1) связь между передатчиком (поэтом) и приемщиком (аудиторией) устанавливается в основном устным путем. Для этой фазы характерно, что письменный стиль в принципе не различается с устным в сфере языкового нюансирования, и, следовательно, на этом этапе трудно найти четко сформировавшийся индивидуальный поэтический язык; языковая индивидуальность здесь больше может быть характерной чертой какого-то отдельного жанра в целом, чем определенного поэта; 2) связь между передатчиком и приемщиком устанавливается приблизительно одинаково как устным, так и письменным путем. На данном этапе начинается процесс индивидуализации поэтического языка уже не только на уровне отдельных жанров, но и на уровне отдельных авторов; 3) связь между передатчиком и приемщиком устанавливается главным образом письменным путем. На этом этапе дифференциация поэтического языка в произведениях индивидуальных авторов принимает сформировавшийся характер.

Вполне очевидно, что творчество Гомера следует отнести к первой из перечисленных фаз взаимоотношений поэта и аудитории. Естественно допустить, что уже на данной фазе, если текст произведения для поэта представляет собой твердо фиксированную единицу, в произведении должны быть более или менее четкие попытки индивидуализации языка, но в основном не на уровне языкового нюансирования, т. е. попыток отличиться от других какими-то определенными фонетическими, морфологическими, синтаксическими особенностями, а на уровне распределения языковых фактов, создания новых лексических формирований.

Учитывая все это, мы постараемся ниже рассмотреть вопрос языковой организации гомеровского эпоса в нескольких, по нашему мнению, наиболее важных аспектах.

1. Для исследования нашего вопроса, думаю, особый интерес представляет общий характер языка древнегреческого эпоса. Как неоднократно отмечалось уже другими исследователями, эпический язык не является идентичным с каким-либо конкретным, разговорным греческим диалектом. Его мы должны рассматривать как своего рода наддиалект, который играл для всего греческого эпоса роль литературной нормы [19]. Этот язык в известной для нас поэтической традиции полностью сформирован и показывает удивительное единство и прочность во всей греческой эпической продукции. Надо полагать, что после формирования этого диалекта, безусловно, существовал какой-то сдерживающий фактор, который противился

[18] *Sagler M.* Oral Poetry and the Question of Originality in Literature.— Act. du V-e Gongr. de TAssoc. Intern, de Lit. Comp. Belgrad, 1969, p. 451-459.

[19] *Тронский И. М.* Указ. соч.; *Гринбаум Н. С.* Ранние формы литературного языка (древнегреческий). Л., 1984.

дальнейшему развитию и изменениям этого языка. Таким фактором может являться лишь фонетизированное письмо. Именно при широком использовании письма мог остаться литературный эпический язык неизменным на протяжении довольно длительного периода.

2. Для нашей проблемы имеет большое значение и выяснение того, сколь далеко идущей можно считать функцию поэтической формулы в пределах всей системы. Если нам удастся обнаружить, что формульный язык используется не только для конструирования отдельных выражений и фраз, но имеет и функцию вполне сознательного установления связи между отдаленными частями произведения, то мы можем утверждать следующее: использование формул в системе подчиняется единому и всеобъемлющему поэтическому плану, что является характерным лишь для строго организованных текстов.

Результаты машинного анализа повторений в раннегреческой эпической поэзии, проведенного в последнее время, показывают, что спонтанная повторяемость в гомеровском эпосе не играет уж столь значительную роль [20]. После правильной классификации повторений (цитация, установившиеся формулы, повторения, вызванные единством образа и т.д.) окажется, что количество гомеровских повторений вовсе не является недопустимым для письменной литературы. Привлекает внимание и то обстоятельство, что лишь четвертая часть повторений является общей для «Илиады» и «Одиссеи». Естественно, если считать язык повторений полностью традиционным, который функционирует спонтанно и не регулируется в раннегреческом эпосе, то тогда будет трудно объяснить эту разницу между двумя поэмами. Весьма интересно то обстоятельство, что повторения в пределах одной поэмы подчиняются вполне четкому принципу распределения. Большинство из них засвидетельствовано лишь в находившихся по соседству книгах; чем больше расстояние между книгами, между отдельными частями, тем меньше повторений, связывающих эти части друг с другом. Из этого делается вполне логичный вывод, что повторения в целом не являются готовыми формулами, которыми поэт пользуется или которые воспроизводит спонтанно в любое время [21].

Эти наблюдения дают возможность сделать следующие выводы: а) язык Гомера куда более индивидуален в распределении повторений, чем традиционен; б) части находившегося в нашем распоряжении текста поэм создавались постепенно, приблизительно в той последовательности, которую они имеют в настоящее время. Можно сказать, что это уже делает тезис о наличии полностью традиционного эпического языка и, самое главное, его традиционного функционирования весьма сомнительным. Однако это еще не означает, что текст устного поэта не может показывать те же закономерности. Ведь все то, что дала подобная статистика, относится к сфере подсознательного, а здесь пока никому не удалось показать всю специфику устного творчества в интуитивном распределении языкового материала. Вполне возможно, что многие из вышеперечисленных тенденций могут быть характерными вообще для акта творчества в процессе создания любого корпуса — устного или письменного. Однако эта статистика вполне определенно указывает на то, что необходимо изучение гомеровского эпоса с точки зрения установления закономерностей распределения языковых факторов. Для установления критериев письменности или устности в сфере языковой организации, думаем, особое значение следует придать выявлению закономерностей сознательного распределения элементов в системе.

Естественно, отдельные случаи сознательного взаимоотражения в отдаленных друг от друга частях могут быть иногда характерными и для устно созданного эпоса. Так, в киргизском устном эпосе «Манас», у одного из аэдов «неизменно в одних и тех же выражениях описывается падение врага с коня после сокрушительного удара Манаса» [22]. Это выражение становится формульным. Однако в обширном устном эпосе, как в цельной системе, закономерное и регулярное применение метода сознательного языкового взаимоотношения в отдаленных друг от друга частях лишено функции и, следовательно, не может быть типичным явлением.

Как же обстоят дела в этом отношении в гомеровском эпосе? Хотим заранее заметить, что многочисленные случаи сознательного языкового взаимоотражения в от-

[20] *Strasser Fr. X.* Op. cit.
[21] Ibidem.
[22] *Ауезов М.* Киргизская народная героическая поэма «Манас».— Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, с. 65.

даленных друг от друга, но структурно или идейно взаимосвязанных частях, как показал анализ, имеют здесь характер системы. В данном случае мы выберем лишь те факты так называемого сознательного дистанционного взаимоотражения, которые засвидетельствованы лишь двукратностью повторения. Это резко уменьшает вероятность случайности или спонтанности в представленных нами встречах.

Эти стилистико-языковые взаимоотражения мы можем разделить на две группы: 1) взаимоотражения, выраженные прямым повторением, 2) взаимоотражения, которые реализуются посредством варьирования. Рассмотрим более подробно эти группы:

Во взаимоотражениях, выраженных прямым повторением, исходным для нас является принцип текстуальной идентичности, который на уровне сознательного может быть реализован: а) в случаях цитации одного пассажа в другом, б) в случае подчеркивания идентичности или полярности ситуации, в) в случае конструирования характерных, содержащих мотивацию поступка фраз отдельных героев. Коснемся ряда типичных примеров:

В гомеровском эпосе нередки случаи цитации произнесенных одним героем слов в речах другого героя. В целом ряде случаев место цитации отдалено от сцены произнесения речи героем многими тысячами строк. Так, в XI песне «Одиссеи» (122—136) душа Тиресия дает наставления Одиссею, что он должен сделать после истребления женихов. В XXIII песне (269—283) Одиссей вполне сознательно цитирует слова Тиресия, чтобы рассказать Пенелопе, что его ожидает еще впереди. Здесь дословно повторяется речь Тиресия, но Одиссей прямую речь XI песни заменяет в XXIII косвенной, для чего естественно пришлось провести соответствующие изменения глагольных и местоименных форм. То же самое можно сказать и о словах Минелая в IV песне (333—350) и их цитировании Телемахом в XVII песне (124—141). Здесь перед нами факт дословной цитации 18 строк. Естественно, такие факты текстуальной идентичности оправданы лишь в письменно фиксированном тексте.

В гомеровском эпосе немало встреч между целыми пассажами, целью которых нередко является подчеркивание идентичности или полярности ситуаций. Так, в

XIII песне (343—345) «Илиады» описывается картина атаки троянцев и бегство ахейцев, а в XV песне (1—3) ситуация меняется — атакуют уже ахейцы, а бегут троянцы. Здесь перед нами факт дословного повторения пассажа, изменены лишь вполне логично имена атакующих и бегущих и обозначение места, где отступающие остановились. В VI песне (230—234) «Одиссеи» описывается, как Афина перед встречей с Навсикаей всячески разукрашивает Одиссея, в XXIII песне (157—161) в сцене встречи с Пенелопой дословно повторяется пассаж VI песни.

Весьма интересные результаты может дать и исследование речей героев гомеровского эпоса с точки зрения повторения фраз, характерных лишь для этих персонажей и являющихся в некоторой степени ключевыми для мотивации их действия или же индивидуальной оценки ими факта. По этим фразам мы можем узнать героя, так как они обычно соответствуют характеру, образу мышления индивидуального героя. Так, например, в своей известной речи к Андромахе Гектор мотивирует свое решение остаться на поле битвы следующей ключевой фразой (VI, 442):

«Стыжусь троянцев и троянок, влачащих одежду».

В схожей ситуации Гектор в своем известном монологе мотивирует решение остаться на поле битвы той же фразой (XXII, 105), которую можно считать фразой Гектора. Естественно, здесь повторение носит сознательный характер, что подчеркивает и то, что эпитет «влачащий одежду» засвидетельствован во всем гомеровском эпосе лишь в речах Гектора (VI, 442; VI, 297; XXII 105). Можно назвать и другие, собственно гекторовские фразы, повторение которых в «Илиаде» вполне сознательно (III, 39 = XIII, 769, VIII, 540-41 = XIII, 827-828).

То же самое можно сказать и относительно собственных фраз Агамемнона. Так, во II песне известную речь в сцене испытания войск Атрид начинает с вступления относительно роли Зевса в развитии событий у Трои (111—119) и завершает эту речь призывом (139—141). Всю эту совокупность фраз Агамемнон дословно повторяет в IX песне (18—29). Несмотря на то, что некоторые из этих строк являются так называемыми строками-формулами и они могут неоднократно повторяться в поэме вместе как мотивация возвращения на родину, они пред-

стают в этих двух принципиальных для стоящего перед выбором Агамемнона моментах. Особенно изобилуют так называемыми индивидуальными словами и выражениями речи Ахилла. Например, свою непримиримость к Агамемнону Пелид мотивирует одной и той же фразой, обращенной к Аяксу (IX, 648) и Патроклу (XVI, 59). Отношение Ахилла к Агамемнону определяется фразой, которую Пелид произносит перед Фетидой (I, 411—12) и мирмидонцами (XVI, 273—274). Все подобные повторения в гомеровском эпосе указывают на весьма высокую степень языковой организации.

Еще более значительными являются многочисленные примеры сознательного взаимоотражения, которое реализуется языковым варьированием. В эту группу входят такие параллельные части гомеровского эпоса, которые имеют вполне определенные связи друг с другом. Сходство между такими пассажами никогда не достигает той степени, когда оно могло бы перейти в идентичность, но и разница между ними никогда не является столь значительной, чтобы она могла вполне замести [следы близости. Приведу два примера.

Как известно, сцена с дуалисами в IX песне (182—198), где Агамемнон посылает к Ахиллу посольство с просьбой о примирении, имеет много общего с аналогичной сценой в I песне (327), где Агамемнон посылает вестников к Ахиллу с поручением похитить Брисеиду. Совершенно очевидно, что при описании этих двух миссий поэт пользуется принципом сознательного взаимоотражения, который находит интересную реализацию и на языковом уровне. Здесь поэт пользуется методом языковых и стилистических вариаций, что подтверждается множеством соответствий, которые создают ось для указанных сцен [23].

В сравнительно маленьких сценах с дуалисами сконцентрировано такое количество языковых встреч с вариациями, что здесь можно говорить лишь о весьма тонком языковом взаимоотражении. То же самое можно сказать и о сцепах прихода Хриза к Агамемнону (I песнь) и Приама к Ахиллу (XXIV песнь). И здесь, помимо общего духа взаимоотражений [24], эти маленькие партии взаимосвязаны 12 ключевыми словами.

Следовательно, в гомеровском эпосе, как в цельной системе, стилистико-языковые взаимоотражения во многих случаях выходят за рамки случайных встреч и показывают закономерности, характерные для строго организованной системы.

В заключение рассмотрим вопрос о языковой организации в гомеровском эпосе с позиций лексикостатистики. Начнем с того, в какой степени допустимо, чтобы язык Гомера был языком повторяющихся в одной и той же метрической позиции слов и словосочетаний. Необходимые для этого данные у нас имеются. Мы знаем, что словарь гомеровского эпоса содержит около 10000 лексических единиц, и он обслуживает приблизительно 28000 гексаметрических строк, т. е. весь текст гомеровского эпоса состоит приблизительно из 200000 слов [25]. Если мы допустим, что вероятность появления каждого слова одинакова, тогда средняя частота повторения каждого отдельного слова равняется 20, и, следовательно, каждое слово в одной и той же метрической позиции может повториться 3 раза. Но, как показывает анализ гомеровского словаря, слова, которые могут появиться более чем 1 раз в одной и той же метрической позиции в гомеровском эпосе, составляют лишь около 25% всего словаря. С другой стороны, эта группа слов покрывает приблизительно 89% всего текста, а так называемые редкие слова, которые составляют 75% словаря Гомера, покрывают лишь 11% текста. Средняя частота появления каждого из так называемых многократных слов во всем гомеровском эпосе равняется 70, а в одной и той же метрической позиции каждое из этих слов может появиться приблизительно 10 раз. Что же касается редких слов, то средняя частота их появления во всем гомеровском эпосе — 3, а в одной и той же метрической позиции — 0,4. Именно поэтому нет ничего удивительного в том, что в гомеровском эпосе, с одной стороны, так велико число повторений, а с другой — и число единичных и неповторяющихся в одной и той же метрической позиции слов. Но для суждения о степени организации текста требуется более глубокий анализ. Мы для этого избрали прилагательные, казалось бы самый традиционный элемент гомеровского языка, и

[23] *Gordesiani R.* Zur Interpretation der Duale im 9. Buch der Ilias.— Philologus, Bd. 124, 1980, S. 163.

[24] На смысловую и структурную связь этих двух сцен давно указывают исследователи. См.: *Гордезиани Р. В.* Указ. соч., с. 66 и сл.

[25] Каждая строка состоит в среднем из 7—7,25 слов.

исследовали, как они распределяются во всех речах трех центральных героев «Илиады» — Ахилла, Агамемнона и Гектора.

Эпитет + имя создают самые распространенные и типичные формулы[26]. Трудно усомниться в том, что большинство этих эпитетов-прилагательных являются или принадлежностью традиционного эпического языка или становятся традиционными уже в самом языке конкретного эпического произведения. Для нашего анализа мы избрали те случаи, в которых в качестве определяющего засвидетельствованы не только прилагательные, но и в ряде случаев существительные. Для упрощения процедуры все эти так называемые определительные формы мы будем ниже условно называть прилагательными.

Целью нашего анализа является установление принципов распределения прилагательных в гомеровском эпосе.

Словарь эпоса состоит из определенного количества прилагательных, которые появляются в эпосе с определенной частотой. Естественно, эти прилагательные как-то распределяются в цельном тексте эпоса. Если мы допустим, что текст эпоса — результат устного творчества, то в распределении прилагательных будет преобладать стихийная упорядоченность. Если же мы допустим, что текст поэмы является результатом письменного творчества, то тогда в распределении прилагательных можно ожидать преобладание регулируемой упорядоченности, которая может быть характерной лишь для данного поэта и данного произведения.

Для выяснения соотношения стихийности и регулируемости в распределении прилагательных весьма важно правильно избрать материал. По нашему мнению, наиболее удобным в данном случае является анализ речи героев на протяжении всей поэмы. Здесь мы имеем дело, с одной стороны, с единством, ибо все речи, произнесенные одним и тем же героем в произведении, объединяются одним персонажем, а с другой — с текстуальной разобщенностью, ибо эти речи в тексте поэмы могут быть отдаленными друг от друга многими тысячами строк.

Как показывает анализ, в речах Ахилла используется 364 прилагательных 690 раз. В речах Агамемнона используются 250 прилагательных 386 раз, у Гектора 226 прилагательных — 373. Прилагательные у Ахилла составля-

ют 10,2% всех слов, употребляемых в его речах, у Агамемнона и Гектора соответственно по 10,6%. Трудно отрицать, что эти данные указывают на единство текста «Илиады» в применении прилагательных. В гомеровском гимне к Гермесу прилагательные составляют уже 16,3% всех слов. Разница между «Илиадой» и гимном к Гермесу, если оценить эти числовые данные применением формулы квадратичного отклонения доли[27], значительна, не случайна.

Можно пойти еще дальше. Рассмотрим в «Илиаде» закономерность использования однократных прилагательных, т. е. тех, которые в речах одного и того же героя встречаются лишь однажды. В речах Ахилла из общего числа прилагательных (364) 260 однократных и лишь 104 многократных. У Агамемнона 190 однократных и лишь 60 многократных, у Гектора 163 однократных и 63 многократных прилагательных. Применение к этим данным вышеуказанной формулы показало, что расхождение долей однократных прилагательных у Ахилла, Агамемнона и Гектора случайно. Следовательно, и здесь мы имеем дело с единством принципа распределения.

Не менее интересна и другая сторона анализа — насколько далеко идет поэт в сторону индивидуализации речей отдельных героев. Как было сказано, словарь Ахилла состоит из 364, Агамемнона 250, а Гектора из 226 прилагательных. Что могут дать эти данные? Анализ показывает, что при нерегулируемом, обычном распределении прилагательных в «Илиаде» каждый отрезок, содержащий 690 прилагательных (как у Ахилла), обслуживается словарем, состоящим из 185—190 лексем; содержащий 386 (как у Агамемнона) — из 110—115; содержащий 373 (как у Гектора) — словарем из 105—110 лексем. Следовательно, количество прилагательных-лексем у Ахилла, Агамемнона и Гектора превосходит эту норму почти в два раза. Весьма интересные результаты дает и сопоставление речей указанных трех героев. Выясняется, что если при сравнении двух равномерных частей «Илиады» прилагательные, отличающие их друг от друга, составляют в среднем 20—25% общего числа прилагательных, то при сравнении речей этих героев так называемые отличитель-

[26] См.: *Гордезиани Р. В.* Указ. соч., с. 243 и сл.

[27] См.: *Головин Б. Н.* Язык и статистика. М., 1977, с. 37 и сл.

ные прилагательные составляют уже 40,9% всех прилагательных. Вполне очевидно, что на данном уровне языковой организации поэт старается вполне сознательно отличить речи героев друг от друга составом прилагательных.

Интересные результаты дает и изучение того, какие прилагательные применяют эти герои к одним и тем же существительным. В данном случае можно ограничиться примером того, как характеризуют эти герои друг друга, точнее, какие эпитеты-прилагательные применяют друг к другу?

Как предстает Гектор в речах Ахилла и Агамемнона в контексте этих эпитетов? Агамемнон употребляет по отношению к нему фактически два эпитета (όβριμος, хэрЛаιολος/μέγας κορυθαίολος), Ахилл 10 (αγαθός, άλαστος, άνδρόφόνος, άριοτος, δΤος, κύον, νήπιος, όλετήρ, Πριαμίδης, πολυδάκρυτος). Ахилл и Агамемнон ни в одном случае не совпадают друг с другом в характеристике Гектора. Для Ахилла Агамемнон использует 8 (αγαθός περ έών, αίχμητής, έκπαγλότατ'άνδρών, έπειγόμενος περ'Άρηος, έχθιστος, θεοείκελος, μάλα κάρτερος, Πηληιάδης/Πηλεΐδης), Гектор 13 (άμύμων, άραεπής, δΐος, έκπαγλον σε, έπίκλοπος, έσθλός έών/έσθλός, θεοΐς έτυιεικελ[5], Θέτιδος παις ήυκομσιο, Πηλείδης, Πηλείων, Πηλέος υιε, πήμα μέγιστον, ποδώκης Αίακιδης). Они совпадают друг с другом лишь в одном случае. Для Агамемнона Гектор употребляет лишь один эпитет (^Атрεΐδης), но у Ахилла он представлен гораздо интенсивнее — 22 эпитетами (άναξ ανδρών, αμήχανος μέγας αναιδής, α'ιει/άναιδέιην έπιείμενος, βασιλεύς απηνής, άριστος Άτρεΐδης, \Атрεΐδης, 'Αρτειωνα, δημοβόρος βασιλεύς, [5]Атре'ιδης εύρυκρειων, [3]Атре'ίδης ήρως, κερδαλεόφρων, κραδίην δ'έλάφοιο, κρείων, εκηλος, ^Атрεΐδη κύδιστε, άναξ ανδρών, κυνός δμματ[5] έχων, κύνεός περ έών εις ώπα ιδέσθαι, κυνώπα, ο'ινοβάρης, ποιμήν λαών, πολλόν άπιστος εύχεται είναι), из коих 4 имеют, нейтральное, 6 — позитивное и 12 — негативное значение.

Привлекает внимание и то обстоятельство, что так называемые положительные эпитеты в основном сконцентрированы в речах, которые следуют за гибелью Патрокла, т. е. появляются после того, как гнев Ахилла по отношению к Агамемнону угас. Естественно, это, с одной стороны, указывает, как Ахилл в подборе эпитетов субъективен и связан с конкретной ситуацией, а с другой, что поэт «Илиады» вовсе не относится к распределению эпитетов-

формул индифферентно, что это распределение регулируется довольно строго при надобности во всей поэме.

Можно было бы обратить внимание и на следующее обстоятельство. Ни у кого не вызывает сомнений, что центральным героем «Илиады» является Ахилл, а героями, занимающими как бы вторые места после него, Агамемнон и Гектор. Но центральный герой отстранен от хода событий в поэме довольно долго, и может создаться иллюзия, что участие Агамемнона и Гектора должно быть интенсивнее участия Ахилла в действии «Илиады». Однако выясняется, что речи Ахилла занимают почти 1000 (960) строк в «Илиаде», а речи Гектора и Агамемнона приблизительно по 500 строк, т. е. каждый из них говорит почти в два раза меньше Ахилла. Здесь, естественно, прослеживается осознанный принцип поэта — отличить главного героя от других центральных героев интенсивностью участия в реальном действии.

На основе всего вышесказанного гомеровский эпос предстает перед нами строго организованной системой. Это находит свое проявление в удивительно строгой взаимосвязи элементов, составляющих структуры разных уровней. Эти элементы выделяются довольно четко при анализе гомеровского эпоса, и их распределение на идейном, композиционном, языковом и других уровнях показывает полную согласованность.

От древнеиндийского эпоса или от обширных устно сформированных поэм разных эпох текст гомеровского эпоса отличается тем, что части гомеровских поэм полифункциональны в системе, т. е. каждая из них связана разными нитями с другими. Этот текст, в отличие от «Махабхараты» или «Манаса», может допустить изменения лишь в весьма ограниченных размерах, так как любое более или менее значительное изменение разрушит стройную систему взаимоотношений. Именно эта полифункциональность частей дает возможность сравнительно безболезненно выделить из построения «Илиады» «Долонию» (X), как более позднюю интерполяцию[28], несмотря на то, что она в сюжетном отношении не противоречит ходу действия в поэме и, в некоторой степени, обнаруживает следы приравнения к остальному тексту поэмы. Именно эта полифункцио-

28 См.: *Гордезиани Р. В.* Указ. соч., с. 81.

нальность является характерной чертой элементов строго организованной системы, и именно ее лишены элементы нестрого организованной системы.

Все это дает возможность рассмотреть творчество поэта «Илиады» и «Одиссеи» в рамках письменного типа творчества и более четко представить место гомеровского эпоса в культуре Греции VIII в. до н. э., большой подъем которой все чаще определяют в современной науке как «ренессанс»[29] гомеровской эпохи.

[29] *Coldstreem J. N.* Geometric Greece. London, 1977.

Н. С. Гринбаум

РАННЯЯ КЛАССИКА ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ТЕРМИНАХ ПИНДАРА

Цель настоящей статьи — рассмотреть встречающиеся в творчестве Пиндара слова, связанные с древнегреческой экономикой. Ставится задача, во-первых, выделить относящиеся сюда имена существительные, во-вторых, дать их историческую характеристику и, в-третьих, выяснить специфику их употребления. Базируясь на полученных данных, автор пытается определить характерные черты экономических отношений древней Греции конца VI — первой половины V в. до н. э., представлявших один из важных этапов становления античного типа культуры и нашедших отражение в творчестве Пиндара.

Анализу подвергаются 33 слова, входящие в состав подгрупп «Труд» (10 слов), «Ценности» (12 слов) и «Обмен» (11 слов).

1. Наиболее представительной является подгруппа слов, обозначающих различные виды труда. Εργον употребляется со значениями: «свершение, подвиг» — «конец свершениям» (Ол. 2. 17)[1], «величие подвигов» (Пиф. 6, 41). Эти значения являются преобладающими[2]. «Дело, действие» — «ни делами, ни помыслами» (Пиф. 3.30), «ни дей-

ствие, ни слово» (Пиф. 4.104). Эти значения встречаются относительно реже. «Труд, усилие» — «во всяком труде» (Нем. 7.52), «избежав (своими) усилиями» (Пиф. 9.92). Эти значения представлены также редко. «Творение (искусства)» — «каждое произведение» (Ол. 13.17). Это значение встречается несколько раз. «Победа» — «три прекрасных победы» (Ол. 13.38). Это значение встречается у Пиндара дважды. Πόνο; употребляется со значениями: «труд, мука, испытание» — «при помощи труда» (Ол. 11.4), «невидимые муки» (Ол. 2.67), «с радостями и испытаниями» (Ол. 2.34). Эти значения преобладают у Пиндара. «Спортивный труд» — «колесничными трудами» (Истм. 3.17). Эти значения встречаются реже. «Охотничий труд» — «в охоте за львами» (Истм. 4.47), «рыболовецкий труд» — «морской труд» (Пиф. 2.79); «овеществленный труд» — «долбленный труд пчел» (Пиф. 6.54). Μόχθος — употребляется со значениями: «тяжелый труд» — «отдых от трудов» (Ол. 8.7), «услада трудом» (Ол. 10.93). Это значение преобладает. «Военный труд» — «дни других трудов» (Нем. 8.31), «непереносимая тягость» (Истм. 8.11); «наказание, тяготы, бремя» — «необычное наказание» (Пиф. 2.30), «наши тяготы» (Фр. 42.2), «жалкое бремя» (Пиф. 4.268). Κάματος —употребляется со значениями: «труд, усилие» — «без труда» (Пиф. 12.28), «после великого труда» (Пиф. 5.47). Это значение преобладает. «Мука» — «забвение от мук» (Пиф. 1.46), «в страдальческой муке» (Пиф. 12.10); «тяготы» — «из военных тягот» (Пиф. 2.19), «от былых невзгод» (Пиф. 3.96); «беда, усталость» — «верные в беде» (Нем. 10.79), «избавился от усталости» (Нем. 8.50).

Кроме рассмотренных выше к подгруппе «Труд» относятся: εργμα со значениями: «дело, труд, подвиг, состязание» — «всякому делу свой конец» (Истм. 1.27), «за разный труд» (Истм. 1.47), «победные подвиги» (Нем. 1.7), «за горделивые состязания» (Нем. 6.33); εργασία со значением: «труды» (мн. ч.) — «трудами твоих рук» (Ол. 8.42); άσγολία со значением: «занятие» — «выше других занятий» (Истм. 1.2); πράγμα со значениями: «дело, труд» — «слава великому делу» (Пиф. 4.278), «прямой путь дел» (Ол. 7.40), «труд для тебя» (Истм. 1.2); πραγος со значениями: «действие, дело» — «разные действия» (Нем. 3.6), «начало всякого дела» (Фр. 108а.2); πραksις со значениями: «завершение, событие» — «хороший исход» (Ол. 1.85), «о будущем собьытии» (Ол. 12.8),

2. Ко второй подгруппе отнесены слова, обозначающие ценности. Πλούτος употребляется с одним значением: «богатство» — «горделивое богатство» (Ол. 1.2), «богатство и благо» (Ол. 2. 10). Κτέανον встречается со значениями: «достояние» — «достояние Аполлона» (Пиф. 1.2); «благо» — «их всех благ» (Ол. 3.42); «богатство» — «лучшее из его богатств» (Ол. 7.4), «предоставление богатств» (Пиф. 1.46); «добыча» — «увозя добычу» (Нем. 7.41); «собственность» — «лишенный собственности» (Истм. 2.11). Χρήμα используется со значениями: «действие» (ед. ч.) и «деньги» (мн. ч.) — «каждое действие» (Ол. 6.74), «деньги, деньги» (Истм. 2.11). Κλδφος употребляется со значениями: «надел, жребий» — «богатый надел» (Ол. 13.62), «по птицам и жребию» (Пиф. 4.190). Θησαυρός встречается с одним значением: «сокровище» — «сокровище золотых треножников» (Пиф. 11.5). Χρήσις употреблено со значениями: «использование» — «использование ветров» (Ол. 11.2), «для использования» (Нем. 1.30); «предсказание» — «по его предсказанию» (Ол. 13.76).

Кроме упомянутых выше к подгруппе «Ценности» относятся: αφθονία со значением «изобилие» (Нем. 3.9); άφνος — «достаток» (Фр. 219); έμπολά — «товар» (Пиф. 2.67); όρφανία — «нехватка» (Истм. 8.6); πενία — «бедность» (Фр. 109.4); χρεία — «надобность» (Нем. 8.42).

3. В третью подгруппу включены слова, связанные с обменом. Κέρδος употребляется со значениями: «прибыль» — «прибыль же всего приятнее» (Пиф. 8.13), «высшая прибыль» (Истм. 1.51); «корысть» — «коварная корысть» (Пиф. 4.140), «скрывается за корыстью» (Нем. 3.93); «стремление к выгоде» (Пиф. 3.54). Δαπάνα встречается со значениями: «трата» — «труд и трата» (Ол. 5.15), «тратами и трудом» (Истм. 1.42); «щедрость» — «не скупись на щедрости» (Пиф. 1.90); «расход» — «расходом на лошадей» (Истм. 4.29). Μισθός используется со значениями: «мзда» — «рабская мзда» (Ол. 10.29), «великолепная мзда»

[1] Ссылки на Пиндара даются по изданию Мейлера: ***Pindarus.*** Pars I. Epinicia. Post Br. Snell edidit H. Maehler. Leipzig, 1980; Pars II. Fragmenta. Indices. Post Br. Snell edidit H. Maehler. Leipzig, 1975. Сокращения: Ол. (Олимпийские оды); Пиф. (Пифийские); Нем. (Немейские); Истм. (Истмийские); Диф. (Дифирамбы); Фр. (Фрагменты).

[2] См. здесь и дальше: Lexicon to Pindar. Ed. by W. S. Slater. Berlin, 1969.

(Пиф. 3.55); «вознаграждение» — «разное вознаграждение» (Истм. 1.47). Χρέος употребляется со значениями: «долг» —- «божественный долг» (Ол. 3.7), «глубокий долг» (Ол. 10.8); «служение» — «услужение Зевсу» (Ол. 1.45).

Кроме выше упомянутых к подгруппе «Обмен» относятся: ἀκέρδεια со значением «безвыгодность» (Ол. 1.53); ἀμοιβά — «отплата» (Пиф. 2.24, Нем. 5.48); ἀνταμοφά — «отплата» (Диф. 4.42); ἐπίχεφον — «расплата» (Пеан 14.31); καταβολά — «залог» (Нем. 2.4); λύτρον — «вознаграждение» (Ол. 7.77, Истм. 8. 1); τόκος — «лихва» (Ол. 10.9).

Рассмотрим подробнее основные значения слов подгруппы «Труд». Собственное значение слова «труд» содержится в терминах: πόνος ἔργον, μόχθος, κάματος, ἔργμα, πράγμα. Чаще всего оно включает значение «труда вообще»: πόνος — о радости и труде (Ол. 2.34, Нем. 4.1), о труде и благополучии (Ол. 11.4), о неизбежности труда (Пиф. 5.54), о добре и труде (Пиф. 8.73), о трудах и боях (Пиф. 10.42), об удовлетворении трудом (Нем. 7.74), о помощи друзей в труде (Нем. 8.42), о верности в труде (Нем. 10.78), о бессмертном труде (Пеан 7 В. 22); ἔργον — о передышке в труде (Нем. 7.52); μόχθος — об отдыхе от трудов (Ол. 8.7); κάματος — о вознаграждении за труд (Пиф. 5.47), о труде как условии счастья (Пиф. 12.28); ἔργμα — об оплате труда (Истм. 1.47).

Нередко речь идет у Пиндара об «атлетическом труде»: πόνος — о затратах и труде (Ол. 5.15, Истм. 6.11), о забвении трудов (Нем. 10.24), об испытании трудом (Нем. 6.24), о колесничных трудах (Истм. 3.17), о похвале трудов (Истм. 6.11); ἔργον — об олимпийской победе (Истм. 2.24), о многоборье (Истм. 4.68), о тройной победе (Пиф. 8.80); μόχθος — о вознаграждении за труд (Нем. 5.48), о воздаянии за труды (Истм. 1.46), о продолжительном труде (Истм. 5.57); ἔργμα — о роли случая на состязаниях (Фр. 38), о прославлении трудов (Нем. 1.7).

Иногда поэт говорит о «воинском труде»: μόχθος — о трудах военного времени (Нем. 8.31), о приносящем мир труде (Пеан 2.33), о трудах троянской войны (Истм. 6.28), о трудах персидской войны (Истм. 8.11); κάματος — о воинском труде (Пиф. 2.19); ἐργαδία — о взятии Трои (Ол. 8.42).

Несколько раз упоминается «труд (произведение) мастера»: ἔργον — о труде зодчего (Ол. 6.3), о творениях зодчих (Ол. 7.52), о произведении искусства (Ол. 13.17), о художественных выделках (Ол. 7.84), о святилище Аполлона (Пеан 8.74).

Спорадически встречается упоминание о прочих видах труда: о поэтическом труде — ἔργον, о прославлении Кирены (Пиф. 9.92); πράγμα, о прославлении Фив (Истм. 1.2); πόνος, о хоровом коллективе (Диф. 3.16); об охотничьем труде — πόνος, о борьбе со львом (Истм. 4.47); μόχθος — о преследовании льва (Пиф. 9.31); о рыбацком труде — πόνο:, о ловле рыб (Пиф. 2.79), о труде насекомых — πόνο;, о пчелином труде (Пиф. 6.54).

Из других значений слов, включенных в подгруппу «Труд», следует отметить: «Свершение, подвиг» — ἔργον, об опасном подвиге (Ол. 5.15), о свершениях выдающегося мужа (Ол. 9.66), о громадном подвиге (Пиф. 6.41), о подвигах Геракла (Фр. 169.5), о попечительницах свершений (Ол. 14.10), о свершении подвига (Пиф. 4.229), о хороших свершениях (Пиф. 7.19), о великих свершениях (Нем. 3.44), об исходе свершений (Нем. 10.30), о большом подвиге (Нем. 10.64), о славных свершениях (Истм. 3.7), о божественных свершениях (Истм. 5.23); πόνος, о подвиге Ясона (Пиф. 4.178), о свершениях Персея (Пиф. 12.18); ἔργμα, о горделивых свершениях (Нем. 6.33); μόχθος, о многих свершениях (Фр. 172.2); κάματος, о подвигах Геракла (Нем. 8.50), о свершениях Клеандра (Истм. 8.1). «Дело, действие» — ἔργον, об отсутствии обмана душой и делом (Пиф. 3.30), о роли силы в делах (Нем. 1.26), о деле и слове (Пиф. 4.104), об ответе делом на дело (Ол. 8.85); ἔργμα, о жизни дела и слова (Нем. 4.6), о прославлении добрых дел (Нем. 4.84), о луче добрых дел (Истм. 4.42); πράγμα, об оказании чести делу (Пиф. 4.278); πραγος, о начале всякого дела (Фр. 108 а.2). «Тяготы, беды» —κάματος, о забвении от мук (Пиф. 1.46), о тяготах войны (Пиф. 2.19), о былых невзгодах (Пиф. 3.96), о страдальческой муке (Пиф. 12.10), о верности в беде (Нем. 10.79), об избежании тягот (Парф. 1.19), об облегчении тягот заклинаниями (Нем. 8.50); μόΧθος, о жизненных невзгодах (Фр. 42.2), о бремени спиленного дуба (Пиф. 4.268); πόνος, о недоступных взору муках (Ол. 2.67), о четвертой муке Тантала (Ол. 1,60). «Победа» — ἔργον, о тройной победе атлета (Од. 13.38), о победе на истмийских играх (Ол. 9.85).

Таким образом, Пиндар отдает предпочтение для выражения значений «труд вообще» и «атлетический труд»

слову πόνος, «воинский труд» — μόΧθος, «свершение, подвиг» — έργον, «тяготы, беды» — κάματος.

Проанализируем основные значения слов подгруппы «Ценности». Наиболее употребительными являются значения «богатство» и «достояние»: πλούτος — о горделивом богатстве (Ол. 1.2); о времени, приносящем богатство (Ол. 2.10); о богатстве, украшенном добродетелью (Ол. 2.53); о богатстве, достающемся чужаку (Ол. 10.88); о мире, попечителе богатства (Ол. 13.7); о венке богатств (Пиф. 1.50); о боге, дарующем богатство (Пиф. 3.110); о силе богатства (Пиф. 5.1); о разуме и богатстве (Пиф. 6.47); о заботах важнее богатства (Пиф. 8.92); о могучем богатстве (Пиф.10.18); об отношении к большому богатству (Нем. 1.31); о богатстве Кинира (Нем. 8.13); о плодоносящем богатстве (Нем. 11.41); о тайном накоплении богатства (Истм. 1.67); о богатстве Клеонима (Истм. 3.17); о многозолотом богатстве (Фр. 124.6); κτέανον — о золоте, достойнейшем из богатств (Ол. 3.42); об удовлетворении богатством (Ол. 5.24); о вершине богатства (Ол. 7.4), о наделении богатством (Пиф. 1.46); о богатстве и чести (Пиф. 2.59); о страже богатства (Пиф. 8.58); о душе и достоянии (Нем. 9.32); о славе и достоянии (Нем. 9.46); о достоянии и друзьях (Истм. 2. 11); о земле и богатстве (Пиф. 4.290): о троянской добыче (Нем. 7.41).

Иногда встречаются значения: «сокровище, клад» — θησαυρός, о кладе треножников (Пиф. 11.5), о сокровище предвидения (Ол. 6.65), о кладе песен; «деньги, имущество» — χρήματα, о человеке и деньгах (Истм. 2.11), о стремлении к наживе (Фр. 123.7), о денежном хвастовстве (Фр. 157); «надел» — κλαρος, о большом наделе (Ол. 13.62); «изобилие» — αφθονία, об изобилии песен (Нем. 3.9); «достаток» — άφνος, об увлечении достатком (Фр. 219); «бедность» — πενία, о последствии раздора (Фр. 109.4); «нехватка» — όρφανία, о нехватке венков (Истм. 8.6); «надобность» — χρεία, об использовании друзей (Нем. 8.42); χρήσης, об использовании ветра (Ол. 11.2); «товар» —- έμπολά, о финикийском товаре (Пиф. 2.67).

Таким образом, основное значение понятия «богатство» выражено у Пиндара двумя словами: πλούτος и κτέανον. Второе из них отличается большей конкретностью содержания.

Третья подгруппа содержит слова, относящиеся к процессу обмена. Наиболее представительным является зна-

чение «вознаграждение»: μισθός — об очистке авгиевых конюшен (Ол. 10.29), о победе под Саламином (Пиф. 1.77), о всех исцеляющем Хироне (Пиф. 3.55), об оплачиваемом голосе Муз (Пиф. 11.41) о награде достойным (Нем. 7.63), о дифференцированном вознаграждении (Истм. 1.47); άμοφά — о вознаграждении покровителя (Пиф. 2.24), о вознаграждении за труды (Нем. 5.48); λύτρον — о возмещении понесенного урона (Ол. 7.77), о вознаграждении за труды (Истм. 8.1); άνταμοφά — об отплате за любовь (Диф. 4.42); έπί/εφον — о расплате за славу (Пеан 14.31). В нескольких случаях встречаются значения: «трата» — δαπάνα, о труде и затратах (Ол. 5.15, Истм. 1.42, 6.10), об истощении щедростью (Пиф. 1.90), о победных затратах (Пиф. 5.106), о щедрых тратах (Истм. 6.10); «корысть» — κέρδος, о корысти обманщика (Пиф. 2.78), о мудрости и корысти (Пиф. 3.54), о корысти и правде (Пиф. 4.140), о чести и корысти (Нем. 9.33), о льстивой корысти (Пиф. 1.92); «прибыль» — κέρδος, о прибыли при содействии доброжелателя (Пиф. 8.13), о прибыли и мудреце (Нем. 7.18), о молве и прибыли (Истм. 1.51), об умеренности в прибыли (Нем. 11.47); «долг» — χρέος, о подобающей победителю хвале (Ол. 3.7), о долге поэта (Ол. 10.8), о прославлении победителя (Пиф. 8.33), о долге слагателя песен (Пиф. 9.104), о соблюдении долга (Ол. 7.40).

Кроме указанных выше использованы значения: «безвыгодность» — άκέρδεια, о злословии; «залог» — καταβολά, о победителе на священных играх (Нем. 2.4); «лихва» — τόκος, о людском поношении (Ол. 10.9); «служение» — χρέος, о Ганимеде (Ол. 1.45).

Таким образом, наиболее характерным для подгруппы «Обмен» является понятие «вознаграждение», выраженное главным образом словом μισθός. Значения «прибыль» и «расходы» выражены соответственно словами κέρδος и δαπάνα. Второе из них подразумевает главным образом расходы, связанные с подготовкой и организацией спортивных состязаний. Термин χρέος обозначает неоплаченный долг поэта перед победителями священных игр.

Переходим к исторической характеристике встречающихся у Пиндара экономических терминов. Из общего их числа (33) половина представлена уже в гомеровских поэмах. Сюда относятся слова, наиболее часто употребляемые Пиндаром: в подгруппе «Труд» — έργον, πόνος, κάματος; в подгруппе «Ценности» — πλούτος, κτέανον, χρήμα; в под-

группе «Обмен» — κέρδος, μισθός, χρέος. Некоторые слова, имеющиеся у Пиндара, представлены впервые в гомеровских гимнах и у Гесиода: εργασία (h. Merc. 486) [3], έργμα (h. Horn. 27.20), δαπάνα (Hes. Op. 723), θησαυρός (Hes. Op. 719), μόχθος (Hes. Sc. 306). Отдельные слова использованы впервые в ранней лирике [4], и в частности, πράγμα и Χρεία — у Феогнида (116, 62).

Особое внимание привлекают слова, появившиеся впервые в греческой лирике в поэтическом языке Пиндара. По подгруппе «Труд» сюда относятся: άσ/ολία и πραγος, по подгруппе «Ценности» — αφθονία, έμπολά и όρφανία, по подгруппе «Обмен» —άκέρδεια, άνταμοφά έπίχεφον и κχ:αβολά. [5]Ασ/ολία встречается у Пиндара однажды со значением «занятие». Представлено в исторической прозе у Фукидида (1.90) и Ксенофонта (Суг. 4.3.12), в философской у Платона (Prt. 335 c) и Аристотеля (Pol. 1333[a] 35). Засвидетельствовано со значением «должность» в египетском папирусе I в. до п. э. (BGU 1202. 3). Πραγος использовано Пиндаром дважды со значениями «действие, дело». Представлено в трагедии у Эсхила (Pers. 248) и Софокла (Ichn. 74), а также в комедии у Аристофана (Av. 112). Αφθονία употреблено Пиндаром однажды со значением «изобилие». Представлено в исторической прозе у Ксенофонта (An. 7.1.33) и в философской — у Платона (Prt. 327b, Ap. 24e). Έμπολά встречается у Пиндара однажды со значением «товар». Представлено в трагедии у Софокла (Fr. 555.4) и Еврипида (Hyps. Fr. 41.87), в комедии — у Аристофана (Ach. 930), а также в исторической прозе у Ксенофонта (HG 5.1.23). Засвидетельствовано в надписях Аркадии со значением «товар» (ίν;τολά, IG 5(2). 3.27, Тегея, IV в. до н. э.) и в Арголидесо значением «доход» (}Αρχ. Έφ. 1918.168, Эпидавр, IV в. до н. э.). Όρφανία использовано Пиндаром однажды со значением «нехватка». Представлено в философской прозе у Платона со значением «сиротство» (Lg. 926e). Άκέρδεια употреблено Пиндаром однажды со значением «безвыгодность». Больше в греческой литературе не представлено — гапакс. 'Ανταμοφά встречается у Пиндара однажды со значением «отплата». Представлено у Гераклита (90) со значением «обмен» и у Харито (5.2) со значением «отплата». Έπίχεφον использовано Пиндаром однажды со значением «расплата». Представлено в трагедии у Эсхила (Pr. 321) и Софокла (Ant. 820) со значением «наказание», в комедии у Аристофана (V. 581) и в философской прозе у Платона (R. 608 c) со значением «награда». Καταβολά употреблено Пиндаром однажды со значением «залог». Представлено в философской прозе у Платона (Grg. 519 a) со значением «приступ» и у Аристотеля (Mete. 352[b] 15) со значением «начало». Засвидетельствовано в Египте (P Eleph. 23.17, III в. до н. э.) и на о. Аморге (IG 12(7). 535.26, II в. до н. э.).

Таким образом, впервые у Пиндара встречаются 9 из 33 анализируемых слов (т. е. около четверти). Они охватывают в основном редко употребляемые в литературе слова, имеющиеся также в художественной прозе и у трагиков. К сугубо поэтическим относится лишь πραγος, остальные представлены у прозаиков, главным образом — философов. Нововведения Пиндара относятся прежде всего к сфере обмена («безвыгодность», «расплата», «товар», «залог»), в меньшей степени к благосостоянию («изобилие», «нехватка») и к труду («дело», «занятие»). Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что большинство пиндаровских нововведений представлено у писателей, связанных с Аттикой (трагедия, комедия, история, философия), т. е. они имеют непосредственное отношение к становлению и развитию экономики главным образом в ее условиях. Ни одно пиндаровское нововведение не обнаружено у писателей Малой Азии, в частности у Геродота.

Нет ли в этом факте косвенного доказательства более продвинутого этапа в развитии денежного и товарного хозяйства в Аттике VI — V вв. дон. э., чем в геродотовской, а тем более гомеровской Ионии? У Геродота нет и других пиндаровских экономических понятий, как: «лихва» (τόκος — у него только «время родов»), «расплата» (έπίχεφον), «отплата» (άνταμοφά) и др.

Попытаемся воссоздать картину экономических отношений, отраженную поэтом.

Труд. Внимание Пиндара привлекает процесс труда (πόνος, εργασία, ασχολία), связанные с ним усилия (κάματος), само выполняемое дело (πράγμα, πραγο:), но больше всего — его свершение (έργον, έργμα) и завершение (πραξις).

Ценности. Больше всего привлекает поэта богат-

[3] Сокращения см.: *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1966. TT*

[4] См.: *FatourosG.* Index verborum zur frühgriechischeii Lyrik. Heidelsberg, 1966.

ство (πλούτος, κτέανον) и достаток (άφνος), меньше всего — нужда (πενία) и нехватка (όρφανία). Упоминаются: сокровище (θησαυρός), надел (κλαρος), деньги (Χρήματα) и товар (έμπολά). Отмечена надобность *(χρψις,* χρεία).

Обмен. Внимание поэта привлекают отношения, связанные с обменом: прибыль (κέρδος) и расход (δαπάνα), мзда и вознаграждение (μισθός, άμοφά), залог (καταβολά) и лихва (τόκος) а также: долг (^ρέος), отплата (άνταμοφά, λύτρον), расплата (έπίχεφον) и безвыгодность (άκέρόεια).

Остается выяснить специфику употребления Пиндаром экономических терминов. Хотя поэт следует в их использовании преимущественно за эпической традицией, он вносит в нее и некоторые изменения. Во-первых, появляются новые значения у отдельных слов. Так, например, έργον употребляется с не свойственным эпическому языку значением «награда», πραξις с новым значением «завершение», κέρδος — «стремление к прибыли», τόκος — «уплата с процентами» и др. Во-вторых, некоторые слова встречаются с переносным значением: πόνος — применительно к пчелиному соту, θησαυρός — к гимнам, χρέος — к поэтам.

Заслуживает внимания употребительность рассматриваемых слов у Пиндара. В подгруппе «Труд» наиболее часто встречаются: έργον (51 случай), πόνος (36), κάματος (12), εργμα (10), т. е. слова, связанные с активной деятельностью героев. В подгруппе «Ценности» чаще других используются: πλούτος (21 случай), κτέανον (16), χρήμα (6), т. е. слова, определяющие материальное благополучие людей. Наименее употребительными оказались слова подгруппы «Обмен»: κέρδος (9 случаев), δαπάνα (7), μισθός (6), определяющие сферу человеческих доходов и расходов. Большинство слов использованы Пиндаром от 2—4 раз, а почти треть — однажды. Всего слова подгруппы «Труд» употреблены 136 раз, подгруппы «Ценности» — 59 и подгруппы «Обмен» — 37, итого 232 раза.

Лишь 4 из 33 слов можно отнести к сугубо поэтическим: πραγος, άφνος, κτέανον, а также единственный гапакс — άκέρδεια. Преобладающее число слов относится к общеупотребительным, они встречаются как в поэтическом языке, так и в языке художественной (исторической и философской) прозы. Некоторые представлены только у Пиндара и в прозе: άσΧολία, αφθονία, όρφανία, άνταμοψά и καταβολά. Наибольшее количество общих слов удалось обнаружить у Пиндара, в исторической и философской прозе и в трагедии (соответственно: 24, 23 и 22 из 33). Среди трагиков трудно отдать предпочтение кому-либо; у Эсхила, Софокла и Еврипида представлены 17—18 общих с Пиндаром слов. Отдельные пиндаровские слова засвидетельствованы в греческих надписях: εργασία (М. Азия, Крит), έμπολά (Аркадия, Арголида), χρήσις (Хиос) и др. В египетских папирусах обнаружен ряд редких слов, не представленных ни у Гомера, ни в ранней лирике: άσΧολία, άνταμοιβά, καταβολά. Иногда они используются Пиндаром попутно для усиления поэтического образа или сравнения. Слово έμπολά «товар» нужно Пиндару как элемент сравнения с заморским полетом песни (Пиф. 2.67), λύτρον «отплата» — это торжественное чествование победителя (Истм. 8.1), τόκος «лихва» — плата за людское поношение (Ол. 10.9).

В поэзии выдающегося представителя древнегреческой хоровой лирики Пиндара нашли отражение наряду с другими и экономические отношения окружавшего его общества VI—V вв. до н. э., знаменующего собой определенный этап развития античной культуры. Попытаемся выделить некоторые его черты.

Наиболее характерной представляется жизненная позиция, проповедуемая поэтом. Она проявляется прежде всего в прославлении труда, как органической потребности и важнейшего условия человеческой деятельности. Поэт говорит о бессмертии труда (Пеан 7 b. 22), неизбежности труда (Пиф. 5.54), удовлетворении трудом (Нем. 7.74), радости и труде (Ол. 2.34, Нем. 4.1). В понятие труда Пиндар включает, главным образом, свершение подвигов, выполнение труднейших заданий, участие в военных действиях. Вместе с тем он расширяет понятие труда и, в отличие от своих предшественников^придает значительно больше внимания спортивному труду, обеспечивающему победителям в атлетических состязаниях славу и всеобщее уважение, провозглашает впервые новый вид труда — поэтический, упоминает об овеществленном труде. Хотя успех любого дела зависит от благосклонности богов как в его начале (Фр. 108 а. 2), так и в конце (Ол. 1. 85), без собственных усилий героя нельзя добиться благополучного исхода (Пиф. 12.28). Если учесть, что этой точки зрения придерживается глубоко верящий в неотвратимость судьбы (ανάγκα, μοίρα, τύχα), такой почи-

татель всемогущества богов, как Пиндар, можно сделать вывод о дальнейшем постепенном освобождении общественного сознания современников поэта от религиозно-мифологической предопределенности человеческого бытия. Нетрудно обнаружить здесь еще одно подтверждение сформулированного А. Ф. Лосевым тезиса об античной культуре, гласящего: «Античная культура есть абсолютизм фаталистически-героического космологизма» [5] и его убеждения в том, что «античность основана на соединении фатализма и героизма» [6].

Следует, однако, говоря об употреблении Пиндаром термина «труд», указать на характерную особенность. Включая в это понятие широкий спектр значений, начиная с «труда вообще» и кончая «овеществленным трудом», поэт — и в этом проявляется, по-видимому, аристократичность его мировоззрения — оставляет без внимания производительный труд низших слоев греческого общества, создающих необходимые для жизни материальные блага, тяжелый и изнурительный труд земледельца, ремесленника и раба. Это обстоятельство особенно бросается в глаза при сравнении Пиндара с Гесиодом.

Основное внимание Пиндара привлекают богатство, состояние, изобилие, ниспосланные богами или приобретенные с их благословения. Богатство и умелое им пользование гарантируют общественное и личное благополучие, являются основой процветания городов и их правителей. «Богатство, украшенное добродетелями, ведет мужа от удачи к удаче» (Ол. 2.53—54). Поэт призывает не жалеть «трудов и трат» (Истм. 1.42), «не истощаться щедростью» (Пиф. 1.90) для «богозданных дел» (Истм. 6.10), но выступает против бесцельного накопительства: «не люблю тайно хранить в доме большое богатство» (Нем. 1.31). Правда, «траты»,> о которых идет речь, относятся большей частью к расходам на подготовку к состязаниям и, в частности, на содержание лошадей (Истм. 4.29). О существовании бедности — πενία — Пиндар упоминает лишь однажды как о достойном сожаления социальном и политическом явлении, имеющем место в современном ему обществе: στάσιν — πενίας δότεφαν «раздор — носитель бедности» (Фр. 109.4). Высоко оценивая унаследованное богатство, поэт призывает к умеренности в его умножении (Нем. 11.47), осуждает людское корыстолюбие (Пиф. 3.54), полагает, что наиболее приятной бывает прибыль из рук доброжелателя (Пиф. 8.13).

Отражая взгляды и настроения греческой родовой аристократии, Пиндар с неодобрением относится к росту и развитию денежного хозяйства, за которым стоит возвышение нового общественного слоя рабовладельческого полиса. Вслед за Алкеем он повторяет χρή'χατ` γρή'χατ` άνήρ «в деньгах, в деньгах человек» (Истм. 2.11), сожалея о добрых старых временах, когда еще не торговали песнями и не гнались за наживой (Пиф. 11.41). Однако употребление поэтом таких слов, как: «прибыль» (κέοδος), «расход» (δαπάνα), «вознаграждение» ('^σθός) свидетельствует о том, что денежное хозяйство, несмотря на сетования поэта, неотвратимо укрепляет свои позиции.

Более того, именно у Пиндара встречаются впервые в греческой литературе слова: «отплата» (άνταμοφά), «расплата» (έπίνείοον), «товар» (έμπολά), «залог» (καταβολά) и «безвыгодность» (άκέρδεια). Ему не чуждо понятие «лихва», и он хорошо знает, что богатство в отличие от деревьев плодоносит каждый год (Нем. 11.41). На продолжающийся процесс экономического расслоения греческого общества указывает сообщение Пиндара о том, что различным бывает вознаграждение разных категорий тружеников за проделанную работу (Истм. 1.47) и что не всегда затраченные усилия оплачиваются достойным образом (Ол. 10.28).

Все вышесказанное дает основание предположить, что, судя по характеру экономических отношений, отраженных в творчестве Пиндара, мы имеем дело с этапом античной культуры, знаменующим собой переход от раннепатриархального к более продвинутому — рабовладельческому типу общественного развития. И хотя само рабство не получило еще ощутимого развития (поэт прямо о нем не говорит), налицо уже прогрессирующее расслоение общества, заметный рост товарного и денежного хозяйства, предвещающий социально-политические сдвиги и потерю старой аристократией своих прежних традиционных позиций. Представляется целесообразным отнести этот этап становления греческой культуры ко времени *ранней классики,* по соответствующему определению А. Ф. Лосева, дав-

5 Лосев А. Ф. 12 тезисов об античной культуре,—Студенческий меридиан, 1983, N° 9, с. 14.
6 Там же.

шего исчерпывающую характеристику этого периода древнегреческой истории [7].

Следует отметить характерное — в плане поэтического преломления — обстоятельство: пользуясь экономическими по своей сути словами, Пиндар нередко употреблял их с переносным значением, не имеющим прямого отношения к экономике. Ἀφθονία он относит к песням (изобилие песен), ὀρφανία — к победным венкам (нехватка венков), ἀκέρδεια — к клеветникам (безвыгодность клеветы).

Исследование экономических понятий у Пиндара представляет определенный интерес и с точки зрения формирования древнегреческой экономической терминологии. Она находит отражение в греческой литературе начиная с Гомера, и каждый последующий жанр, в том числе монодическая и хоровая лирика, вносит свой вклад в историю ее развития. Хотя личный взнос Пиндара в этом плане является относительно скромным, ему принадлежит заслуга введения в поэтический язык ряда слов, обнаруженных впоследствии в прозаическом обращении. Сюда можно отнести: ασχολία «занятие», αφθονία «изобилие», ορφάνια «нехватка», καταβολά «залог» и др. Кроме того, Пиндар, как отмечалось выше, придает нередко новые значения традиционным и общеупотребительным словам, способствуя расширению их семантического поля.

Рассмотрение экономических терминов у Пиндара способствует также изучению истории поэтической лексики древнегреческой литературы и языка художественной литературы в целом. На строго ограниченном лексическом материале нами было рассмотрено соотношение традиции и новаторства, прослежен путь обогащения лексики на новом этапе развития греческой культуры, выявлены индивидуальные особенности ее использования великим поэтом античности.

Анализ использованных Пиндаром экономических понятий позволяет нам, таким образом, с одной стороны, судить об объективных процессах и явлениях, характерных для древней Греции VI—V вв. до н. э., с другой,— исследовать субъективное восприятие и отношение поэта к действительности, рассмотреть художественное преломление внешней среды в его поэтических образах.

[7] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, с. 108—113; *он же.* История античной эстетики (Софисты, Сократ. Платон). М., 1969, с. 5—7.

В.Н. Ярхо

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ МЕЛИКА КАК ФАКТОР АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

В сочетании «эллинистическая мелика» даже специалисту-античнику может послышаться некое изначальное противоречие. По традиционным представлениям развитие древнегреческой мелики завершается с Пиндаром и Вакхилидом, т. е. примерно в середине V в. до н. э. На худой конец к достойным внимания поэтам-меликам причисляют Тимофея с его «Персами» и Филоксена с «Киклопом». Первых мы благодаря папирусной находке начала нашего века знаем довольно хорошо, второго не знаем совсем (не считая сведений о нем) и только по незначительным отрывкам можем судить о других меликах второй половины V — начала IV в.: Меланиппиде, Ликимнии, Телесте, Арифроне. Впрочем о большинстве из них, а особенно о Тимофее принято говорить как об авторах, чье творчество означало конец классической мелики, нашедший себе выражение в разрушении традиционной строфической симметрии, в вычурности языка, в преобладании музыкальной стороны над содержательной и т. п.

Что же понимает автор настоящей статьи под эллинистической меликой? Может быть, позднюю анакреонтику, столь популярную в эллинистические и римские времена,

что ей в целом ряде случаев удалось оттеснить на задний план своего «прародителя» — подлинного Анакреонта? Но анакреонтика не может считаться разновидностью мелики, потому что главным признаком этого жанра в классические, да и в последующие времена был публичный характер исполнения, между тем как анакреонтика являлась порождением «книжного» периода античной культуры и была ориентирована на индивидуальное пользование.

Под эллинистической меликой здесь подразумеваются памятники гимнической поэзии как известные издавна из литературной традиции, так и открытые за последние сто лет в виде надписей в Эпидавре и Дельфах. Хотя художественный уровень их обычно не слишком высок, с точки зрения места, занимаемого меликой в античной культуре эпохи эллинизма, эти памятники представляют несомненный интерес. У отечественных литературоведов они, насколько мне известно, никаким вниманием не пользовались. Лишь в многократно издававшемся университетском учебнике по истории древнегреческой литературы С. И. Радцига о пеане Исилла в честь Асклепия сказано только, что вместе с гимном Зевсу стоика Клеанфа (написанным в гексаметрах и отнюдь не предназначенным для публичного исполнения) он является образцом религиозно-философской поэзии [1] — характеристика, несомненно верная по отношению к гимну Клеанфа, но едва ли применимая к бесхитростному творению Исилла.

Приступая непосредственно к интересующему нас материалу, мы можем выделить целый ряд черт, характерных для эллинистической мелики как своеобразного фактора античной культуры. Признаки эти не возникают в поздней мелике случайно или неожиданно, в той или иной степени они присутствуют и в поэзии классического периода, но в IV—III вв. до н. э. приобретают достаточно своеобразные оттенки. Наиболее наглядным примером может служить ряд памятников, отмеченных все более развивающимся и притом достаточно сниженным синкретизмом верований, при котором утрачивается и традиционная генеалогия богов и их масштаб по отношению друг к другу.

Первый из этих памятников находится, в общем, в русле вполне надежной традиции V в. до н. э. Речь идет о 26 стихах гимна, сохранившегося на одной из надписей

в Эпидавре и обращенного к Матери богов [2]. В первом стихе утрачено только обращение к Музам («Дочери Мнемосины»), которых автор призывает вместе с ним воспеть Мать богов,— как она блуждала по горам и лесистым ущельям. Увидев ее в таком состоянии, Зевс метнул сотрясающую горы молнию и обратился к Матери богов с увещеванием: пусть она прекратит свои скитания и вернется к богам, чтобы львы и волки... — здесь в оригинале, с которого работал резчик надписи, пропущены однадве фразы. По весьма правдоподобному восполнению Р. Герцога (в аппарате IG): «... не растерзали тебя». На это следовал ответ Матери богов: «<Львы и волки — мои слуги>, а я не вернусь к богам, если не получу своей доли: половину неба, половину земли, третью часть моря». Гимн заканчивается традиционным обращением: «Радуйся, о великая владычица, Мать Олимпа!»

Как известно, образ Матери богов испытал на себе в Греции еще в V в. до н. э. влияние религиозного синкретизма. В нем объединились представления о Рее, матери Зевса и родительнице поколения олимпийских богов, и малоазиатской Кибеле, совершающей объезд своих владений на колеснице, нередко запряженной львами. В эпидаврском гимне к этому объединенному образу добавляется еще воспоминание о Деметре, оставившей сонм богов в знак протеста против похищения ее дочери Персефоны богом подземного царства. Это обстоятельство побудило исследователей обратить внимание на более ранний литературный памятник, также отразивший синкретизм Деметры и Матери богов — второй стасим из еврипидовской «Елены», ст. 1301—1352 [3]. Здесь хор без видимой связи с содержанием трагедии описывает скитания Деметры, называя ее также Матерью богов. Чтобы лик-

1 *Радциг С. И.* История древнегреческой литературы. 4-е изд. М., 1977, с. 438.

2 Inscriptiones Graecae (далее: IG), v. IV (ed. min.), fasc. 1. Berlin, 1929. См. также: Poetae melici Graeci. Ed. D. L. Page. Oxford, 1962 (далее: PMG) (IG, N 131 см.: PMG, fr. 935).

3 *Maas P.* Epidaurische Hymnen.— Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. KL, 1933, Jahr 9, S. 141—147; *Kern O.* Religion der Grechen, Bd. III. Berlin, 1938, 352 S., S. 147 f.; *Gregoire H.* Notice.— Euripide, t. V. Paris, 1950, p. 13—17, 106, η 1; *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion, Bd. I. 2. Aufl., München, 1955, S. 725 f.; *Euripides.* Helen. Ed... by A. M. Dale, Oxford, 1967, p. 147.

видировать конфликт, Зевс посылает к ней с уговорами Харит и Муз, но успеха добивается только Киприда, ей удается развеселить Деметру и вернуть ее в общество богов. Две богини — Деметра и Рея-Кибела — отождествлялись также в творчестве Меланиппида и Телеста — лирических поэтов второй половины V в. до н. э.[4]

Из всего этого можно сделать вывод, что почва для подобной идентификации была подготовлена в Греции достаточно давно. Первоначальным ее источником считают обычно некую, не дошедшую до нас раннюю орфическую поэму[5]. Известные фрагменты орфиков[6] и папирусный комментарий из Дервени[7] делают это предположение вполне вероятным.

Заметим, однако, что ни у Еврипида, ни у орфиков (в том числе, и в более поздней поэме о похищении Персефоны)[8] нет речи о каких-либо условиях, выставляемых Деметрой для возвращения в общество богов; в эпидаврском же гимне этот мотив звучит очень основательно. Несомненно, некоторый намек на компромисс, достигнутый Зевсом с целью смягчить гнев Деметры, автор гимна из Эпидавра мог найти в старинном гомеровском гимне к Деметре, где Зевс соглашается с тем, чтобы похищенная Аидом Персефона две трети года проводила вместе с остальными богами, и обещает Деметре почести, каких она сама пожелает (441—447, 460—465). В то же время для нашего рассуждения существенно, что в гомеровском гимне Деметра не предъявляет к богам никаких требований (и зачем, в самом деле, богине, которая тождественна *всей* земле, требовать себе в долю ее половину?), а в качестве посланника Зевс отправляет к ней Рею, поскольку Деметра является для нее, по обычной олимпийской генеалогии, дочерью (460, 465). Ни о каком отождествлении Деметры с Реей здесь не может быть и речи.

Другим источником представления о доле, выделяемой Зевсом Матери богов, могло послужить описание прав Гекаты в гесиодовской «Теогонии» (412—414, 421—427). Однако между Гекатой и Реей вовсе не было ничего общего, как не было никакого конфликта между Гекатой и Зевсом. Автор гимна из Эпидавра соединяет, следовательно, не слишком искусно различные и различного происхождения версии. Мотив столкновения Деметры с богами и предоставления ей определенных божественных почестей, имевший смысл только до тех пор, пока Деметра была одной из равных среди детей Реи, он переносит на всемогущую Мать богов, которая — будь то Рея, будь то Кибела — никогда в конфликт с Зевсом не вступала.

Вопрос о датировке эпидаврского гимна к Деметре остается спорным. Маас считал его автором поэтессу V в. до н. э. Телесиллу; Пейдж, несогласный с этой атрибуцией, все же включил гимн в свой корпус, относя его к IV—III вв. до н. э. Наряду с этим Латте и Костер видели в гимне продукт архаизирующей поэзии времен Адриана[9]. Мне представляется, что слишком поздняя датировка недостаточно учитывает и степень синкретизма образов Матери богов, Реи и Деметры, уже достигнутую к концу V в. до н. э., и несомненную близость гимна из Эпидавра к стасиму Еврипида[10].

Если различные версии, не совсем умело объединенные в гимне к Матери богов, имеют за собой все же вполне солидную традицию, то еще один литературный документ раннего эллинизма не только отражает вступление в греческий пантеон нового божества, но и наделяет его совершенно неожиданными функциями. Это — сохранившийся у Стобея гимн неизвестного автора Тихе 11.

Новая богиня, восседающая на престоле Мудрости и определяющая цену *(τιμά)* всех людских дел, характеризуется здесь как «начало и конец (ἀρχά καὶ τέρμα) (всего) для смертных». От нее исходит и добро и зло, ее озаряет своим сиянием Харита; то, что взвешено на весах Ти-

4 PMG, fr. 764, 809.

5 *Malten L.* Altorphische Demetersage.— Archiv für Religionswissenschaft, 1909, Bd. 12, S. 417—436. См. также литературу в прим. 3. Серединой V в. датирует эту поэму Ф. Граф. См.: *Graf F.* Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. Berlin, 1974, S. 158—181.

6 Orphicorum fragmenta, coli. 0. Kern. Berlin, 1922, fr. 31; S. 115 f., fr. 47, 145 (далее: Orphic. fragm.).

7 Der orphische Papyrus von Derveni.— Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 1982, B. 47, S.* 10, col. XVIII (далее: ZPE); *Жмудь Л. Я.* Орфический папирус из Дервени.— Вестник древней истории, 1983, № 2, с. 132. *West M. L.* The Orphic poems. Oxford, 1983, p. 82.

8 Orphic. fragm., 49.

9 *Maas P.* Op. cit., S. 134—141; *Latte K.* [Рецензия на работу Мааса].—JGöttingenische gelehrte Anzeigen, 1934, *B. 196, S. 409—413; *Euripides.* Helen. Ed... by A. M. Dale, p. 147.

10 Ср.: ***Euripides.*** Helen, 1301—1303, 1319; fr. 935, 5 sq.

11 PMG, 1019.

хи, осуществляется (τελέΘει) для высшего блага; она знает выход из безысходности (άμαχανία) и освещает мрак ясным светом, в силу чего и получает в заключение наименование «превосходнейшей из богов».

Помня о том, что уже в IV в. Тиха приобретает все большую популярность в греческом мире (впрочем, Тиху славил в гимне уже Софокл, fr. 809R) и становится даже объектом религиозного культа [12], мы не будем удивляться появлению адресованного ей столь восторженного гимна. Обращает на себя внимание другое — наделение Тихи качествами, которые до тех пор принадлежали исключительно Зевсу. Если даже оставить в стороне не вполне достоверный фрагмент, приписываемый Терпандру (Зевс — начало всего, παντού άρχά, PMG, 698), то с Зевсом, началом всего (αρχό; απάντων) мы встретимся в отрывке из орфической поэмы, вероятно, современной гимну Тихе [13]. Престол (έδρα), на котором восседает Тиха, является опять же атрибутом Зевса (ср. Еврипид, Троянки, 884), не говоря уже о его весах [14]. Зевс, держащий в своих руках конец (τέλος) всех человеческих дел, Зевс, вершитель (τέλειος), осуществляющий все по своему замыслу, неисповедимому для людей,— распространеннейшее представление классической поэзии [15]. Замысел Зевса, озаряющий, как молния, темноту,— образ, известный из эсхиловских «Молящих» [16]. Тема безысходности, αμηχανία — один из настойчивых мотивов ранней лирики [17], с той лишь разницей, что лирики VII—VI вв. до н. э. меньше всего рассчитывают выбраться из нее с помощью Случая.

Таким образом, Тиха, представляющая собой не более чем персонификацию Случая [18], замечательного именно своей непредсказуемостью, возводится на уровень высшего бога, в котором поэты классического времени видели разумность и закономерность существования объективного мира. Такой переход функций верховного божества к олицетворенному Случаю едва ли можно назвать иначе, чем снижением уровня традиционных верований.

Сложнее обстоит дело с еще одним памятником послеклассической мелики, в оценке и датировке которого исследователи расходятся самым радикальным образом. Речь идет о гимне Пану, дошедшем в той же надписи из Эпидавра, что и гимн Матери богов [19]. Маас относил его к IV — началу III в. до н. э. [20]; Пейдж включил гимн

в свое собрание, не выходящее, как правило, за пределы III в. до н. э. Керн, восторженно оценивавший эту небольшую поэму, готов был признать ее созданием едва ли не классического времени и видел в ней очевидную тенденцию к превращению Пана во «всеобщее божество» [21]; Виламовиц, напротив, считал эту «безвкусную игру» на имени Пана признаком позднего происхождения гимна [22] и нашел поддержку со стороны Латте, который отнес гимн Пану вместе с гимном Матери богов к эпохе Адриана со свойственными ей архаизирующими тенденциями в области стиля [23]. Вопрос заслуживает того, чтобы вернуться к нему заново.

Начало гимна не содержит ничего такого, что препятствовало бы его ранней датировке. Автор воспевает Пана — предводителя нимф, усладу наяд, украшение золотых хоров, т. е. наделяет его обычными функциями плясуна, радующего мир своим искусством [24]. Если даже звук его песен доходит до звездного Олимпа, в этом можно видеть только гиперболу, объясняемую условиями культовой песни. Аргументом против ранней датировки

[12] *Nilsson M. P.* Op. cit., Bd. II, 1961, S. 198—210.
[13] Orphic. fragm., 21a. Фрагмент сохранился в псевдоаристотелевском сочинении Περί κόσμου, относящемся ко II в., но поскольку один стих из него встречается теперь в папирусе из Дервени (кол. XIII), всю поэму следует датировать не позже рубежа V—IV вв.
[14] *Hom. Il.*, VIII,, 69—72; XXII, 209—12; *Theogn.,* 155—158; *Aesch.* Suppl., 402—406, 822—824.
[15] *Arch.,* fr. 298 W.; *Semon.,* fr. 1,1; *Solo,* fr. 1, 17; *Pind.* OL, XIII, 115, Pyth., I, 67; *Aesch.* Suppl. 525 sq., Ag., 973 sq., Eum. 28; *Soph.* Trach., 26.
[16] *Aesch.* Suppl., 91—95. См. также: *Jarkho V.* Zeus nelle 'Supplici' di Eschilo.— Studi in onore di Edoardo Volterra, v. III. Milano, 1972, p. 785-800.
[17] *Pfeiffer R.* Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik.— Philologus, 1929, Bd. 84, S. 137—152.
[18] Единственное «человеческое» свойство Тихи в нашем гимне — «превосходнейшая» (προφερεστάτη). Ср.: Hom. *Il.*, X, 352; Hom. Od., VIII, 128, 221, XXI, 134.
[19] IG, IV, I², N 130 (PMG, fr. 936).
[20] *Maas P.* Op. cit., S. 130—134.
[21] *Kern O.* Op. cit., S. 131.
[22] *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Glaube der Hellenen, Bd. II. Berlin, 1932, S. 178.
[23] *Latte K.* Op. cit., S. 405—409.
[24] Ср. характеристику Пана у Пиндара и в эпидаврском гимне: Μέλημα Χαρίτων *(Pi.,* fr. 95) — Ναιδων μέλημα (hymn. 2); χορευτής (PL, fr. 99) — δύχόρευτος (hymn. 10).

считают обычно последние четыре стиха (16—19): «Вся земля и море полны твоей милости, ты — опора всего, о, иэ, Пан, Пан!» Очевидная игра слов πάσα, πάντων и Πάν воспринимается иногда исследователями как свидетельство превращения Пана во «всеобщего бога» в духе позднего орфического гимна, к которому мы еще вернемся. Начать же следует с известных фактов, свидетельствующих о достаточно ранних попытках объяснить имя Пана на основе его сближения с прилагательным πας (средний род — παν).

Первым в этом ряду является толкование Сократа (в платоновском «Кратиле», 408 ed.), который, исходя из многозначности слова παν, объясняет двойную природу бога Пана. Затем добавим сюда гомеровский гимн к Пану, датируемый чаще всего III в. После описания забав Пана излагается история его приобщения к сонму богов. Удивительная внешность новорожденного очень развлекла олимпийцев, почему они и решили назвать его Паном: он всех позабавил своим видом (φρένα πάσιν ἑτερψε, 47). На такой же «этимологической» основе объясняется имя Пана в той версии мифа, по которой Пенелопа родила его, вступая в связь со всеми женихами. Версия эта восходит к раннеэллинистическому историку Дуриду; намеки на нее встречаются также в феокритовой «Свирели» (Пан — ἁπάτωρ) и в «Александре» Ликофрона (771 сл.), а полностью миф приводится в схолиях к этим произведениям [25].

Наряду с этим есть, конечно, источники, указывающие на стремление превратить Пана во «всеобщего бога». Два фрагмента свидетельствуют о существовании такой тенденции у орфиков (фр. 54 и 188 по Керну), чему не приходится удивляться, зная о их любви к отождествлению между собой весьма различных богов. Сохранились указания, что Аполлодор из Афин в своем знаменитом сочинении «О богах» обозначал Пана как олицетворение универсума: его рога символизируют абрис солнца и луны, пятнистая шкура — звездное небо, косматая нижняя половина тела — близость к земле, свирель — дуновение ветров [26]. Этот образ обычно возводят к стоикам, хотя среди фрагментов ранних стоиков (главным образом — Хрисиппа), где имеется достаточно рассуждений обо «всем» (τό πάν) в его соотношении с «целым» (τό όλον) и с космосом [27], образ Пана для популяризации этих мыслей не

привлекается. По-видимому, почти дословно повторил характеристику Пана из Аполлодора Корнут, философ-стоик времен Нерона, чей очерк греческой теологии и является первым надежным свидетельством о превращении Пана во «всеобщего бога» [28]. Наиболее ярко эта идея раскрывается в еще более позднем произведении — орфическом гимне № 11 [29], который большинство исследователей относит ко II в. н. э.

Образ Пана рисуется здесь как бы в двух измерениях. С одной стороны, за Паном остается его традиционная «сфера деятельности». Он — покровитель пастбищ, радующийся при виде волопасов и овчаров, отдыхающих у источников; он — плясун, ведущий хороводы вместе с нимфами, и меткий охотник, любящий жизнь под открытым небом и покой в тени пещер; он возбуждает видения и насылает страх на смертных,— все это постоянные атрибуты Пана как божества лесов и пастбищ. К ним, однако, присоединяются в гимне и совсем другие предикаты. Пан возводит своей песней гармонию космоса и в то же время он сам — всеобъемлющий космос, и небо, и море, и самодержавная земля, и бессмертный огонь; родитель всего, многоименный бог, владыка мира, светоносный, плодородный, истинный Зевс. Им держится безграничная гладь земли, ему повинуется глубокотекущая вода неутомимого моря и окружающий землю Океан. Повелениями Пана движется все божественное многообразие мира, своим промыслом он изменяет природу всего, вскармливая род людской в безграничном космосе.

Легко заметить, что от подобной трактовки Пана эпидаврский гимн далек, как небо от земли, равно как и от превращения его во «всеобщего бога». Эпидаврский гимн, вполне согласующийся с художественным мышлением IV—III вв. до н. э., представляет для нас интерес совсем

[25] R*oscher W.* Я. Die Sagen von der Geburt des Pan.— Philologus, Bd. 53, 1894, S. 371 f.; *Brommer F.* Pan.— Realenzyklopädie... Pauly-Wissowa. Suppl. VIII, 1956, col. 952 (далее: RE).

[26] Die Fragmente der griechischen Historiker von F. Jacoby, Teil II B. Berlin, 1929, S. 1080 f.

[27] Stoicorum veterum fragmenta, coli. H. von Arnim, Bd. IT. Lipsiae, 1903, S. 167 f.

[28] *Cornuti* theologiae Graecae compendium. Ree. et emend. G. Lang. Lipsiae, 1881, p. 49 s. Cp.: *Schmidt B.* De Cornuti theologiae Graecae compendio capita duo. Halis Sax, 1912, p. 76—78.

[29] Orphei hymni iteratis curis ed. Gu. Quandt. Berlin, 1955, p. 12 sq.

в другом отношении: в его заключительных стихах, как и у Платона, и в гомеровском гимне, мы находим свойственную грекам еще в доэллинистический период склонность к наивной *этимологизации* имен своих богов и героев. В соответствии с ней, наименование «титаны» производится от глагола τίταινω, «простирать» (они-де «простерли» руки к нечестивому делу), имя Урана — от существительного ουρος «хранитель» (поскольку небо — хранитель и страж всего), Аполлона — от глагола ἀπόλλομι, «губить» (он — бог-губитель), Афродиты — от существительного αφρός, «пена» (она — «пеннорожденная») или αφροσύνη, «неразумие» (пораженный ею человек теряет над собой власть), Одиссея — от глагола ὀδύσσομοα, «гневаться» (Автолик пришел принять внука, будучи разгневан по дороге) и т. п. [30].

Точно так же и в эпидаврском гимне к Пану сама собой напрашивающаяся и для древнего грека в высшей степени убедительная «этимология» его имени служит одним из средств объяснить, почему местный аркадский демон лесов и пастбищ превращается в общегреческого (всеэллинского) бога, олицетворяющего живительные силы природы, но вовсе не претендующего на роль всеобщего божественного начала, проникающего собой весь космос. Именно эту склонность к этимологизации, сближающую эпидаврский гимн Пану с предшествующей поэтической традицией гораздо больше, чем весьма проблематичное для того времени отождествление Пана с «всеобщим богом», мы можем считать еще одной характерной чертой эллинистической мелики.

Следующая ее черта, тоже как будто бы восходящая к поэзии классического времени, это трансформация мифа, но опять весьма своеобразная. Для примера возьмем произведение уже упоминавшегося Исилла из того же Эпидавра, воздвигшего от своего имени надпись в знаменитом святилище Асклепия [31]. Всего в надписи пять разделов, из которых два последних представляют собой соответственно пеан Аполлону и Асклепию и стихотворный рассказ Исилла о его встрече с Асклепием. Художественное достоинство обоих отрывков невелико, синтаксис нередко сбивчивый, в лексике нет последовательности, но в идеологическом плане обе поэмы весьма любопытны [32].

Основное содержание пеана составляет история рождения Асклепия. По традиционной версии, Коронида,

дочь фессалийского царя Флегия, пробудила страсть Аполлона, но затем, уже будучи беременной от бога, сошлась со смертным — Исхием. Аполлон не мог простить ей измены, и по его просьбе Артемида своей стрелой умертвила Кориниду. Когда та уже находилась на погребальном костре, Аполлон изъял у нее из чрева еще не родившегося мальчика, назвал его Асклепием и отдал на воспитание кентавру Хирону. Выросши, Асклепий стал проявлять удивительные способности при исцелении больных и взялся даже за возвращение к жизни умерших, за что и был сражен молнией Зевса [33].

Эта древнейшая версия мифа отражает первоначальную связь Асклепия с фессалийским центром Триккой, откуда, по всеобщему признанию исследователей, культ героя-целителя проник в Эпидавр. Здесь издавна почитался местный герой с теми же функциями, Малеат, образ которого со временем слился с фигурой Аполлона, получившего соответственно наименование Аполлона-Малеата. Когда же Эпидавр (еще в VI в. до н. э.) стал приобретать известность как общегреческий центр религиозного врачевания, местным жрецам потребовалось приспособить к своим интересам также Асклепия [34]. Это было достигнуто, по-видимому, небольшим видоизменением тра-

[30] *Res.* Theog. 206—210; Orph. fragm., ИЗ (там ЖЕ И ДРУГИЕ, НЕ менее фантастические этимологии); *Aesch.* Agam, 1081 SQ.; *H es.* Theog. 191—197; *Eurip.* Tro. 989; *Horn.* Od. XIX 407. СР. также в папирусном комментарии из Дервени, кол. X, 4—7; Кронос — от глагола κρουειν (ZPE, Bd. 47, 1982, S.*6).

[31] IG, IV, 1^2, N 128. В датировке надписи Исилла современные исследователи колеблются между 300 и 280 г. Точка зрения С. А. Жебелева, стремившегося передвинуть время жизни Исилла на столетие позже (см.: *Шевелев С. А.* Пеан Исилла.— Докл. АН, сер. В., 1929, № И, с. 193—200), нашла поддержку, кажется, только у Нильссона *(Nilsson M. P.* Op. cit., Bd. II, S. 226).

[32] Для анализа надписи Исилла сохраняет свое значение исследование: *Wilamowitz-Möllendorff U. von.* Isyllos von Epidauros. Berlin, 1886, VII, 201 S.

[33] *Hes.,* fr. 50, 51 MW; Hymn. Hom. ad Asel.; *Pind.* Pyth., III, 5—58; PMG, 934, 1—6; *Apoll. Rhod.,* IV, 612—617; *Diod. Sic,* IV, 71,1; V, 74,6; *Apollod.* Bibl., III, X, 3-4; *Hygini.* Fab., 202.

[34] Источники по истории культа Асклепия в Эпидавре — во введении ГИЛЛЕРА фон Гертрингена к надписям из Эпидавра: IG, IV, I^2, p. IX—XXVIII. На этом собрании основано изложение В упомянутых выше общих работах по греческой РЕЛИГИИ — У ВИламовица, КЕРНА, НИЛЬССОНА. У НИЛЬССОНА ТАКЖЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ЛИТЕРАТУРА.

диционного варианта, свидетельство чему сохранилось у Павсания (II, 26, 3—4). Согласно его рассказу, Флегий, все еще остающийся фессалийцем, явился некогда в Эпидавр с целью разведать его военные возможности и при этом не нашел ничего лучшего, чем взять с собой дочь (правда, скрывшую от отца свою связь с Аполлоном). Когда же Корониде пришло время родить, она подбросила ребенка на горе в окрестностях Энидавра, где он был выкормлен козой и вскоре же явил свою силу врачевателя. Можно предполагать, что Павсаний использовал местный вариант сказания, в котором Асклепий, хоть и родившийся в Эпидавре, оставался все же по матери чужестранцем. Более последовательно отстаивает эпидаврскую родословную Асклепия Исилл.

В его изложении, у эпидаврского царя Мала, учредившего в Эпидавре алтарь Аполлону-Малеату и освятившего участок бога первым жертвоприношением (III, 27—36), была дочь, выданная за местного же героя Флегия. Родившаяся от этого брака дочь по имени Эгла (Αἴγλα) была названа за свою красоту Коронидой. От союза с Фебом Эгла-Коронида родила в его священном участке в Эпидавре сына, причем родовые муки ей облегчил сам Аполлон при помощи Мойр, игравших роль повивальных бабок. Родившегося мальчика Аполлон назвал Асклепием и сделал его исцелителем болезней, дарующим людям великое благо — здоровье (IV, 37-57).

Как видим, в рассказе Исилла нет ни измены Корониды, ни ее преждевременной смерти, ни изъятия ребенка из чрева умершей,— ни Асклепий, ни его мать не оказались чем-либо скомпрометированными. Версия Исилла воспроизводит местную храмовую легенду, в угоду которой Флегий из фессалийца сделан исконным жителем Эпидавра, а Эгла, числящаяся во всех других источниках дочерью Асклепия[35], становится его матерью[36]. Почему ее второе имя, Коронида, необходимое Исиллу, чтобы ввести рождение Асклепия в установившуюся генеалогическую традицию, должно свидетельствовать о ее красоте, можно только строить догадки. Имя Корониды, кроме дочери Флегия, носила еще дочь фокейца Коронея, привлекшая своей красотой Посидона. Спасаясь от его преследования, Коронида была превращена Афиной в ворону,— единственное свидетельство на этот счет сохранилось у Овидия (Metam., II, 570—589), и имел ли в виду Исилл именно этот миф, сказать трудно.

Как бы то ни было, если мы теперь спросим себя, можно ли найти в классической мелике аналогию столь свободному обращению с мифом, то первым делом вспомним об истории Пелопа в изложении Пиндара (Ол., I, 36—52): боги-де и не думали угощаться его мясом, а мальчик исчез, увлеченный Посидоном, между тем как кто-то из завистливых соседей Тантала придумал историю об изготовленной отцом людоедской трапезе. Сравнивая очищение мифа от подробностей, компрометирующих богов и героев, у Пиндара и у Исилла, мы, конечно, признаем превосходство первого из них не только по части таланта, но и в искусности изложения. Там, где Пиндар вступает в открытую полемику с традицией, Исилл почти без оглядки на нее излагает свою, весьма произвольную версию, считая это достаточным для утверждения авторитета местного бога. Вместе с тем надо признать, что само приспособление мифа к идеологической установке автора является продолжением в эллинистической мелике мифотворческой практики, свойственной мелике классического периода.

На примыкающей к пеану Исилла его же небольшой поэме в гексаметрах о встрече с Асклепием мы получаем возможность выявить еще одну черту послеклассической мелики: включение в нее личного элемента с сильным привкусом и политически актуального, и фантастического. Снова мы обнаружим здесь и соприкосновение с существовавшей традицией, и заметные отклонения от нее.

Что поэты-мелики классического периода достаточно часто высказывали свою точку зрения на современные общественно-политические события и на моральные проблемы, давно известно. Достаточно вспомнить оценку побед греков при Гимере и Кумах у Пиндара или размышления о доблестном муже у Симонида. Известно также, что более поздние биографии поэтов изобиловали всякими удивитель-

[35] PMG, 934, 13 — пеан в честь Асклепия, вырезанный на камне ок. 380—360 г. в Эрифрах и известный в более поздних копиях из Египта, Македонии и Афин вплоть до III в. н. э.; Schol. ad Aristoph. Plut., v. 701; *Plin.* N.H., XXXV, 137; IG, IV, I², N 135, v. 2 (вероятно, Αἴγλην III в. н.э.); Pap. Vindob. Gr., N 26727, v. 12. См.: *Sijpestein P. Worp K.A.* Literary and semi-literary papyri.— Chronique d'Egypte, 1974, v. 49, p. 317—324.

[36] О сходном переосмыслении традиции в генеалогии Мусея (Евмолп выступает то как его отец, то как сын) см.: *Henrichs A.* Zur Genealogie des Musaios.— ZPE, Bd. 58, 1985, S. 1—6.

ными подробностями. То Музы стали торговать у отрока Архилоха корову, и взамен пропавшего животного будущий поэт обнаружил у своих ног лиру [37]. То Елена явилась Гомеру и Стесихору, побуждая прославить ее в песнях [38]. То пчелы соорудили себе соты на устах задремавшего в младенчестве Пиндара [39]. То Диоскуры под видом неизвестных вызвали Симонида из дома Скопадов, который тотчас же обрушился, как только поэт вышел за дверь, никого при этом не обнаружив [40]. Однако никто, кажется, кроме Гесиода и Сапфо [41], не описывал непосредственную встречу с божеством, предстающим человеку наяву.

Между тем Исилл вполне серьезно повествует о том, как отроком он пришел в святилище Асклепия за исцелением и встретил там вооруженного бога, который предложил ему повременить с лечением, поскольку сначала богу надо спасти Спарту. Пусть мальчик подождет, пока Асклепий вернется. Исилл, однако, сам спешит в Спарту, чтобы обрадовать ее жителей надеждой на вмешательство бога,— такое счастье выпало им в награду за то, что лакедемоняне чтут законы Ликурга, внушенные ему самим Аполлоном (V, 57—79). Что спартанцы считали свой государственный строй осуществлением заветов Феба, мы знали еще из Тиртея (фр. 1 Джентили-Прато). У Исилла к этому прибавляется, как видно, и родственная заинтересованность Асклепия в спасении государства, где так прилежно хранят в неприкосновенности заветы его отца.

О чем здесь идет речь, Исилл говорит в самом же начале гексаметров: Асклепий показал свою чудодейственную силу (αρετή), когда Филипп II хотел покорить Спарту. Как известно, после битвы при Херонее в 338 г. до н. э. македонский царь вторгся в Пелопоннес и опустошил окрестности Спарты, но сам город брать не стал, так что его спасение было естественно рассматривать как результат благодетельного вмешательства божества,— но какого угодно, только не Асклепия! Спарте хватило бы своих богов — и Афины Меднрзданной, и Диоскуров, и Елены. Исилл, выводя защитником Спарты Асклепия, повышает сразу шансы и самого Эпидавра, и свои собственные.

При этом у многочисленных посетителей Эпидавра едва ли возникали сомнения в достоверности сообщения Исилла. Во-первых, еще со времен греко-персидских войн были известны рассказы о чудесной помощи богов эллинам во время различных сражений [42], Во-вторых, плита с сочинением

Исилла была выставлена в том же святилище Асклепия, где несколько ранее на специальных стелах были обнародованы «свидетельства» о десятках чудодейственных исцелений [43],— правда, большей частью в результате явления бога страждущему во сне, но иногда и о встрече с ним наяву [44]. Примыкающие к этим рассказам гексаметры Исилла оказываются, таким образом, в историко-литературном плане одним из первых образцов жанра ареталогии, расцветающего впоследствии пышным цветом в поздней античности [45]. Вместе с тем, включая в мелическое произведение свою оценку определенной общественно-политической ситуации, Исилл продолжает классическую традицию, хотя и преобразует ее в направлении чудесного.

Если Исилл вводит свою личность в лирическое повествование не слишком умело (изложение, начатое от 3-го лица, переключается затем на рассказ от 1-го лица), то более гладкие образцы отклика на современные обстоятельства дают два гимна, дошедшие в поздней литературной передаче.

Один из них написан неким Гермоклом в связи с возвращением в Афины в 290 г. до н. э. после похода на Коркиру Деметрия Полиоркета [46], ставшего на рубеже IV—III вв. до н. э. объектом неумеренной лести со стороны афинян. В небольшой поэме используются все необходимые мифологические аксессуары — Деметрий назван потомком Поси-

[37] Archiloque. Fragments. Texte etabli par F. Lasserre... Paris, 1958, test. 11 a.
[38] *Isocr.* Hel. 64—65.
[39] Vita Pind., 2.
[40] *Cic.* De orat., II, 86.
[41] *Hes.* Theog., 22—34, Op. 658 sq.; *Sappho,* fr. 1. Впрочем, в поэме III—IV в. н. э. явление Муз Гесиоду представляется сном. См.: P. Oxy., 50(1983), № 3537; *West M. L.* A new poet about Hesiod.— ZPE, Bd. 57, 1984, S. 33-36.
[42] *Pfister R.* Epiphanie.— RE Suppl., IV, 1924; *Nilsson M. P.* Op. cit., Bd. II, S. 225—228.
[43] IG, IV, 1^2, N121-124; *Herzog R.* Die Wunderheilungen von Epidauros. Philol.-Supplem., XXII, 3. Lpz., 1931, 164 S.; *Жебелев С.А.* Эпидаврийская ареталогия.—Изв. АН СССР, VII сер., Отд. общ. наук. 1931, № 3, с. 321—345.
[44] IG, IV, I^2, N 122, 26-35.
[45] *Crusius O.* Aretalogoi.— RE, Hb. 3, 1895; *Reitzenstein R.* Hellenistische Wundererzählungen. Lpz., 1906, S. 9—31; *Aly W.* Aretalogoi.— RE Suppl., VI, 1935.
[46] *Athen.,* VI, 253 d-f.

дона и Киприды, т. е. его происхождение возводится к самым могущественным богам (для чего у него, прямо скажем, было гораздо меньше оснований, чем у большинства адресатов Пиндара); угроза со стороны Этолийского союза сравнивается с опасностью, которая некогда исходила для Фив от Сфинги, и Гермокл обращается к Деметрию с мольбой найти нового Эдипа. Однако именно этот призыв на фоне мрачных фактов, отражающих слабость Афин перед лицом опасного противника — этолийцев, вводит мифологические образы в реальную политическую обстановку; ею же, как видно, порождена и горькая констатация, что от богов афинянам помощи ждать не приходится, они далеко и не слышат молений. Отсюда делается вывод, что единственный бог, на которого Афины могут возлагать надежды,— как раз Деметрий, «не деревянный, не каменный, а живой». Поскольку возвращение Деметрия совпало с временем Элевсинских мистерий, Гермокл сопоставляет два имени, сведенные вместе случаем: Деметра справляет таинства Коры, а Деметрий, сияя, как солнце, озаряет своей божественной милостью город. В какой мере было справедливо обожествление Деметрия, незадолго до этого превратившего Парфенон в место для развлечений с дамами сомнительной репутации [47],— другой вопрос, и гимн Гермокла едва ли может побудить нас к более высокой художественной оценке эллинистической мелики, чем пеан Исилла, за которым остается, по крайней мере, преимущество искреннего чувства. Но для включения поздней мелики в современную ей общественную ситуацию оба произведения одинаково показательны.

В неменьшей степени это относится к еще одному памятнику — гимну, обращенному к богине Роме некоей Мелинно [48] и дошедшему до нас благодаря курьезной ошибке Стобея. Найдя в каком-то из своих источников пять сапфических строф, озаглавленных εις ρώμην, Стобей принял ρώμη за существительное со значением «мощь, сила» и включил эти строфы в раздел своей антологии «О мужестве». По-видимому, он прочитал текст недостаточно внимательно и не понял, что речь идет в нем не о мужестве, а о богине Роме (Τώμη), покровительнице Рима. Точно так же по чисто внешнему признаку — сапфической строфе — он назвал Мелинно поэтессой с Лесбоса, хотя ее язык не имеет ничего общего с языком эолийских меликов; это — язык хоровой лирики, приспособленный к размеру сапфической строфы.

Без мифологического инвентаря не обходится и здесь. Рома, естественно,— дочь Ареса (на греческий лад переведен типично римский культ Марса), обитательница непоколебимого Олимпа, но не божественного царства, укутанного облаками, а твердо стоящего на земле (1—4). Ее удел даровала Роме Мойра; она сбирает дар Деметры (5—6, 19—20). Встречаются реминисценции типичных для хоровой лирики размышлений о все опрокидывающем и бросающем жизнь смертных в разные стороны времени (13—14),— не поддается его силе только власть Ромы, объединяющей в одной упряжке море и сушу и уверенно правящей народами.

Апологетическое отношение к Риму, наиболее объяснимое в греческих городах и на островах в первой половине II в. до н. э., в этом гимне совершенно очевидно, хотя его и не следует оценивать как примитивную лесть в духе рассмотренного выше сочинения Гермокла. Правящие круги греческих полисов, несомненно, видели в это время в Риме и освободителя от македонян, и гаранта их положения в классовой борьбе внутри отдельных государств. Иное дело, что сапфическая строфа, призванная выражать либо достаточно интимные личные чувства, либо настроения узкого по своему составу культового девичьего фиаса, приспособляется Мелинно для сопровождения торжественной процессии, прославляющей нового и к тому же вполне реального владыку мира.

В использованных здесь произведениях эллинистической мелики мы обнаружили черты, характерные для этого жанра как феномена античной культуры, с одной стороны, тесно связанного с религиозными представлениями и отправлениями ритуала, с другой стороны, отнюдь не застывшего и вовсе не чуждого воздействию общественной обстановки. Синкретизм религиозных верований, уходящий своими корнями в классическую эпоху; наивная этимологизация как средство объяснения имени бога; передача функций старых богов новым; очищение мифа в интересах местного патриотизма и подключение к нему мотивов, продикто-

[47] *Plut.* Demetr., XXIII-XXIV.

[48] *Stob.* Ecl., III, 7, 12; *Bowra C. M.* Melinno's hymn to Rome.— Journal of Hellenie Studies, 1957, v. 47, p. 21—28. См: *Gayger J.-D.* Der Rom-Hymnos der Melinno, und die Vorstellung von der Ewigkeit Roms. Chiron, 1984, B. 114, S. 266—299. Автор доказывает, что поэма написана в начале эпохи принципата.

ванных откровенным низкопоклонством; тяга к фантастическому,— перечисленные признаки дают, конечно, отнюдь не полную картину эллинистической мелики. За пределами статьи остаются и отдельные поэты (например, Филодам и Аристоной с гимнами, написанными для исполнения в Дельфах[49] и принесшими их авторам права почетных граждан святилища Аполлона[50]), и целые жанры (например, любовная лирика, лучше всего известная по знаменитой жалобе девушки). Только попутно упомянули мы пеан в честь Асклепия из Эрифр, пользовавшийся широкой известностью во всем греческом мире вплоть до III в. н. э.[51] Задача этих, отнюдь не исчерпывающих наблюдений — привлечь внимание к целому периоду греческой мелики. Историки ею не занимаются, считая эллинистические гимны областью интересов литературоведов; литературоведы их игнорируют, считая недостойными называться художественной литературой. Между тем, как я пытался показать, наследие эллинистической мелики является материалом, достаточно интересным для истории идеологического развития и культуры эллинистической Греции в целом.

[49] *Powell J, U.* Collectanea Alexandrina. Oxford, 1925, p. 162—171.

[50] Филодам был первым из известных нам поэтов, удостоенных почетных прав дельфийского гражданства с особыми привилегиями. Аристоною сверх обычно присуждавшихся шести привилегий было присвоено еще звание «благодетеля». См.: *Bouvier И.* Hommes de lettres dans les inscriptions delphique.— ZPE, Bd. 58, 1985, S. 122, 126.

[51] *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Nordionische Steine. Berlin, 1909, S. 1—71; *Bülow P.* Ein vielgesungener Asklepiospaean.— Xenia Bonnensia. Festschrift zum 75-jährigen Bestehen des Philologischen Vereins. Bonn, 1929, S. 35—48; *Keyßner K.* Zum Asklepioshymnus von Erythrai.— Philologische Wochenschrift, 1934, S. 989—992; *Keyßner K.* Zu inschriftlichen Asklepioshymnen.— Philologus, Bd. 92, 1937, S. 269—284; *Oliver J. H.* The Sarapion Monument and the Pean of Sophocles.— Hesperia, 1936, Bd. V, p. 114—122.

В. П. Завьялова

УЧЕНЫЙ ПОЭТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ЭЛЛИНИЗМА

Среди гимнов Каллимаха гимн III «К Артемиде»[1] считается самым нетрадиционным. В нем собственно эпические эпизоды, составляющие две трети гимна, непоследовательно и нелогично соединяются с лирическими[2]. У. Виламовиц-Меллендорф считает гимн III «совершенно свободным творением»[3]. И действительно, поэт не дает здесь описания

[1] Некоторые исследователи полагают, что гимн был написан в последние 10 лет царствования Птолемея II—258—248 гг. до н. э.— для одного из самых значительных празднеств Малой Азии *(Couat Aug.* Alexandrian Poetry under the first three Ptolemies. London, 1931, p. 83). В результате сирийских войн Эфес пал под натиском Египта. Вполне вероятно, что Птолемей II хотел завоевать симпатии покоренного населения, выражая почтительное отношение к их религиозному чувству и особенностям местного культа (см.: *Венгстон Г.* Правители эпохи эллинизма. М., 1982, с. 139—170). Однако в последнее время больше поддерживается мнение, высказанное еще Маасом *(Maas E.* Kallimachos und Kyrene.— Hermes, |Bd. 25, 1890, s. 410), что III гимн имеет отношение к родине поэта — Кирене — и был написан около 260 г. до н. э. *(Meillier C.* Callimaque et son temps.— Publications de l`Universite de Lille, 3, 1979, p. 45).

[2] Ср.: *Howald E., Staiger E.* Die Dichtungen des Kallimachos. Zürich, 1955, S. 69.

[3] *Wilamowitz-Moellendorf U. von.* Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos, v. II. Berlin, 1962, S. 197.

культа, здесь нет «религиозных рамок», как в гимнах V, VI и отчасти II, нет воспроизведения просто «внешней обстановки», как в I гимне. Более близкая связь обнаруживается между III и IV гимнами. Но если в IV гимне эпические эпизоды сменяют друг друга почти без нарушения временной и сюжетной последовательности, то III гимн конструируется как бы из совершенно разрозненных мотивов, эпизодов, сцен. Их временная и сюжетная пестрота фиксирует совершенно иное, чем у эпического художника, осмысление мифологического материала. Для эпического художника чем обычнее и трациционнее изображаемый им предмет, тем он лучше, тем он нужнее. «Ничего не привносить от себя, ничем не нарушать традиционную тематику и поэтику — это идеал эпического художника. Изображенная им действительность как бы сама говорит о себе и как бы сама говорит от себя» [4].

Избирательность и композиционное соподчинение разрозненных эпизодов в гимнах Каллимаха уже a priori исключают такую эпическую отстраненность. Каллимах даже тогда, когда его поэтической язык ближе всего к эпической традиции (так принято считать относительно гимнов IV и III[5]),— не может или не хочет создавать в его время уже монументально-безжизненное эпическое полотно.

В III гимне нет развития какой-то одной сюжетной линии, автор фиксирует внимание сразу на нескольких мотивах, на нескольких сюжетах, подчиняя их достаточно оригинальному, но объяснимому и понятному в традициях александрийской школы замыслу — описанию атрибутов, функций и храмов богини Артемиды. Возникает впечатление, что поэт не имеет никакой другой цели, «как перечислить атрибуты Артемиды и прославить ее под разными именами» [6].

Сразу после знаменитой сцены у Зевса рассказывается о приобретении богиней лука и стрел, охотничьих собак, ланей для упряжки, пылающего факела, описана охота богини; перечисляются любимые богиней города, горы, заливы, любимые нимфы-подруги, сопровождающие Артемиду, названы знаменитые храмы и места почитания богини. Мимоходом поэт упоминает и наиболее знаменитые мифы, связанные с Артемидой. При этом на чем-то он останавливается подробнее, а что-то упоминает вскользь, с помощью эпитета, отдавая предпочтение сюжетам наиболее древним и более спорным. Пестрота тематики приводит

к мифологической изощренности, к обилию редких и редчайших мифологических имен и географических названий.

Читателя, привыкшего к неторопливой последовательности и ясности хотя бы гомеровских гимнов, подобная скачкообразность утомляет и раздражает. Хотя и с почтительностью говорят о знаменитой учености Каллимаха, но подчас отказывают поэту в таланте и мере [7]. Действительно, в большинстве случаев основная фабула мифа для Каллимаха отступает на второй план, и он ограничивается лишь упоминанием многих мифов, многих сюжетов, соотнесенных с той или иной ситуацией. Создается впечатление, что поэт как бы «нанизывает» мифологические факты, почти не заботясь об их взаимосвязанности.

Данная особенность каллимаховской поэтики замечена давно и описана достаточно подробно [8].

В настоящей статье на примере топонимической лексики III гимна проследим один из основных принципов поэтики Каллимаха, отражающий его подход к традиционной мифологии и свидетельствующий о трансформации жанра гимна в эпоху эллинизма.

Художественно-эстетические принципы александрийской поэзии сложились в контексте имманентно-индивидуаль-

[4] *Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960, с. 156.

[5] По мнению большинства исследователей, гимны четко делятся на две группы: 1—3—4 и 2—5—6. Первая группа — это более ранние гимны, в которых, несмотря на всю свободу и модернизацию, отчетливо прослеживается гомеровский прототип. Язык гимнов 3 и 4 обнаруживает наибольшее число совпадений с особенностями гомеровского языка. Подробнее см.: *Завьялова В. П.* К проблеме гимнической традиции в поэтике Каллимаха.— Филологические науки. М., 1979, № 6, с. 39—44.

[6] *Kortz F.* Die Eigentümlichkeiten der Kallimacheischen Dichtkunst. Eine Studie zum Artemishymnus der Kallimachos und Catulls Carmen, LXVI. Köln, 1901—1902, S. 8.

[7] «Ученые курьезы,— пишет Э. Говальд *(Howald E.* Der Dichter Kallimachos von Kyrene. Zürich, 1943, S. 69),— остаются в поэтическом инструментарии поэта на протяжении всего его творчества, но в период расцвета они не внушают уважения, не пугают, а лишь удивляют и веселят». Еще резче высказался об ученых александрийских поэтах в свое время Дж. Томсон: «Эти писатели имеют небольшую ценность для познания их эпохи и еще меньшую для понимания развития науки того времени» *(Томсон Дж. О.* История древней географии. М., 1953, с. 242).

[8] См.: *Завьялова В. П.* Функционально-стилистическое значение тропов в гимнах Каллимаха. Канд. дис. М., 1977, с. 8.

ной эстетики и привели к безусловному преобладанию индивидуального в поэзии. Одним из существенных моментов явилась новая расстановка акцентов во взаимоотношениях рационального и эмоционального как в творчестве, так и в восприятии. Интеллектуальное начало как бы обособляется, абсолютизируется и становится определяющим. В художественном произведении на второй план отодвигается непосредственность эмоционального воздействия. Традиционная мифология утрачивает онтологическую основу и идейно-художественную тенденциозность эпохи классики и становится лишь предметом зарождающихся в александрийской школе научных изысканий.

Эклектический сплав мифологических элементов с научным филологическим анализом выразил особый поворот в поэтическом творчестве. В то же время ощущалось и другое, не менее важное: вместо традиционного, условно-эпического взгляда — взгляд чисто человеческий, не отрицание лиризма и не эмоциональная сухость (что часто приписывают, например, поэзии Каллимаха), а особая интеллектуализация чувств. Эта особая интеллектуализация стала возможной при резком изменении масштабности мировосприятия. Раздвинулись горизонты не только обитаемой ойкумены, но и горизонты теперь окончательно отделившихся от философии специальных наук: географии, астрономии, медицины, математики, истории, филологии, ботаники и т. д. С одной стороны, это приводит к тому, что ученые впервые пытаются формулировать на основе старинных преданий и накопившихся обильных практических фактов основы специальных естественных наук, которые все более и более обособляются и размежевываются. С другой стороны, универсальный подход к знаниям впервые позволил на новом уровне подойти к созданию произведений энциклопедического характера в области наук, которые мы теперь называем гуманитарными.

Среди первых энциклопедистов новой формации следует назвать, очевидно, Эфора (405—330 гг. до н. э.), уроженца малоазийских Ким, возможно, ученика Исократа. «Истории» Эфора в 30 книгах, по определению Полибия, стали первым образцом всеобщей истории *(Polyb.,* V, 33, 2—3). Как сообщает Полибий, Эфор с большим усердием собирал материалы во время путешествий и из самых разнообразных источников составил сначала план общей истории всех народов, но начал свое повествование с дорийского завоевания Пелопоннеса и довел его до 341 г. до н. э.; 30-ю книгу, рассказывающую о событиях Фокейской священной войны (356 г. до н. э.), дописал его сын Демофил. В «Историях» Эфора нашли отражение его взгляды на закономерности всемирно-исторического развития, связь истории и географии, взаимодействие природной среды с экономической, политической и культурной историей, географическое и геофизическое устройство ойкумены.

Характеризуя труд Эфора, один из исследователей[9] отмечает в нем соединение двух тенденций изображения действительности — более древнюю, эпическую, идущую от поэтов, и более новую, фукидидовскую, представляющую историю в виде науки и искусства. Для нас важно мнение Полибия, считающего одной из характерных особенностей «Историй» особое пристрастие Эфора к экскурсам-отступлениям, «сюжетам», иллюстрирующим те или иные общие соображения историка или содержащим занимательные факты и любопытные подробности. Труд Эфора был популярен среди александрийцев и нашел своих продолжателей.

Очевидно, стремление к такому всеобщему, универсальному охвату знаний в той или иной области, восторжествовавшее со времен Аристотеля, оказалось близким и Каллимаху. Недаром в своих знаменитых «Таблицах» Каллимах «поставил своей задачей пересмотреть, привести в стройную, отвечающую научным требованиям систему и регистрировать все произведения греческой литературы и греческой науки — другими словами, выразить осязательно, при помощи наглядной формулы всю силу научной и литературной производительности греческой нации»[10].

Отчасти такой подход систематизатора-энциклопедиста сохраняется у Каллимаха и в гимнах.

У нас нет сведений, что у Каллимаха был специальный мифографический труд в духе Палефата или Аполлодора Афинского, но вместе с тем мы знаем, что Каллимах много и серьезно занимался мифологией, был близок с мифографом Ликофроном, поддерживал идеи Антимаха Колофонского и Филета Косского. Страбон пишет о нем: «конечно, он был весьма ученым человеком (больше всякого другого)

[9] ***Barber G. L.*** The Historian Ephoros. Cambridge, 1953, p. 135—137, 156.

[10] ***Деревицкий А.*** О начале историко-литературных занятий в древней|Греции. Харьков, 1891, с. 222.

и всю свою жизнь, как он сам говорил, желал посвятить... мифам» *(Strab.,* IX, V, 17). В любом из своих произведений Каллимах проявляет себя как серьезный мифограф, но, безусловно, последовательнее и ярче всего в гимнах [11].

Творческая оригинальность Каллимаха заключается в том, что поэт, в совершенстве овладев поэтической техникой старого ионийского эпоса, стремится в поэзии в рамках гимнического канона утвердить энциклопедический, универсальный метод описания. Каллимаху чуждо неторопливое, последовательно-широкое эпическое письмо, для него важно не показать тот или иной объект, а в предельно сжатой, динамичной форме собрать по возможности все сведения о нем. Причем чем традиционнее предмет описания — тем лучше, тем активнее читательское восприятие, тем больше возможности у автора сосредоточить внимание на широте описания. Пожалуй, в его творчестве впервые законы старой эпической техники подчинены новой задаче.

В III гимне Артемида предстает как некий универсум — не только во всех своих ипостасях божественной сущности, как карающая и милующая богиня, но и в истории и географии своих культов с древнейших времен, ив то же время образ ее удивительно «заземленный», идиллически «очеловеченный» [12]. Достигается это целостное восприятие путем тонкой и изощренной поэтической техники — от нарративно-эпических сцен в гомеровском духе до полупрозрачных намеков, выраженных в отдельных эпитетах и именованиях богини.

Нарративный пласт гимна достаточно традиционен, начальные стихи, начальные сцены настраивают на совершенно гомеровско-гесиодовское восприятие. Создается впечатление, что Каллимах решил лишь иллюстрировать знаменитое гесиодовское определение статуса Артемиды — «богиня охоты, дочь Зевса и Лето, сестра-близнец Аполлона» *(Hes.* Theog. 918) — и воспеть Артемиду Агротеру. В этом, казалось бы, должны убедить и начальные стихи — «te toxa lagöboliai te melontai (III, 2; «ее заботят лишь стрелы и заячьи охоты»), и следующие затем сцены приобретения богиней лука, стрел, собак и сцены охоты.

Однако все эти сюжеты осложнены таким количеством дополнительных сведений, что первоначальный замысел поэта будто тонет в огромном числе ассоциативных подробностей и деталей. Кажется, что именно эти подробности и детали, эпитеты и именования богини и являются главной

заботой поэта, стремящегося дать целостное, универсальное знание об Артемиде, главным побуждением его творчества, а старые сюжеты, гомеровская поэтическая техника — это для него лишь канва.

Как и большинство греческих богов, образ Артемиды, хотя и не восходит непосредственно к минойским божествам крито-микенского времени, однако унаследовал целый ряд черт минойско-микенской богини — «potnia therön» («владычица зверей») [13]. Поэтому древнейший культ богини — критский, здесь на одном из отрогов Белых гор находился знаменитейший храм Артемиды Диктинны или Бритомартис. На легенде о нимфе Бритомартис, отождествляемой с самой Артемидой, на описании ее культа Каллимах остановится очень подробно (III, 189—205), всячески подчеркивая ее критское происхождение: «среди них возлюбила ты дивно гортинскую нимфу...» (Gortynida... nymphen — III, 189); «за коей гнался по критским горам Минос» (Minos ...catedramen oyrea Cretes — III, 190—191); «с тех пор кидонийцы «Диктиной» нимфу зовут самое» (Cydönes... caleoysin — III, 197—199); «критяне даже и тебя самое именуют прозванием нимфы» (Cretaees caleoysin...-III, 205).

Именно сюда направляется Артемида сразу после знаменитой сцены у Зевса (leucon epi Cretaion oros cecomemenon hyle — III, 41) — на критскую белую гору, заросшую лесом. Здесь она выбирает в прислужницы «два десятка нимф амнисийских» (amphipoloys Amnisidas eicosi nymphas — III, 15). «Амнисиады меж тем от упряжки твоей от-

[11] Эпиграмма, которая сохранилась вместе с каллимаховскими гимнами, свидетельствует, что все гимны были собраны вместе не раньше VI в. н. э. и, возможно, не позднее IX—X в. н. э. Ни папирусы, ни косвенные свидетельства не указывают, что существовал еще какой-либо гимн Каллимаха, кроме известных шести.

[12] «Кажется, что поэзия спускается к повседневной человеческой жизни» *(Herter H.* Kallimachos und Homer. Ein Beitrag zur Interpretation der Hymnos auf Artemis.— Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des Philologischen Vereins und Homer Kreises. Bonn, 1929, S. 565). На материале III гимна мы убеждаемся, как боги теряют свою неприступность, как ничего не остается от сдержанной манеры «Причин» и ученость уходит как бы на второй план. «Здесь везде и всюду игра и беззаботная выдумка поэта»,— пишет Э. Говальд *(Howald E., Staiger E.* Die Dichtungen des Kallimachos.— Zürich, 1955, S. 72).

[13] *Chryssanthos Christov A.* Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung Erscheinungsformen und Wandlungen der Urgestalt einer Gottheit. Thessaloniki, 1968, S. 15.

решают | Ланей усталых, скребницей их чешут, и корм задают им» (soi d' Amnisiades men hypo dzeyglephi lytheisas — III, 162—163) [14]. На реке Амнис, неподалеку от Кносса, около корабельной стоянки находилось святилище Артемиды Илифии *(Strab.,* X, IV, 8). Но Каллимах не только не упоминает это святилище, но и реку Амнис называет ее старым названием: «радуйся, великая река Кэрат» (chaire de Cairatos potamos mega — III, 44).

Далее поэт рассказывает, как богиня собрала нимф-прислужниц на Крите и у Океана и совершает свое италийское путешествие к киклопам в кузницу Гефеста.

Италийские топонимы в том виде и в том контексте, как они даны у Каллимаха в III гимне, навряд ли имеют отношение к культу Артемиды. Скорее всего этим сюжетом Каллимах воспользовался, чтобы на фоне знаменитых «детских» сцен — Артемида и Лето в гостях у Гефеста и Гермес, пугающий маленьких девочек (III, 46—86) [15],— называя острова Сицилия, Корсика, Сардиния, косвенно показать свое отношение к событиям первой Пунической войны. Корсикой, которую Каллимах называет ее старым именем Кирн (Cyrnos — III, 58), римляне овладели после первой Пунической войны и соединили ее вместе с Сардинией в одну провинцию. В IV гимне «К Делосу» Каллимах подчеркнет важность этих островов (IV, 19, 21). А в III гимне с островами Липарой (Lipare — III, 47), Кирном (Cyrnos — III, 58), Тринакрией-Сицилией (Trinacrie, Sicanön hedes — III, 57), горой Этной (Aitne — III, 56) и вообще всей Италией (Italie — III, 58) связываются самые «громкие» деяния: «охала Этна, охала с ней Тринакрия, жилище сиканов, а дале ахал Италии край, и эхом Кирн ему вторил...» (II, 56—58).

Очевидно, Каллимаху хотелось увязать италийское путешествие Артемиды с ее традиционной мифологией, поэтому Артемида, находясь у киклопов на острове Липара, просит их побыстрее сделать ей «лук кидонийский» (emoi ti Cydönion ei d'age tocson — III, 81) (кидонийский, т. е. критский) [16].

Немалое место в гимне Каллимах отводит аркадским мифам и реалиям,— ведь культ Артемиды аркадской был также очень древен и знаменит. В Аркадии Артемида почиталась одна, без Аполлона, как богиня охоты. Поэтому именно сюда, к аркадскому Пану (aulin Arcadicen epi Panos — III, 88) на гору Менал, в любимое место Пана приходит Артемида за охотничьими собаками. У Каллимаха также чи-

таем: «он резал мясо меналийской рыси» (ho d' crea lygcos etamne Mainalies...— III, 89) Здесь у горы Паррасии (oreos toy Parrasioio — III, 99) богиня совершает свою первую охоту на ланей, что паслись на берегу горной речки. Лишь одной лани из пяти удалось скрыться на другом берегу Келадона (Celadontos hyper potamoio — III, 107) за Керинейским холмом (pagos Ceryneios edecto — III, 109).

К аркадскому мифу Каллимах обратится еще раз, повествуя о дочери аркадского Иасия (соугёп Iasioio Arcasidao — III, 216) Аталанте. Ведь именно в Аркадский край (Arcadien — III, 220) были принесены клыки страшного Калидонского вепря как знак победы Ата л анты. Именно здесь, в Аркадии, на Менале убила Аталанта преследовавших ее кентавров Гилея и Ройка, и с тех пор «их убийством течет вершина Менал а» (Mainalie — III, 224). Здесь же в Аркадии, в городе Лусы (eni Loysois — III, 235) Пройт воздвиг храм в честь Артемиды, посвятив его «Кроткой» (Heinere — III, 236), поскольку Артемида вернула в дом и вылечила его дочерей.

Известен был у греков культ и изваяние Артемиды Таврополы, как сообщает Аполлодор (Э, VI, 27), принесенный Орестом от тавров в Афины. Каллимах часто возвращается к этой версии мифа: «...о, богиня, ты к Алам идешь Арафанским, | Бросив скифский предел и обычаи тавров отринув...» (III, 173-174).

В связи с Артемидой у Каллимаха появляются самые «северные» топонимы и этнонимы. Как только Артемида зап-

[14] Переводы С. С. Аверинцева. См.: Александрийская поэзия. М., 1972, с. 106—113.

[15] Детские сцены очень знамениты, причем они настолько хороши, что Каллимаха считают первым поэтом, который так естественно изобразил поведение ребенка (см.: *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes.— Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1955, S. 381). «Беотийский реализм, с которым представлена детская жизнь богов, типичен для эллинизма... Веселые сцены с маленькой Артемидой в III гимне... связаны с традицией, но и являются находкой и игрой фантазии поэта» *(von der Mühl P.* Die Zeit des Apollonhymnos des Kallimachos.— Museum Helveticum, v. 15, N 1—2, 1958, S. 9). Многие исследователи именно в этих сценах находят очарование и прелесть данного гимна. Эта черта, как считают, «является основным доказательством важнейшей и прекраснейшей стороны эллинистического искусства и культуры вообще» *(Herter H.* Op. cit., S. 60).

[16] Ср. описание кидонийского или критского лука Артемиды в XXVII гомеровском гимне: «лук весь золотой» (5), «красиво согнутый» (12), «с загнутыми концами» (16).

рягла в свою колесницу ланей, она тотчас же отправилась к «Гему, Фракийской горе» (Haimo epi Threici—III, 114). «Светоч смолистый срубила... На Олимпе мисийском» (Mysö en Oylympö — III, 117). Еще раз «северные» топонимы появляются в гимне в связи с разгромом у малоазийского Эфеса Лигдамида, который привел к берегам Каистра (en leimöni Caystriö — 111,257) «...рать кормящихся млеком, Словно песок, неисчислимых с собой киммерийцев, живущих Подле пролива того, что зовется по древней телице» (III, 257—254). «Пролив телки Инахионы» (boos poron Inachiönes — III, 254), антономасия вместо «Боспор Киммерийский», и прямое упоминание киммерийцев (epi de straton hippemolgön elase Cimmeriön — III, 252—253) делают этот отрывок важным для исследователей древней топонимики. На основании этих стихов, например, Л. А. Ельницкий заключает, что «гомеровские гиппемолги и галактофаги — это киммерийцы, а не скифы. Такой вывод следует, видимо, из Каллимахова гимна „К Артемиде", в котором он называет киммерийцев, а не скифов, „доителями кобылиц"» [17].

Действительно, гомеровский эпос не знает имени скифов, а киммерийцам (Od., XI, 14) придает неопределенную северную локализацию (Il., XIII, 6). Северные кочевники в эпосе обозначены лишь описательными эпитетами. Но имеет ли в виду Каллимах в данном случае действительно киммерийцев, а не скифов — вопрос спорный. Во первых, эпизод с Лигдамидом заканчивается упоминанием Скифии: «ни ему не пришлось увидеть Скифскую землю, ни другим» (oyt aytos Scythiende palimpetes oyte tis allos — III,256). И, во-вторых, поэтическая гомеровская стилизация вместо «скифы» — «киммерийцы» вполне возможна и вполне в духе Каллимаха.

К аттическим преданиям, храмам и местам почитания Артемиды Каллимах обращается еще не раз. Он особо отметит два знаменитых храма Артемиды — в Лимнах (eni Limnais — III, 172) и храм, построенный Артемиде «Девичьей» (Cories — III, 234) Пройтом, дочери которого блуждали по аттическим Азенийским горам (oyrea pladsomenas Adsenia — III, 235). Упомянет Каллимах и Артемиду Мунихию, почитавшуюся на небольшом полуострове, расположенном между Пиреем и Фамроном (potnia Moynichie — III, 259). Артемиду Фессалийскую вспомнит Каллимах по городу Ферн, расположенному в восточной Фессалии (chaire Pheraie — III, 259).

В Лаконике культ Артемиды Каллимах связывает с Питаной, там был большой храм богини (cai gar Pitane sethen — III, 172), с Тайгетом (Teygeton d oreon — III, 188), с заливами Еврипа (limenes ge men Eyripoio — III, 188).

Но подробнее всего Каллимах останавливается на описании эфесского малоазийского храма Артемиды (III, 237—245). В эфесском храме почиталось изображение Артемиды многогрудой (polymastos). Каллимах в своем гимне назовет ее «многохрамной» (polymelatliros — III, 225), «многоименной» (polyonumos — III, 7), «многоградной» (polyptolis — III, 225). Амазонка Гиппо поставила на берегу деревянный кумир, и вокруг него все амазонки вместе исполнили военный танец «щитами вращая», а после «хоровод по кругу вели». Характер танца и описание его напоминает танец Куретов вокруг Зевса-младенца (I, 52—53) и ритуальные пляски вокруг деревянного кумира Аполлона на Делосе (IV, 300—324). Эхо от этих плясок долетело до Сард (Sardias — III, 246) и Беренинфа (Berecynthion — III, 246).

Из малоазийских культов Артемиды поэт опишет ее храм в Милете, ведь именно Артемиду выбрал Нелей предводительницей, когда плыл из Аттики в Милет (Miletö epideme — III, 226), и вспомнит знаменитый памфилийский храм богини в Перге (Perge — III, 187).

Среди островов, почитающих Артемиду, Каллимах выделит два — Долиху (позднее остров Икара) (nesön men Dolichö — III, 187), небольшой остров у Ликии, и знаменитый Самос. На Самосе культ Артемиды соперничал с культом Геры, недаром Каллимах назовет Артемиду «первопрестольной» (prötothrone— III, 228), «имбрасийской» (imbrasie — III, 228) — от реки Имбр на Самосе. Оба эпитета — традиционные эпитеты Геры (ср. Аполлоний Родосский, 2, 866). От названия горы на Самосе Хесий Каллимах образует новый эпитет Артемиды — Хесийская (Chesias — III, 228).

И как бы очерчивая географические пределы распространения культа Артемиды, Каллимах хочет представить и самый южный ее культ — египетский: хороводы нимф вокруг Артемиды везде хороши, даже «будь то подле истоков египетской влаги Инопа» (agchothi pegaon

[17] *Ельницкий Е. А.* Скифия Евразийских степей. Новосибирск, 1977, с. 43.

Aigyptioy Inöpao — III, 171). Иноп — небольшая река на острове Делос, но Каллимах считал, что, подобно Алфею, который низвергается в пропасть до впадения в море, проходит под землей вплоть до Сицилии, сохраняя пресную воду не смешанной с морской *(Pind.* Nem., I, 1—2), Иноп берет начало с Эфиопских гор, протекает по дну Средиземного моря и опять появляется на Делосе (ср. IV, 206—209). Поэтому и возникает как в III гимне, так и в гимне IV «К Делосу» (IV, 206—209) достаточно странная связь реки Инопа с Египтом, о чем писал еще Страбон (VI, II, 4).

Таким образом, топонимическая лексика III гимна выявляет совершенно отчетливое стремление Каллимаха очертить в целом географические пределы распространения культа Артемиды — от западных (италийские острова) до восточных (малоазийское побережье), от северных (Таврика) до южных (Эфиопские горы). Топонимика III гимна подтверждает, что Каллимах не только не ограничивает содержание гимна каким-либо одним сюжетом, одним мифом, его установка прямо противоположна — дать весь круг мифов, преданий, легенд, связанных с данным божеством, представить и хронологически, и географически его культ как можно шире. Такой универсальный, энциклопедический подход к объекту описания в рамках художественного произведения — не только новое явление в гимнической литературе, но и весьма характерное для культуры эллинизма в целом.

О. М. Савельева

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ГРАММАТИКА КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ЭЛЛИНИЗМА

Известно, что характерной чертой интеллектуального развития Греции после Аристотеля является отделение специальных наук от философии. В частности, специализация филологии традиционно квалифицируется именно как освобождение от опеки философии. Эта специализация проводилась в период эллинизма усилиями сразу нескольких школ — стоиками, прежде всего преемником Клеанфа Хрисиппом, столетием позже, в 160-х — 150-х годах до н.э., его последователями из Пергама во главе с Кратетом из Маллоса и особенно александрийскими грамматистами. Столь же хорошо известно, что количественное накопление знаний во всех областях, с одной стороны, требовало их систематизации, а с другой стороны, характеризовалось постоянной ориентацией на удовлетворение запросов практической жизни. Именно с этой тенденцией связывается преимущественное развитие естественных и технических дисциплин, практически необходимых и быстро применяемых.

Соответственно этому первостепенные задачи такой дисциплины, как techne grammatice, в большей степени решала экзегетика, нежели ористика. Однако в лингвиста-

ческом отношении больший интерес представляет именно последняя, как непосредственно обращенная к фактам языка. В ористике александрийской системы учение о частях речи может быть смело названо основным для ее содержания. Ему, естественно, предпосылается учение об элементах, peri stoicheiön, отражающее традиционный после исократиков интерес к звуковой стороне языка, при неразличении звука и буквы. Позже была добавлена теория pathe, согласно которой элементы звучащей речи — это звук, слог, союз и член. Вообще членение на части речи (mere toy logoy) у многих грамматиков подменяется членением на части звучащей речи (mere tes phones, ср. лат. partes orationis).

В интерпретации частей речи обнаруживается тот подход, который позволяет определить грамматическое направление александрийцев и пергамцев, при всех расхождениях этих школ, как направление философствующего языкознания. В силу такого характера оно и интересно с позиций сегодняшней лингвистики. В течение последних лет при освещении частей речи как особых классов слов акцентируется ономасиологический подход, т. е. подход, ориентированный на вопрос — а что же именуют части речи?, ориентированный на особое, повышенное внимание к тем явлениям действительности, которые оказываются референтом слов, относимых к той или иной части речи 1.

Изучение частей речи в новой лингвистике долгое время проводилось под знаком повышенного внимания к их морфолого-синтаксическим характеристикам, разумеется, не без учета значения. Усиление морфолого-деривационного критерия делает главным структурно-синтаксический аспект и становится основой для трактовки частей речи как слов различных дистрибутивных классов. Приоритет в изучении структурных свойств частей речи привел даже к тому, что их традиционная классификация стала казаться не только устаревшей, но и вовсе ненужной, поскольку морфологическое деление никак не связывается с глубинным семантическим. Превалирующим оказался синтаксический уровень. Между тем ведь синтаксический уровень определяется семантикой, а точнее — понятийным уровнем, т. е. ономасиологическим. Таким образом, ономасиологический критерий способен разъяснить первичное соотношение явлений и слов как

их названий. Ономасиология часто вполне справедливо рассматривается как часть лексикологии, ее подход близок семантическому, хотя последний связан с констатацией уже собственно языковых значений и их непосредственным изучением, а ономасиология — со сферой референтов слов.

Чем же отличалось лингвистическое содержание античной и, в частности, александрийской классификации речи? Можно попытаться частично ответить на этот вопрос, обратившись к трактовке Дионисия Фракийца, автора труда, который сохранился как первый свод techne grammatice (написан до 100 г. до н. э.). Дионисий вместе со своим учителем Аристархом Самофракийским считается основоположником александрийской школы.

Прежде всего надо отметить, что Дионисий выделяет уже восемь частей речи: имя, глагол, причастие, член, местоимение, предлог, наречие, союз, хотя это деление как таковое принадлежит Аристарху. Сам по себе вопрос 0 движении в вычленении частей речи, т. е. критерий дробления слов на классы, очень интересен. Чтобы стала более ясной заслуга александрийцев, в школе которых учение о частях речи было окончательно сформировано, напомним, что после Аристотеля и Теодекта-отца (ученика Исократа, Платона и Аристотеля) было выделено четыре части речи: onoma, rhema (вслед за Платоном), arthron и syndesmos, причем интерпретация последних самим Аристотелем, видимо, не отличалась однородностью [2]. Стоики, впервые включившие в свою классификацию уже весь словарный фонд, внесли важные уточнения, а более других Хрисипп (III в. до н. э.) и ученик Диогена Вавилонского Антипатр из Тарса, автор термина mesotes,

[1] См., например: *Кубрякова Е. С.* Части речи в ономасиологическом освещении. М., 1978; *Панфилов В. З.* Взаимоотношения языка и мышления. М., 1971; *Серебренников Б. А.* Сводимость языков мира, учет специфики конкретного языка, предназначенность описания.— Принципы описания языков мира. М., 1976, 343 с; *Степанов Ю. С.* Современные связи лингвистики и логики (категории функции, пропозициональной связки, синтаксического отрицания).— Вопросы языкознания, 1973, № 4; *он же.* Имена. Предикаты. Предложения. (Семиологическая грамматика). М., 1981; *Шмелев Д. Н.* Проблемы семантического анализа лексики. М., 1973.

[2] *Перельмутер И. А.* Аристотель.— История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 170—171.

«наречие». Стоики же заимствовали из логики сам термин mere toy logoy, «части речи».

После Дионисия деления из восьми частей речи будут придерживаться все, кто писали об этом, Харисий, Аполлоний, Геродиан, все вплоть до римлян, которые ввели междометие, но, естественно, убрали артикль.

В предлагаемой статье частично рассматривается систематика имени у Дионисия. Древние не случайно ставили имя на первое место среди средств номинации. Одновременно и с позиций ономасиологии имя в силу своих высоких номинативных способностей приобретает особый интерес.

Приведем определение имени у Дионисия: «Имя (onoma) это слово (phöne), имеющее падеж (meta ptoseos), обозначающее тело (или предмет) (söma ë pragma semainon), высказывающее как общее, так и частное (coinos te cai idiös legomenon), XII»[3]. В обозначении «слово» — phone estin — Дионисий следует своим предшественникам, прежде всего Аристотелю, но в его определении, основанном на логико-грамматических признаках, больше связи со сферой языка, чем в определении из «Поэтики» (20, 9), где говорится: «имя — это составное, имеющее самостоятельное значение, без оттенка времени (phöne... aney chronoy) слово, часть которого не имеет самостоятельного значения». В определении имени у Аристотеля, симметричном его определению глагола как слова, имеющего время (phone meta chronoy), связь с идеей времени проводится, возможно, ради чисто логической завершенности. Таким образом, в определении александрийца есть усиление собственно лингвистического подхода.

Дионисий выделяет для имени следующие акциденции (у него — «приметы», parepomena onomatön): род, вид, образ, число, падеж.

Для нас наиболее наглядными являются три из них: род, число, падеж. Однако при интерпретации рода Дионисий, выделив по типу артикля три грамматических и впервые в их числе — средний род, не довольствуется этим, а вводит еще два — общий и смешанный, поясняя их так. Общий (coinon genos) — там, где мы зрением различаем пол (ho, he cyön — «собака»), смешанный (epicoinon) — там, где это невозможно (he chelidon — «ласточка», ho aetos — «орел»)[4]. Последнее деление, даже кажущееся несколько невнятным, на самом деле чрезвычайно интересно как обнаруживающее внимание грамматиста уже не столько к языку, сколько ко внеязыковой действительности. Дионисия, конечно, интересует грамматический род, однако ничуть не менее его заботит точность называния вещей.

Что это, как не ономасиологический подход? Он виден и в характеристике категории числа. Опять сказав основное, т. е. выделив единственное, множественное и двойственное числа, Дионисий делает уточнения: ко многим предметам может быть отнесено слово в единственном числе (народ, хор), а к одному и к двум предметам — слово во множественном числе (Афины, Фивы, amphoteroi — «оба»). Хотя Дионисий и был последователем великого Аристарха, т. е. аналогистом, здесь он проявляет очевидное внимание к обиходу языка, если принять термин его оппонентов. В этом можно увидеть подтверждение правоты тех исследователей, кто не считал эти два направления действительно взаимоисключающими друг друга, как это более всего стало казаться даже не из их собственных положений, а после Секста Эмпирика. Впрочем, спор более всего касался других вещей, в частности — нормирования парадигмы имени и глагола, что лучше всего показано в трактате Варрона «De lingua latina» (IX).

Дионисий, видя чисто фактические несообразности словоупотребления, пытается провести если не закономерности, то логические связи между числом вещей и грамматическим числом слова. Проявляя явный логицизм, Дионисий на практике подтверждает свое понимание грамматики как логической разновидности искусства, наряду с риторикой и философией[5].

Одновременно Дионисий вводит категорию «образ имени» (schema onomatos), которую понимает как чисто языковую, характеризуя деривационные шаги типа аффиксальных: Memnön (haployn schema — «простой образ») —

[3] *Dionysii Thracis.* Ars grammatica. Ed. G. Uhlig. Lipsiae, 1883, XII. Peri onomatos.

[4] Стефан Византийский в схолиях к «Грамматике» Дионисия добавляет, что общий — это род, обозначаемый посредством артиклей и муж., и жен. родов. См.: De Artis grammaticae ab Dionysio Thrace compositae Interpretationibus veteribus. Lipsiae, 1880.

[5] Практические technai — например, строительное, кузнечное дело.

Мемнон, Agamemnon (synethon sch.— «составной образ») — Агамемнон, Agamemnonides (parasynethou sch.— «производный от составного») — Агамемнонид, потомок Агамемнона. Правда, Дионисий совсем не занят описанием системного характера этих шагов, а ведь именно отношения производности играют решающую роль для построения всей системы языка. Так, он не замечает, что все основные части речи должны находиться и находятся между собой в отношениях производности (типа «холод — холодный — холодать»), иначе говоря, грамматист еще не вникает в подобные процессы как собственно языковые. Он только фиксирует, так сказать, «участников» процесса. Это, по-видимому, как раз та стадия описания языка, о которой Э. Бенвенист говорил, что факт языка отмечен, но не осознан.

Значимость для Дионисия семасиологического, а часто и ономасиологического, аспекта особенно четко прослеживается в его интерпретации категории вид имени (eidos onomatos). Эта категория, кажущаяся сейчас терминологически неясной, уже и в античности понималась противоречиво и как свойство имени разъяснялась по-разному.

Дионисий Фракиец в XII главе своего корпуса выделяет два вида: первичный и производный, причем, поясняя их уже не через лингвистическую формулу phone estin, а приближаясь к сфере реалий (toyto estin — «это то, что...»). Первичное имя — то, что сказано согласно первичному установлению (ge — «земля»). Производное имя — то, что имело происхождение от другого: gaeios — «рожденный землей».

Дионисия здесь интересует уже не столько момент деривации (ведь только что он изъяснил его в schema), сколько ему необходимо зафиксировать соотношение вещей. Причем, в определении происходит некоторая аберрация плана выражения и плана содержания: gaeios — это слово, но практически определяется не слово, а «то, что происходит от другого». Грамматисту важнее охарактеризовать сам факт, а не единицу языка, которая называет его. Нельзя еще раз не отметить правоту слов И. М. Тронского, писавшего, что античные грамматики, думая, что изучают категории языка, часто подменяли их изучением категорий бытия [6].

Кратко рассмотрим классификацию семи видов производных имен по типу их образования:

1) отчество — Пелид; 2) притяжательное имя — Гекторово (то, что находится во владении с указанием на владеющего); 3) сравнительное имя — Ахилл храбрее Эанта (то, что заключает в себе сравнение одного с другим, причем — с однородным); 4) превосходное имя — при усилении одного над многими при сравнении.

Эти четыре вида производных имен выделяются на основании семантического критерия при постоянном внимании к референту. Дионисий классифицирует жизненные ситуации и находит для них соответствующие ситуации в языке. Три других вида производных имен выделены в результате смешения лексического и грамматического признаков:

5) ласкательное имя (по лексическому признаку): anthropiscos — «человечек»; 6) отыменное (по грамматическому признаку): Tryphön — «Трифон»; 7) отглагольное (по грамматическому признаку): Philemön — «Филемон».

Приверженность Дионисия смысловому критерию создает условия для некоторой путаницы в его классификации. Так, он включает в производные имена сравнительную и превосходную степени сравнения прилагательных, но отнюдь не как суффиксальные слова, а с позиций производности отношений при сопоставлении вещей.

Грамматик классифицирует языковые значения, но по сути дела часто описывает их денотат. Уже из самого характера определений можно заметить, какая сторона доминирует в них — собственно языковое значение, чаще всего описываемое через оборот phöne estin — «это слово» (имя, особенности его числа), или онтологическая основа этого языкового значения, что, как правило, закреплено в обороте toyto estin — «то, что...» (виды производных, притяжательное имя и т. п.). Так, имена Tryphön и Philemön выделены по грамматическим критериям как отыменное и отглагольное, а «человечек» — по смысловому признаку как ласкательное, но в категорию schema подобный случай деривации не вынесен, для чего было бы необходимо выделить соответствующий аффикс, т. е. прибегнуть к интерпретации морфемы, что отсутствовало в античной науке о языке.

Соответственно в характеристике имени как части

[6] *Тронский И. М.* Проблемы языка В античной науке.— Античные теории языка и стиля. М.— Л., 1936, с. 23.

речи Дионисием смысловой аспект, семасиологический и ономасиологический, часто играет большую роль, чем грамматический. Значение именного слова прежде всего выверяется Дионисием с точки зрения его достоверности как единицы номинации. Таким образом, проблема номинации — одна из важнейших в предшествующих Дионисию языковых изысканиях — сохраняет свою значимость у александрийцев и решается во многом с ономасиологической позиции.

В систематике имени у Дионисия нельзя обойти молчанием двойственность категории eidos onomatos, которая не вполне точно передается латинским qualitas — «качество». Она предусматривает, кроме указанных характеристик по словопроизводству, где, как можно было видеть, особо значим смысловой аспект, еще двадцать четыре собственно содержательных признака первичных имен, соотносимых, кроме существительных, также с прилагательными, местоимениями и числительными. К существительному относятся («подчиняются имени», как говорит Дионисий) следующие:

1) имя собственное — то, которое обозначает особенную сущность (Гомер, Сократ); 2) имя нарицательное — обозначает общую сущность («человек», «конь»); 3) прилагательное — содержит похвалу или нарицание. Здесь Дионисий считает возможным троякий подход: от души — «умный», от тела — «быстрый», от обстоятельств — «богатый»; 4) предметы, относящиеся к чему-либо,— «отец», «сын», «друг». По сути констатируется тип взаимоотношений. 5) предметы, как бы относящиеся к чему-либо, как: «ночь/день», «жизнь/смерть»; 6) омонимы типа «Аякс» (сын Оилея или Теламона), где явлений или вещей — два, а слово — одно; 7) синонимы — разные имена для одного предмета. Здесь Дионисий подбирает названия оружия (кинжала или короткого меча), детали которого уже не так ощутимо различны в его время, как в классическую эпоху: machaira, phasganon, xiphos, aos, spathe.

Следующие три подвида (8, 9, 10) содержат особое членение мифологических имен, выполненное по разнородным признакам: 8) таковы примеры типа Megapenthes, где, скорее всего, грамматик проводит этимологизирование по признаку «чего-то случившегося»; 9) вычленение на основе узуса двух имен для одного лица, причем употребляющиеся отдельно, типа Александр — Парис; 10) эпонимы, где даются культовые имена типа Эносихтон (Посейдон), Феб (Аполлон).

Из следующих рубрик интересны 11-я (обозначения племен) и 15-я, где выделены «охватывающие» (собирательные) имена типа «народ», «толпа». В 17-м разделе Дионисий вычленяет nomina loci — «то, что заключает в себе», parthenön — «помещение для девушек», daphnön — «лавровая роща».

18) Звукоподражательные имена: phloisbos — «шум», roidzos — «свист»; 19, 20) родовые и видовые имена: «бык» и «зверь, животное вообще» (ther); 23) имя «абсолютное» («само по себе» — cath' ayto) — бог, логос, где очевиден внеязыковый критерий выделения; 24) имя, передающее связь с определенной сущностью — «огненный», «дубовый», т. е. относительные прилагательные, отделенные от имен, передающих оценку.

Следует учесть, что, выделяя имена собственные и нарицательные, Дионисий не вполне самостоятелен, а следует стоической трактовке. Именно такое деление предложил Хрисипп, особенно много занимавшийся этими вопросами даже на фоне принципиального и наиболее серьезного интереса к языку, который из всех философских школ проявляла стоя [7]. Однако Дионисий существенно исправляет деление Хрисиппа в лингвистическом отношении,— он объединяет имена собственные и нарицательные в одну часть речи. Лингвистически точно он определяет омонимы и синонимы, а вот при вычленении имен типа «сын, друг, отец» или антонимов «день/ночь, жизнь/смерть» идет оперирование сосуществующими и взаимопротивоположными понятиями, столь разработанное в логике.

Известна популярность стоической формулы «если — то», которую разрабатывали мегарики и усовершенствовал в своей силлогистике Аристотель. Дионисий выделяет аналогичный тип понятийных соотношений и находит для них в языке единицы, значение которых невозможно понять без уяснения тех референтов, которые стоят за ними: например, «друг»,— в основе лексического значения этого слова закреплены определенные отношения

[7] Вопрос о соотношении четырех основных частей речи у стоиков и их логических соответствий особенно полно исследован в отечественной классической филологии И. М. Тронским, В. В. Каракулаковым, И. У. Кобовым.

людей. Иначе говоря, Дионисий здесь вновь ориентируется на предметно-понятийный критерий. С другой стороны, в грамматике Дионисия находит продолжение и некоторое развитие формалистическая логика. Анализ Techne grammatice Дионисия Фракийца детально иллюстрирует известное положение, что лингвистика выросла из логики. Уместно вспомнить слова Дж. Стюарта Милля, назвавшего грамматику наиболее элементарной частью логики и началом анализа процесса мышления. «Принципы и правила грамматики,— писал Милль,— средства, с помощью которых формы языка приспособляются к универсальным формам мышления. Различия между разными частями речи... являются различием мысли, а не просто слов...» [8] В философствующем языкознании эллинизма наблюдается сложность и прихотливость внешнего мира, отраженная в человеческом сознании.

Вместе с тем нельзя не учесть глубокого вывода И. М. Тройского, который писал, что языковые исследования не избежали судьбы, характерной для всей эллинистической науки: значительное накопление материала при бедности творческими идеями [9]. Если немного смягчить это абсолютно справедливое наблюдение, то можно сказать, что александрийское грамматическое учение богато теоретической основой предшествующей философии, и в гносеологическом отношении так называемая эмансипация филологии от философии больше проявляется в чисто количественном отношении, т. е. появляются подробные грамматические описания, но, так сказать, опека философии явно имеет место.

Сфера реального или мыслимого реальным как предмет анализа заставляет Дионисия сделать особую классификацию мифологических имен уже после выделения имени собственного как такового. Так были выделены эпонимы типа Феб — к Аполлону, Эносихтон — к Посейдону. Дионисий, отдавая дань точности, вынужден ввести довольно искусственную рубрику — дионимы, типа Александр — Парис. Наконец, и с ориентацией на этимологизирование, вид имен типа Odysseys, Tisamenos.

Здесь в Дионисии равно проявились и филолог, занятый экзегетической и эстетической критикой, и лингвист, тонко воспринимающий, так сказать, внутреннюю форму слова. Решая свои лингвистические задачи, Дионисий более всего следит за тем, насколько точно значение слова соответствует своему референту, что, естественно, заставляет его внимательно анализировать суть последнего. Нельзя не учитывать, что проблемы, стоявшие перед античным грамматистом, признавались архисложными на всем последующем протяжении развития лингвистической мысли. Так, один из величайших ученых XX в. Б. Уорф задавался вопросом: каким образом исторически создается переплетение языка, культуры и поведения человека? что было первичным — лингвистические модели или культурные нормы?.. Он считал, что язык представляет собой систему, а не собрание норм.

Для Дионисия язык еще даже не похож на собрание норм, а скорее — на собрание фактов. Он, как уже говорилось, зафиксировал, но не суммировал все производные отношения в греческом языке, возможно, как раз в силу их гибкости и прихотливости. Первый грамматический корпус александрийской школы, будучи большим комплексом конкретных сведений о языке, в теоретическом отношении все же базируется не на собственно лингвистическом, а на логико-философском опыте. Известно, что в формировании понятия участвуют два фактора — предмет и мышление, а в формировании лексического значения еще и структура языка [10]. Дионисий, не проводя поморфемное членение, ощущает значение аффиксов, хотя бы в уменьшительных и локативных именах. В дальнейшем собственно лингвистическое закрепляется только тогда, когда языковое значение стало восприниматься как не менее важное, чем его онтологическое основание, когда более стабильным стал семасиологический подход, который укрепляется в сочинениях Аполлония Дискола, т. е. только во II в., в римский период.

Из определений, выведенных Дионисием, можно сделать наблюдение, что при выделении имени описание онтологической основы часто опережает характеристику слова как единицы языка, а не просто как средства номинации. В этой классификации частей речи очень незначительно конституируются их формальные морфологические и деривационные признаки. В силу этого Дио-

[8] *St. Mill.* Roctorial Address at St. Andrews. 1867, p. 8.— Цит. по кн.: *Звегинцев В. А.* Очерки по общему языкознанию. М., 1962, с. 358.

[9] *Тронский И. М.* Указ. соч., с. 23.

[10] *Звегинцев В. А.* Указ. соч., с. 346.

нисий привносит в систематику имени экстралингвистические критерии. Так, «абсолютные» имена типа «бог, логос» выделяются им уже в дополнение к классу нарицательных, собственных и мифологических имен. Прямо введен причинно-смысловой этимологизирующий признак в именах типа Одиссей, Тисамен и в звукоподражательных словах. При очевидном подобии локативных имен рубрика вводится по смыслу, но не показывается, чем же он обеспечен. Напрашивается наблюдение, что перед нами определенные издержки ономасиологического подхода и явная необходимость обобщения формальных признаков.

По отношению к излагаемому материалу это проблема конституирования для частей речи как общности значения, так и общности формальных признаков. Так, первая собственно лингвистическая классификация предстает недостаточно лингвистичной. Чем же она все-таки может быть интересна сегодня?

Эта классификация еще раз подтверждает тезис, что в античности возникла не знающая себе равных философия языка, давшая первые образцы логико-лингвистических моделей. Но одновременно с этим она подтверждает, что невнимание к форме даже ради смысла уводит за пределы языка, что и сделало акцентирование формальных критериев на последующих этапах совершенно понятным.

Применительно к частям речи это полно сформулировал Л. В. Щерба: «Существование всякой части речи обусловливается тесной связью ее смысла и всех формальных признаков. Но, не видя смысла, эти признаки установить нельзя, т. е. неясно, значат ли они что-либо, т. е. иначе — существует ли сама категория» [11]. Л. В. Щерба тонко заметил, что, если устанавливать категории по семантическим ассоциациям, то они могут быть потенциальными, но не активными, как например, категория «цвет» [12]. Но это не часть речи! Именно так в грамматике Дионисия выделение частей речи часто переходит в анализ словаря.

Иными словами, классификация имени по Дионисию, принадлежащая так называемому «протолингвистическому этапу», подтверждает закономерность тех направлений, которые развивались позже в науке о языке.

Techne grammatice Дионисия, содержащая определенное противоречие между лингвистическим описанием и его

логико-философским освещением, создавалась в период серьезных расхождений между различными филологическими школами. Наиболее известна полемика аналогистов и аномалистов, в итоге обогатившая штудии тех и других. Так, глава пергамцев Кратет в полемике с аристархистами завершает учение о стиле. Плодотворно трудились и филологи — сторонники обеих школ, как, например, Аполлодор из Афин. Научный спор, не закончившийся со смертью главных оппонентов Аристарха и Кратета в одном и том же 145 г., стал основой научного фундамента филологии.

Для эллинизма вообще характерно сосуществование тенденций, прямо противоречащих друг другу. Так, параллельно крупным естественно-научным открытиям широко развивается магия. Сосуществуют синкретизм как основная черта официальной эллинистической религии и своеобразие местных культов с сохранением их примитивных ритуалов, даже если удавалось дать богам греческие имена. На основе стабилизации койне насаждается идея hellinismos, и одновременно продолжается развитие ряда старых диалектов, в частности дорийского. Широко известны контрасты в развитии литературы (возрождение греческого эпоса и разработка малых жанровых форм) и изобразительного искусства (серьезное влияние художественной школы Пергама, связанной с монументальным видом, и расцвет глиптики).

В этом смысле александрийская грамматическая школа органична общекультурной направленности своего времени.

[11] *Щерба Л. В.* Языковая система и речевая деятельность. Л. 1974, с. 65.
[12] Там же, с. 79.

Н. В. Вулих

ГЕРОИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ КУЛЬТУРУ И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В РИМЕ В I В. ДО Н.Э. (Μουσικός 4νήρ)

Во времена принципата Августа были созданы шедевры римской поэзии, оказавшие глубокое воздействие на мировое художественное творчество. Особенности: миросозерцания придают известное единство всем явлениям жизни и искусства [1].

А. Ф. Лосев, говоря о специфике античной Культуры, подчеркивает ее своеобразную ограниченность «телесными» рамками, невозможность для древнего человека выйти за границы космоса, олицетворяющего для него высшую гармонию и порядок [2]. И именно в этом приобщении к вечности и неизменности космоса видят и в Риме I в. до н. э., как и в Греции у Платона, залог человеческого бессмертия. Но его теперь может достигнуть каждый, приобщенный в той или иной форме к сфере Муз.

Мусическими мотивами полны и рельефы на. саркофагах, и садово-парковые искусства века Августу стенная живопись, окружавшая обитателей римских вилл. Их можно заметить даже в официальной идеологии принципата. Современные историки, характеризуя политику принцепса, часто не принимают во внимание своеобразие мировоззрения самого Августа, воспитанника античной

культуры и типичного римлянина своего времени. Его интерес к изобразительному искусству и поэзии, его покровительство поэтам, живописцам, скульпторам и резчикам камней объяснялось не только желанием прославить свое правление, но и высокими представлениями о значении всякой интеллектуальной деятельности, дарующей, в конечном счете, бессмертие и заслуживающей поэтому особенного внимания каждого государственного деятеля.

О том, что Август думал именно так, убедительно свидетельствует воздвигнутый им храм Аполлона Палатинского. Аполлон выступал в нем не только в роли покровителя принцепса, помогшего ему одержать победу при Акции, но и как бог искусства, бог солнца и света, окруженный Музами, как Аполлон Кифаред, представленный в храме прекрасными статуями знаменитых греческих скульпторов. Здесь была собрана богатейшая коллекция произведений искусства, хранились многочисленные книжные свитки в двух библиотеках, с прекрасным залом, где Август любил проводить заседание сената. Со степ па сенаторов взирали здесь лики прославленных мудрецов и писателей [3], как и на римских виллах этого времени, где образованные хозяева проводили свой просвещенный досуг (otrnm). Храм Аполлона должен был внушать мысль о том, что Рим стал при Августе не только центром обширной империи, но и средоточием культуры и искусства, и ему покровительствуют Аполлон и Музы, в честь

[1] Эти существенные черты эллинистическо-римской культуры находятся в центре внимания А. Ф. Лосева в его фундаментальных исследованиях по античной эстетике. Эллинистическо-римская культура, по его мнению, это новый тип античной культуры по сравнению с классической Грецией. Он характеризуется сменой политического строя, приходящей на смену полиса монархией, уже в самой форме которой находит отражение новое отношение к человеческой индивидуальности и ее роли в обществе, что становится отличительной особенностью всей культуры этого времени. Проблема индивидуального счастья, понимаемого в философском смысле, выдвигается в центр новых, характерных для этой эпохи философских системах: стоицизме, эпикуреизме и скептицизме. А. Ф. Лосев показывает огромное значение философии в формировании культуры древнего мира. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М. ,1979.

[2] *Лосев А. Ф.* Эллинистически-римская эстетика. М., 1979, с. 42—45 и сл.

[3] *Colini A. M. Il* Tempio di Apollo. Roma, 1940; *Lancitii R.* Ancient Rome in the light of recent discoveries. London, 1909, p. 113—116.

которых и сам город полон бесчисленными греческими; статуями.

Правда, у самого принцепса были при этом свои определенные эстетические вкусы, проявлявшиеся в его любви к греческому искусству V—VI в. до н. э. и в поощрении; римского классицизма, представленного творчеством его любимых поэтов Вергилия и Горация. В целом же искусство этого времени было пестро и разнообразно, и в нем отчетливо пробивались ростки нового оригинального направления, во главе которого стоял один из талантливейших поэтов века Августа — Публий Овидий Назон. Конфликт, происшедший между принцепсом и поэтом, приведший к ссылке Овидия, не может быть вполне понят и объяснен вне контекста римской культуры этого времени с ее высокими представлениями о роли искусства и интеллектуальной деятельности в жизни римского человека, о которых говорилось выше.

В этом отношении драгоценны для нас свидетельства, содержащиеся в «Тристиях» и «Посланиях с Понта» — этих уникальных памятниках античной поэзии. Они были созданы поэтом на закате жизни, после окончания монументальной поэмы «Метаморфозы». Овидий вынужден был подводить итоги своего творчества в изгнании, вдали от Рима, от друзей и многочисленных читателей, среди чуждой ему природы и населения, и именно в этих условиях его поэтические убеждения и весь его творческий опыт проявились с удивительной, впечатляющей силой.

Изгнание из Рима знаменитого поэта за его литературную деятельность (официальным предлогом высылки была поэма «Ars amatoria») было случаем уникальным в истории Рима. Личная вина поэта перед Августом, за которую он пострадал, известная его читателям, для нас останется, по-видимому, вечной тайной, но и сама его поэзия в целом, во многом расходившаяся с официально одобряемым классицизмом, не могла, конечно, внушать симпатий всесильному Августу. Обвинив поэта в попытке поколебать моральные устои современного общества, принцепс попросту изъял из Рима и его самого, и его книги, и как бы обрек Овидия на своеобразную гражданскую смерть. Ссылка должна была принудить поэта замолчать или круто изменить своему поэтическому направлению, перестать быть Овидием. Однако изгнанник не подчинился этим условиям, а стад посылать в Рим

книгу за книгой, продолжая беседовать в них со своими читателями, друзьями, женой и врагами. Он захотел и в Томах участвовать в жизни далекого города, мысленно присутствовать на празднествах и триумфах, радоваться успехам своих друзей, обмениваться мыслями с женой и т. д.

Предметом своей поэзии он сделал отныне себя самого и свою судьбу (Sumque argumenta conditor ipse mei — V, 1, 9—10) и стал рассказывать в своих элегиях, как он гибнет в суровом краю, сопротивляясь несчастьям, все время привлекая к этому внимание читателей. В «Тристиях», как заметил В. Марг, нет никаких имен, кроме имен Овидия и Августа, а при этом Августу воздаются неумеренные хвалы [4]. Он именуется богом (deus, numen), прославляются его миролюбие и кротость, милостивое отношение к побежденным врагам, великодушие и т. п., тем самым принцепс как бы ставится в особое положение, обязующее его на деле доказать свои высокие душевные качества. Но в действительности этого не происходит. Август остается непоколебимым в своей жестокости, и в элегиях Овидия то там, то здесь проскальзывают ноты осуждения. Всесильный бог, оказывается, должен «насытить свой гнев» прежде, чем простить Овидия (cum iam satiaverit iram — III, 8, 19), но ведь благородный лев не терзает своих жертв (III, 5, 1—31). Ахилл, нанесший рану Телефу, исцелил его в конце концов (V, 2, 14—16), и Александр Великий был милостив к побежденным (III, 5, 38—39). Значит, Август, не делающий этого, — не Ахилл, не лев и не Александр.

Что же дает силы поэту противостоять власти принцепса и своей судьбе? Прежде всего, убеждение в исключительности своего положения среди людей, положения «мусического человека», наделенного талантом (ingenium), но это убеждение, глубоко коренящееся в античных представлениях о поэте и поэзии и в современной Овидию культуре, с ее высоким представлением об интеллектуальной деятельности, обогащается в элегиях изгнания драгоценными наблюдениями над собственной индивидуальностью, индивидуальностью римлянина I в. до н. э., расширяющими изобразительные возможности античной

4 Marg W. Zur Behandlung des Augustus in der Tristien Ovids.— Ovid Wege der Forschung, Bd. XCII. Darmstadt, 1968, S. 507.

поэзии. Первая книга «Тристий» была, как известно, создана по дороге в Томи, в то время, когда поэт еще надеялся на смягчение своей участи, и на ней, несомненно, лежит печать влияния только что законченной Овидием поэмы «Метаморфозы». Образ изгнанника, начертанный в элегиях, исполнен здесь особого величия, как бы поднят на «эпический пьедестал».

Несколько стихотворений посвящает поэт плаванию по бурным в зимнее время южным морям и трагическому расставанию с Римом (1, 2, 3, 4, 11). Два стихотворения о буре (2, 4) образуют как бы раму вокруг знаменитой «Последней ночи в Риме» (3). Смятение души и разгул стихии сконцентрированы здесь в единое художественное целое. Во всех этих элегиях образ изгнанника героизирован. Поэт приписывает себе исключительное положение среди людей, поднимающее его до уровня знаменитых мифологических персонажей, Икара, Одиссея, Энея, его трагическая судьба должна служить для современников и потомков таким же примером (exemplum), каким была для них судьба прославленных общеизвестных героев.

Драматическое расставание с Римом, основанное на жизненной реальности, предстает в элегии (3) высокой трагедией, краски для которой черпаются у Гомера и Еврипида. В шестой книге «Илиады» (494—502) отправляющегося в бой Гектора оплакивают при жизни как мертвого, и так же оплакивают друзья и родные уходящего в изгнание Овидия. Сам он как бы играет роль протагониста в этой драме, а жена его исполняет роль девтерагониста, друзья же и слуги образуют своего рода трагический хор. Изгнанник напоминает еврипидовского Ипполита, прощающегося с Афинами: «Из Афин, великого города я изгнан. Прощай страна Эрехтея, прощайте вы, луга Трезена, — обитель блаженных друзей моей юности. Сегодня я приветствую вас в последний раз» (*Eurip.* Hipp., 1091, сл.), и хор сопровождает эту речь и у Еврипида, и у Овидия своими стенаниями. Драматические элементы пронизывают всю ткань элегии: отчетливо дана внешность героев, их жесты, приводятся их речи, выдержанные в стиле трагедии. Сами художественные сравнения наполнены здесь глубокого значения. Дом поэта, полный смятения и рыданий, сравнивается с гибнущей Троей, сам изгнанник с героями мифа, пораженными перуном Юпитера.

В это искусно аранжированное художественное целое вводятся отдельные штрихи конкретной жизненной реальности. Поэт, пораженный отчаянием, не думает о сборах в дорогу, дочь его находится в эту минуту далеко от Рима, жена с плачем обнимает уходящего и др. Включенные в элегию, выдержанную в высоком эпико-драматическом стиле, эти детали приобретают важное значение, особый вес, становясь драгоценными приметами жизни прославленного человека, достойными увековечивания.

Те же черты отличают и стихотворения, посвященные путешествию Овидия в далекий Томи (2). Буря, которая разражается на Адриатике, и реальна, и, вместе с тем, эпически грандиозна, как в «Одиссее» Гомера, в «Энеиде» Вергилия и в «Метаморфозах» самого Овидия. Между небом и морем бушуют гомеровские ветры, дующие со всех сторон. Вергилиевские громады волн поднимаются к тучам и низвергаются до Тартара, а сам изгнанник, как Эней и Одиссей, обращается к морским богам с просьбами о пощаде и надеется, что у него, как у прославленных героев Гомера и Вергилия, найдутся свои боги-защитники. И эти надежды поэта, казалось бы, несбыточные, неожиданно сбываются самым чудесным образом. Услышав правду о проступке поэта по отношению к Августу, бывшем не преступлением, а только ошибкой, тучи вдруг начинают редеть и буря успокаивается.

Поэт создает в элегии своеобразную поэтическую псевдореальность, свой микромир, где возможны такие же чудеса, как в «Метаморфозах», когда благочестивые герои получают апофеозы, Ариона спасает дельфин, волны моря подчиняются волшебнице Кирке и т. п. Образ самого изгнанника приобретает, тем самым, особую значительность, как образ человека, чья участь не безразлична богам, смиряющим ради него грозную силу природных стихий. В заключительном стихотворении первой книги (11), где как бы подводятся итоги всех бедствий далекого пути, мощь Овидия как мусического человека изображена с особой силой. Плывя в бурю, на заливаемом волнами корабле, вызывая удивление скалистых Киклад, он слагает свои элегии, гневая разъяренную стихию. Поэт не боится бросить ей своеобразный вызов, соглашаясь перестать писать, если и она успокоится.

Именно в таком величественном образе героя, равного прославленным мифологическим, в образе поэта, не усту-

пающего в своей приверженности Музам легендарным певцам, предстает перед своими читателями Овидий в этих элегиях. Но в окружении гомеровских и вергилиевских декораций но морю плывет не легендарный Одиссей или Арион, это римский поэт, пишущий свои песнопения на хрупком листе, влажном от лазурных брызг разъяренных волн, а не исполняющий их под аккомпанемент лиры. Ранее он писал свои стихотворения на удобном ложе в своем саду, покоясь под тенью любимых деревьев (11). Этот мужественный борец со стихиями все же не может сравниться с Одиссеем ни характером, ни образом жизни, тот был закален, а он изнежен, он привык к просвещенному досугу (otium), к занятиям изящными искусствами (mollibus studiis — 1, 5, 71—75). Он вспоминает, как плавал раньше в просвещенные Афины, в веселый Египет, в живописные и роскошные города Малой Азии (1, 2, 75—78). Эти живые реалии римской жизни и римской культуры века Августа дороги для него во всех книгах «Тристий» и «Посланий с Понта». В Томи он чувствует себя прежде всего римлянином, лишившимся в изгнании не бедной Итаки Одиссея, а великого города, центра обитаемого мира (1, 5, 17—70).

Мифология у Овидия — важнейшее художественное средство обобщения и героизации реальных жизненных фактов, средство поэтизации той культуры Рима, чьим воспитанником он был, а многочисленные сравнения и аналогии в его руках — мощный инструмент интерпретации, а не пустые риторические побрякушки, как подчас думали филологи XIX в.

В поэзии времен Августа существует свой особый мифологический язык, своеобразный код, система примеров, не нуждающихся в специальных пояснениях, тот мир синтезирующих обобщений, который был присущ в это время и изобразительному искусству. Римляне, как считает К. Шефольд, всегда живо ощущали разницу между реальностью и высоким мифом, который должен был ее освятить [5]. Дом и сад как бы находились под влиянием особых божественных сил. На стенах изображались мифологические сцены, и боги и герои должны были каждодневно приобщать обитателей вилл к высокому героическому существованию. Те же черты, как мы видели, были свойственны в это время и надгробным рельефам. Овидий жил в окружении всех этих представлений, определявших

в известной степени лицо римской культуры. И «Тристии», и «Послания с Понта» свидетельствуют о глубоких связях его поэзии со всем миром этой культуры, вне которой главные особенности элегий изгнания не могут быть поняты и оценены.

Но в «Тристиях» поэт не только героизирует себя как живой пример высокой трагической судьбы, напоминающей героев «Метаморфоз» (Актеона), но, главным образом, видит в себе поэта, мусического человека, наделенного особым талантом (ingenio). Опираясь на древнейшие античные представления, он обогащает их новыми чертами, наблюдениями над своей неповторимой человеческой и творчзской индивидуальностью.

Овидий составил себе в Томи эпитафию и включил ее в знаменитую третью элегию третьей книги, обращенную к жене. Он пишет, что хотел бы видеть ее написанной крупными буквами на его гробнице, заметными издали каждому прохожему. Эта эпитафия и в наши дни украшает известные статуи Овидия в Сульмоне и Констанце, созданные итальянским скульптором Г. Феррари.

Hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum
Ingenio perii Naso poeta meo
At tibi qui transis ne sit grave quisquis amasti
Dicere Nasonis molliter ossa cubent.

Я здесь лежу тот певец что нежные страсти прославил
Дар мой меня погубил имя поэта Назон
Ты же мимо идущий ведь сам любил Ты
Промолви о да будет легка праху Назона земля.

Обращаясь к своим далеким потомкам, поэт настаивает на том, чтобы его считали, прежде всего, певцом «нежной любви», т. е. автором тех самых поэм, за которые он был выслан Августом. Он утверждают, что его погубил самый характер его дарования (ingenio meo), властно побуждавший его писать именно на эти темы. В этой замечательной эпитафии все исполнено глубокого смысла, — ведь Овидий обращается ко всем людям, так как нет на земле человека, никогда не испытавшего чувства любви [6]. Но, если эта тема близка каждому, то тем самым она безус-

5 *Schefold K.* Pompojanischo Malerei. Sinn und Idetageschichte Basel, 1952, S. 25—38.

6 *Herescu N.* Le sens de TEpitaphe Ovidienne.— Ovidiana. Paris, 1958, p. 433-435.

ловно заслуживает и внимания великих поэтов. Автор привлекает на свою сторону — на свою, а не на Августа! — все человечество, всех своих будущих читателей, этих candidi lectores, читателей справедливых и беспристрастных.

Первоначально Овидий хотел закончить сборник «Тристии» четвертой книгой и поэтому предпослал ей глубокозначительное вступление и не менее важное заключение (IV, 1, 10). И в том и в другом стихотворении подведены некоторые итоги не только творческой деятельности поэта, но всей его жизни. Начало вступительной элегии посвящено теме поэзии и Музам, служителем которых он был так много лет. В ссылке, говорит Овидий, он не думал о славе, а искал в своих привычных многолетних занятиях забвения от тяжелой действительности, и приводит примеры того, как песня (carmen) облегчает жизнь людям. Примеры этого необычайно интересны. И полна глубокого значения та своеобразная «лестница», па которой они располагаются. Песня облегчает труд закованному в цепи рабу, работающему на руднике, бурлаку, тянущему на канате тяжелую лодку и увязающему в прибрежном песке, пастуху, чарующему свои стада игрой на дудочке, рабыням-служанкам, прядущим шерсть. Но та же самая песня помогла Ахиллу пережить тоску по Брисеиде, а Орфей, грустя по Евридике, сдвигал с места тяжелые камни и вел за собою леса.

Цепь сравнений (а именно цепи сравнений так характерны вообще для поэзии Овидия) начинается с пленного раба и кончается Орфеем, владевшим могучим даром, подчинявшим ему весь мир, но искавшем в песне забвение от горя, как ищут в ней облегчения тяжелого труда рабы, бурлаки и служанки. Все они, от рабов до прославленного Орфея, связаны здесь глубоким внутренним родством. И после Орфея, на вершине «лестницы», Овидий помещает себя самого, автора «Тристии»: Me quoque Musa levat... (19). Поэт, любимый Музами, следующий по стопам Орфея, видит, не гнушается видеть всех тех, кто там, на нижних ступенях «лестницы» причастен к сфере музической жизни и так же страдает, как и он сам. В этом проявляется одна из существенных сторон мировоззрения Овидия, заметная в «Метаморфозах» и «Фастах» — его демократизм, его глубокий интерес к народной жизни, к народным верованиям, к повседневному быту, все то, что

в наши дни привлекает такое пристальное внимание к Овидию исследователей в разных странах [7].

«Лестница» увенчивается Орфеем, и А. Ф. Лосев глубоко прав, когда говорит о присущей античной культуре «героизации» человека, о ее скованности «телесностью», о принципиально важной роли во всем этом мифологии, за пределы которой не выходит, как бы ни менялись ее функции и внутренний смысл, ни один античный художник [8]. Глубоко личную, индивидуальную судьбу Овидия в героические и поэтические тона окрашивает именно миф, особенно интересно использованный в данной элегии. Музы не отказались, говорит Овидий, сопровождать своего служителя в дальний и опасный путь, они остались его единственными союзницами в то время, когда все остальные боги, вместе с Августом, стали его жестокими противниками. Пострадав из-за Муз, поэт не смог выйти из-под их власти, так как особая сила (vis) удерживает возле них всех, хоть раз соприкоснувшихся с ними. По-своему аранжируя поэтический материал, Овидий широко опирается в первой части элегии на древнегреческие представления об особой магической власти, присущей поэзии и всей сфере Муз, которые постоянно встречаются у Гесиода, Архилоха, Пиндара и Платона [9], но он сосредоточивает внимание на трагической коллизии между обидой, нанесенной ему Музами, и своей неистребимой любовью к ним, напоминающей страсть влюбленного, избавление от которой невозможно, несмотря на все страдания.

Тончайшие новые нюансировки, поиски в мифах неожиданных оттенков, соответствующих неповторимым индивидуальным ситуациям, в которых находятся герои, составляют отличительную особенность поэтического искусства Овидия. Оно проявляется и здесь в сравнении

[7] *Bonnieck H.* Etat Present des Etudcs sur les Fastes d'Ovide.— Acta conventus omnium gentium Ovidianis studiis fovendis. Bucurest, 1976, с. 416—417; *Crump.* M. The Epyllion from Theocritus to Ovid. Oxf., 1931, с. 220-223; *S. D'Elia.* Ovidio. Napoli, 1959, с. 369-373.

[8] *Лосев А. Ф.* Доклад на Первой всесоюзной конференции по античной культуре. Ноябрь, 1983. См. наст. сборник, с. 6—77.

[9] *Kraus W.* Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum.— Aus Allem Eines. Heidelberg, 1984, с. 46—64; *Gundert H.* Pindar und sein Dichterberuf. Frankf./M., 1935, passim.

«напитка» Муз с волшебным лотосом, испробованным Одиссеем, с летейским питьем, приносящим забвение, и, в особенности, в сравнении поэта, к которому прикоснулся своим волшебным тирсом Дионис, с вакханкой, что напоминает знаменитое сравнение с Менадой у Горация (3 кн., 25), прекрасно прокомментированное недавно В. Пёшлем [10]. Он ссылается на «Иона» Платона (534 а), где говорится, как власть гармонии и ритма подчиняет себе поэта и он впадает, подобно вакханке, в состояние безумия. Но у Горация Менада в изумлении созерцает открывшийся ее взору пейзаж горной Фракии, пейзаж не реальный, а поэтический, Овидий же забывает о своем изгнании, о дикой скифской земле, поднимаясь высоко над бедствиями и горем (Altior humano **spiritus ille** malo - 44).

В изгнании он обнаруживает реальную, а не легендарную мощь поэзии и власть Муз. Она проявляется в силе поэтического воображения, в могучем обаянии фантазии, которая может даже перенести изгнанника в далекий любимый им Рим. Так, он видит мысленным взором весенние празднества в Риме (III, 12), он созерцает во всех подробностях римский триумф, утверждая, что воображению поэта нет пределов, что его мысль может свободно пролетать над безграничным пространством земли и подниматься в небо (IV, 2, 57—64). Поэт вступает в беседу с созвездиями Большой и Малой Медведицы, как это делает Церера в «Метаморфозах», и с глубоким сочувствием видит муки своей покинутой жены (IV, 3, 1—25). Он мечтает летать по воздуху, как летали высоко в поднебесье герои его «Метаморфоз»: Триптолем, Медея, Персей и Дедал (III, 8, 1—10). Удар судьбы, тяжелое изгнание, одиночество как бы высекли искры из его души и заставили проявиться с необычайной силой характер его дарования, самый взгляд его на миссию поэта и на особенности того, что можно назвать феноменом гениальности.

По глубокому замечанию И. Буйно, одиночество Овидия было окрашено присутствием вокруг него сказочных героев многочисленных мифов [11], тех мифов, которые так увлекали его в «Метаморфозах», и они радужно расцвечивали ему подчас суровую и безотрадную прозу жизни. Мусический человек, слуга Муз, находит с их помощью новые пути в поэзии и делает открытия, необычайно

важные не только для последующей античной литературы, но и для поэтов эпохи Возрождения. Спасение для себя, как справедливо пишет И. Буино, Овидий нашел в искусстве, в приверженности античной культуре, в высоком гуманизме.

Но служитель Муз и Диониса, к которому поэт прямо обращается в одном стихотворении с упреками и мольбами о помощи, предстает перед читателями во второй части разбираемой элегии (IV, 1) в образе, резко контрастирующем с обликом, начертанном в ее начале. Здесь изгнанник изображен слабым старцем, дрожащими руками надевающим на свои седины непривычный шлем и проливающим потоки слез над своими творениями, непонятными здесь и ненужными окружающим его в изгнании варварам. К этой остроиндивидуальной ситуации поэт уже не может найти подходящей мифологической аналогии, но самый контраст высокого мифа с этой жестокой реальностью служит в элегии четко поставленной художественной задаче. Он наводит читателя на мысль об особенной несправедливости кары, постигшей великого певца, мусического человека, следующего по стопам Орфея, пробуждает интерес и сочувствие к самой личности Овидия, сочетающей в себе кроткий, мягкий и чувствительный нрав с мужественным служением Музам. Этим личным качествам поэта много внимания уделено и в знаменитой автобиографической элегии (IV, 10), необычайно богатой для античной поэзии житейскими подробностями.

Кроткий и незлобный нрав Овидия был воспитан в нем, как он считает сейчас, всей обстановкой жизни просвещенного римлянина века Августа, далекого от государственной деятельности и полностью погруженного в мир искусства (IV, 19—69). Сама по себе эта всюду выражаемая Овидием приверженность идеалу созерцательной жизни не могла, конечно, встретить высочайшего одобрения самого принцепса, если просвещенный досуг (otium) не был направлен на служение официальным задачам римского принципата.

Расправляясь с Овидием, Август хотел показать, каким римский поэт не должен быть, но сам изгнанник

[10] *Pöschl V.* Horazische Lyrik. Heidelberg, 1970, S. 168—169.

[11] *Bouynot I.* Misere et Grandeur de l`Exil.— Atti DEL Gonvegno INTERNATIONALE Ovidiano. SULMO, 1958, T. I, P. 265.

повсюду в «Тристиях» рисует свой образ как пример идеального поэта, пример значительный и достойный подражания. Об этом свидетельствует прежде всего исполненная поэтического очарования элегия к Перилле (III, 8). С глубокой бережностью, с трогательным вниманием к таланту своей юной ученицы Овидий просит ее не оставлять своих занятий под влиянием впечатлений от трагической судьбы учителя. Напротив, именно в его приверженности Музам она должна видеть высокий пример «для подражания». «Вот. — говорит он, — Посмотри на меня...» Лишившись всего самого дорогого, родины, друзей, читателей, Овидий не только не перестал писать, но даже и в изгнании продолжает наслаждаться своим поэтическим даром, над которым никакой Август не имеет власти (Caesar in hoc potuit iuris habere nihil). Поэту не опасны житейские невзгоды и самая смерть, ему обеспечена вечная жизнь благодаря его причастности к мусической сфере. Как мусический человек Овидий обладает и грозной силой, позволяющей ему заклеймить вечным позором своих врагов, так как его обвинения могут прозвучать над всей землей, от Востока до Запада, и прогреметь во все века существования человечества, покрыв несмываемым позором его преследователей (IV, 9, 19—26). И, хотя о римском принцепсе в этой элегии не упоминается, но, как тонко заметил В. Марг, и на самого Августа благодаря «Тристиям» Овидия ложится вечное темное пятно [12].

Всю поэзию изгнания пронизывает высокое представление об интеллектуальной деятельности, характерное для культуры века Августа. В свете этих представлений приобретает свой истинный смысл и официальное обвинение в безнравственности поэмы Овидия «Ars amatoria». Оно свидетельствует о значительности того места, которое занимала поэзия в жизни римского общества I в. до н. э., и о неблагополучии положения, когда, по мнению Овидия, Палатин враждует с Геликоном.

[12] *Marg W. Zur* Behandlung des Augustus in den Tristien Ovids, S.512.

А.А. Тахо-Годи

ГИМНОГРАФИЯ ПРОКЛА И ЕЕ ЛИЧНОСТНОЕ НАЧАЛО

Сложную картину стилистической манеры Прокла, главы афинской неоплатонической школы, рисует А. Ф. Лосев, подчеркивая в стиле Прокла «четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств», «пафос и экстаз рассудочности», «безудержную схоластику», «страстную влюбленность в логические деления» [1].

Т. Уиттекер и А. Фестюжьер подчеркивают у Прокла сочетание «мысли» и «вдохновенной поэзии» [2], «рационализм» и «точность» изложения наряду с «интимным» отношением к божеству [3].

Эта противоречивость философской мысли и стиля Прокла побуждает нас исследовать не только эстетическую сторону «Комментариев» философа на платоновского «Тимея» [4], но и поэтическое творчество одного из послед-

[1] *Лосев А. Ф* История античной эстетики, т. 3. М., 1974, с. 435» 437.
[2] *Whittaker Jh.* The neo-platonists. Hildesheim, 1961, p. 157.
[3] *Festugiere A.* Etudes de philosophie grecque. Paris, 1971, p. 585.
[4] См.: *Тахо-Годи А.А.* Эстетические тенденции в «Комментариях» Прокла к платоновскому «Тимею» — Эстетика и жизнь, № 5. М., 1977, с. 270-295.

них неоплатоников, учитывая именно личностное начало его гимнографии.

До нашего времени дошло полностью семь гимнов Прокла [5], небольших, изящных произведений, где тонкость философской мысли органично переплетается с патетикой провидца, проникающего в глубины космического и божественного бытия. В гимнической поэзии Прокла «ученая», изысканная манера, характерная вообще для его эпохи, неразрывна с «искренним» и «личным» чувством философа [6].

Правда, У. Виламовиц скептически относился к поэтическому дару Прокла, полагая, что «особенно широкой поэзии или хотя бы риторического искусства нельзя ожидать от болтливого (geschwätzigen) философа, равно как нельзя ожидать от его стихов развития его философских учений» [7]. Вот почему, считает Виламовиц, гимны Прокла обращали на себя мало внимания. Виламовиц, однако, особенно подчеркивает в гимнографии философа «выражение подлинного настроения» [8], но говорит об условности как личностного начала в его поэзии, так и той теологии, которую он исповедует. Тем не менее из рассуждений Виламовица следует, что эта условность была оправдана традицией самого гимнического жанра, складывавшегося в философских школах, когда совместные трапезы и празднества нуждались в культовой поэзии, чему служит примером известный гимн Зевсу стоика Клеанфа.

Виламовиц высоко ценит тот род молитвенной поэзии, которую складывали и слушали ученики Аркесилая и Карнеада. В этом смысле он особенно выделяет VII гимн Прокла, обращенный к Афине, где она предстает как носительница отечественной веры в великолепии ее собственного изображения и храма, где она обитает. Сохраняя недоверие к поэтическому таланту Прокла, Виламовиц все-таки отмечает в гимне к Афине близость со стилем орфических гимнов, особенно в плане эпитезы, а также и мотивы гомеровского гимнического биографизма. Но для нас главное то личностное начало гимнов Прокла, которое не раз подчеркивает Виламовиц. Именно оно, как нам кажется, имеет определенное отношение к искреннему чувству, пронизывающему поэзию Прокла, и свидетельствует отнюдь не о «болтливом философе», а о человеке, горячо и непосредственно переживающем свое общение

с миром высоких идей, хотя в его поэзии и сильна зависимость «от унаследованных форм и имен» [9].

Выражение личности ученого и настроений его учеников находит Виламовиц не только в гимне к Афине. Гимн VI, к Гекате «предвернице», связан с важным, видимо, моментом открытия школы. «Очень личностей» гимн V, в котором Прокл обращается к Афродите Ликийской, богине своих родных мест. Даже в I гимне к Геолиосу, считает Виламовиц, вырисовывается личность Прокла, профессора и главы школы, которой угрожают последствия разрушения отеческой веры [10]. В личностном начале в III гимне к музам Виламовиц даже и не сомневается, усматривая здесь явный страх перед «родом нечестивых людей», т. е. христиан, которые готовы отвратить поэта-философа от священной тропы древнего благочестия [11].

[5] Гимн к Дионису (VIII) представлен одной строкой, цитируемой Олимпиодором (Vit. Plat. Biogr. gr., p. 384, 50 Westerm). Проклу также приписывались гимны чужеземным богам: газейскому Марну, аскалонскому Асклепию Леонтуху, арабскому Фиандриту, Исиде, почитаемой в Филах, так как Прокл полагал, что философ должен быть священнослужителем не одного города, но целого мира (*Marin.* Vita Procl., 19). По свидетельству И. Лида (De mens., p. 23, 9 Wuensch), существовало собрание гимнов Прокла (...ee tön hymnariön labein).

Гимн «К богу» (eis theon), который приписывают обычно Григорию Назианзину и который, по мнению А. Яна (Eclogae e Proclo de philosophia Ghaldaica. Ed. et comrnentatus est Alb. Jahnius. Hai. Sax., 1891, p. 62 sqq.), принадлежал Проклу (см.: *Rosän L. J.* The philosophy of Proclus. N. Y., 1949, p. 53), этому последнему не принадлежит, слишком резко отличаясь от гимнов Прокла по своему стилю, композиции и образности (см.: Procli Hymni. Ed. E. Vogt. Wiesbaden, 1957, p. 34).

[6] Proclus et la religion traditionnelle.— *Festugiere A.* Op. cit., p. 579, 581.

[7] *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Die Hymnen des Proklos und Synesios.— Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1907, S. 272 = Kleine Schriften, II. Berlin, 1971, S. 163. Однако современная исследовательница гимнов Прокла А. М. Нани полагает, что, несмотря на скромное место, которое занимают эти гимны, они не только не лишены поэзии, но в этой последней гармонично слиты философская мысль и лирическое чувство (*Na-*

ni A. M. Gli inni di Proclo.— Aevum, 1952, t. 5, p. 398).

[8] *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Op. cit. S. 276=168.

[9] *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Op. cit., S. 276 = 168, 277 — 168.

[10] *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Op. cit., S. 274-= 166, 276= = 167.

[11] Э. Гофман не считает возможным по гимнам Прокла представить себе «песнопения» платоновской Академии в связи с тем

Некоторые из немногих исследователей, которые в последние десятилетия обратились к гимнам Прокла, выступают прямыми критиками и Виламовица, и точки зрения конца XIX в., сильно преувеличивавшей влияние Нонна и его школы на Прокла [12]. Так, Э. Фохт, заново издавший гимн Прокла [13], совершенно справедливо полагает, что никак нельзя преувеличивать и переоценивать влияние школы Нонна на гимнографию Прокла или их «взаимное влияние», поскольку «намерения неоплатонического философа, комментатора Платона, Прокла и эпигона эпиков, Нонна, очень отличаются друг от друга» [14]. Прав Э. Фохт, когда пишет-, что гимны Прокла нельзя измерить техникой Нонна, как это делали М. Шнайдер [15] и А. Людвих [16], в достаточной степени не входившей, по мнению Р. Кейделла [17], в метрику и язык Прокла. Более того, Р. Кейделл ссылается на П. Фридлендера [18], отметившего, что скорее всего Нонн развил и дополнил этот эпический стиль, который мы находим также и в гимнах Прокла. Что же касается буквальных совпадений, то они говорят о взаимодействии обоих поэтов со стороны поэтической техники.

П. Фридлендер говорит, что «непосредственная зависимость» обоих поэтов «ни с какой стороны не доказана и так, как это преподносит Людвих, невозможна». Прокл пользовался техникой стиха гораздо более старой, чем техника Нонна,— считает он. Прокл изучал поэтическую технику молодым человеком в Александрии, он должен был хорошо знать новшества поэзии тридцатых годов V в. (Прокл жил в 410—485 гг.), и Нонн тогда еще никак не мог на него воздействовать, поскольку деятельность Нонна приходится на 440—490-е гг., как доказывает П. Фридлендер [19].

Как можно заметить, П. Фридлендер подошел к проблеме взаимоотношения поэзии Прокла и Нонна отнюдь не с формальных позиций [20]. Что же касается Э. Фохта, то для него, безусловно, формальные особенности стиля Прокла не имеют самодовлеющего значения. Для него Прокл — великий философ, «последняя выдающаяся в духовном отношении личность не только в Платоновской Академии, но и во всей уходящей античности» [21], и личностная основа его гимнов для Э. Фохта очень важна. Именно в этом плане этот исследователь смыкается с Виламовицем, выражая свою мысль более ярко и драматично, мы бы сказали, несколько в экзистенциалистском духе и даже употребляя характерную для этой философии терминологию.

Гимны Прокла, как пишет Э. Фохт, «являются захватывающим самосвидетельством (ergreifende Selbstzeugnis) одинокого и замученного человека, который болезненно сознавал отделение своей души от божественного истока, ее запутанность (Verstrickung) в земных делах, ее безродность (Heimatlosigkeit) и потерянность (Verlorenheit) в мире, как и очевидность ее окончательного освобождения», и потому «он не заботился о внешнем совершенстве» [22] своей поэзии. Такой глубокий подход к гимнам Прокла дал Э. Фохту возможность кратко сформулировать мысль, нам особенно близкую. А именно: Э. Фохт полагает, что «зависимость» (Zusammenhang) между философской и поэтической продукцией Прокла... теснее, чем между его гимнами и произведениями Нонна, а также его школой; и только из знания философского места Прокла возможно понимание его стихов» [23].

что в гимнах выражен скорее личный характер внутренней жизни Прокла *(Hoffmann E.* Piatonismus und Mystik im Altertum. Heidelberg, 1935, S. 145).

[12] См., например: *Schneider M.* Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos.— Philologus, 51, 1892, p. 593.

[13] Prodi Hymni. Ed. E. Vogt.— Klassisch == Philologische Studien. Wiesbaden, 1957, H. 18.

[14] *Vogt E.* Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos.— Rheinisches Museum für Philologie, N. F., Bd. 100, H. 4, 1957, S. 361.

[15] *Schneider M.* Op. cit., p. 593.

[16] *LudwschA.* Beiträgen zur Kritik des Nonnos. Regimontium, 1873, p. 92, 138.

[17] *Keydell R.* Die griechische Poesie der Keiserzeiten (bis 1929).— Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 230, Abt. 1. Leipzig, 1931, S. 91.

[18] *Friedländer P.* Die Chronologie des Nonnos von Panopolis.— Hermes, 47, 1912, S. 43-59.

[19] См.: *Friedländer F.* Studien zur antiken Literatur und Kunst. Berlin, 1969, S. 256, 257 (Hermes, 47, 1912, S. 51—52).

[20] См., например, А. Людвиха, который на основании совпадения ряда слов в гимне Прокла VII 31 слл. и в эпиллии Мусея (56, 339, 337) делает вывод, что эти строки «выдают влияние Мусея» и что Прокл «знал эпиллии Мусея» *(Ludwich A.* Musaios und Proklos.— Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, Bd. 133—134, H. 4, 1886, S. 246—247).

[21] *VogtE.* Zu den Hymnen..., S. 377.

[22] Ibidem, S. 377.

[23] Ibidem, S. 362.

Собственно говоря, лучшей критики Виламовица, говорившего о «болтливом философе», неспособном к поэзии, трудно себе представить. Мы уже писали об эстетических тенденциях в комментариях Прокла к платоновскому «Тимею»[24], отметив художественно-эстетическую трактовку Проклом чисто философской проблематики и стихию ее высокой поэтической образности. Мысли Э. Фохта плодотворны для подобного рода исследований. И если Виламовниц в 1907 г. считал, что нельзя в стихах «болтливого философа» искать развития его философского учения, то в 1957 г. Э. Фохт утверждает, что философские построения Прокла в комментариях к «Государству» Платона дополняют его гимническую поэзию, а гимны в свою очередь создают поэтический комментарий к философским концепциям знаменитого неоплатоника.

Нельзя не остановиться на выразительных свидетельствах, подчеркивающих личностный момент в творчестве Прокла, определенным образом заостренных и явно идеализированных,— как это положено для любого жизнеописания, а особенно для похвального слова, каким является сочинение Марина, ученика и биографа Прокла.

Прокл, который, по свидетельству своего биографа, тоже неоплатоника, Марина, даже по ночам слагал гимны, записывал их утром (Vita Procl., 24), с юности находился под влиянием Аполлона Мусагета(б) и, несомненно, проявил свое обостренное чувство выразительного и в философских сочинениях. Любовь Прокла к сложнейшему, но в своей основе безупречному в логическом отношении «плетению» мысли, к тщательному филигранному «обтачиванию» сути и формы платоновского текста проявляется с особым мастерством в его свободных художественно-эстетических парафразах на классическую сжатость и простоту платоновского «Тимея»[25]. И здесь, несомненно, сказывается стремление философа к самостоятельному поэтическому творчеству[26].

Образ Прокла, не только философа, но и поэта, красочно рисуется Марином в известном жизнеописании Прокла, где как раз особенно выделяются черты художественно-эстетические, указывающие на «внешнее совершенство» Прокла, на его телесную красоту, на то, что «душа его цвела в теле, как некий жизненный цвет, испуская дивное сияние, с трудом изобразимое словами». Прокл, по словам Марина, «был так красив, что образ его

не давался никакому живописцу», причем ему была присуща «справедливость телесная», т. е. отменное здоровье (Vita Procl., 3). Марин создает идеальный портрет философа, образцового в своей калокагатии, который сроднился с высшей истиной, справедливостью, мужеством, умеренностью, высотой духа, добротой и обладал необычайной восприимчивостью, редкой силой памяти, чуждался неизящного и грубого. Отсюда особое почтение Прокла к богине Афине, явившейся ему во сне и призвавшей его заняться философией, а также к Аполлону Мусагету, способствовавшему Проклу быть «первым во всех науках» (6), чему помогло также явление Телесфора-Свершителя, самого Зевса в облике светоносного юноши (7). Являлись философу и светоносные призраки Гекаты, способствуя его мантическому дару. Его возлюбили Асклепий, Пан и Великая матерь богов.

В молодые годы, еще до своего философского призвания Прокл усердно занимался у грамматика Ориона и особенно увлекался риторикой (8), без чего тогда немыслим был ни один поэт. Восприимчивость Прокла, «ясность умозрения», «бессонные труды и заботы» в изучении Платона привели к тому, что уже к 28 годам он написал «блестящие и полные учености» комментарии к платоновскому «Тимею» (13). Афина и Апполон, философия и поэзия, неизменно сопровождают Прокла. Не удивительно, что он обращается к богам с песнопениями, славословит эллинских и чужеземных богов (17, 19), умеряет боли и недуги гимнами богам, которые пели его ученики, причем сам он, будучи тяжко больным, подсказывал поющим слова гимнов и Орфеевых стихов (20).

Как известно, он просыпался среди ночи и слагал гимны, записывая их поутру (24). Страсть к поэзии не покидала его всю жизнь, и в семидесятилетнем возрасте он

[24] См.: *Тахо-Годи А. А.* Указ. соч.
[25] См.: *Тахо-Годи А. А.* Указ. соч.
[26] Что поэзии в разных ее формах не была чужда Проклу, доказывают приписываемые ему эпиграммы. Одна —эпитафия для собственного надгробия *(Marin.* Vita Procl., 36 = Anth. Graec, VII, 341 Beckby), другая — посвящена Дионису (Orphica, p. 276 Abel.; *E. Vogt.* Prodi Hymni, p. 34), была издана Ф. д'Орвиллем в 1783 г. и впервые включена в греческую антологию Якобсом: Anthologia graeca. Ed. Fr. Jacobs. Lipsiae, 1814, II, 69 (Appendix epigrammatum apud scriptores veteres et in marmoribus servatorum).

«слагал песнопения», читал Орфеевы стихи, написал к ним подробный комментарий, толковал оракулов, в сорок лет дважды произнес провидческие стихи о своей собственной судьбе (28) и даже сочинил себе эпитафию (36). Больше всего из своих сочинений он ценил комментарии к «Тимею» (33), труд своей молодости, где красота мысли и философская глубина ее нераздельны. Идея нерасторжимости разума и красоты также пронизывает жизнеописание Прокла. И не случайно Марин, автор этой биографии, обращается здесь именно к «любителям прекрасного» (36), заключая, что «разум и ум владычествовали в душе Прокла», а вся его жизнь «была красива» (21).

Перед нами настоящий энкомий, подлинная похвала Проклу, создающая, пусть даже и идеализируя своего героя, вполне реальное представление о единстве философии и поэзии, издавна присущем древним мудрецам, о том единстве, которое мечтает возродить философ конца античности.

Гимны Прокла, дошедшие полностью, посвящены Гелиосу (I)[27], Афродите (II), музам (III), всем богам (IV), Ликийской Афродите (V), Гекате и Янусу (VI), велемудрой Афине (VII). Здесь мысль философа движется от наиобщего представления о космосе, о космической жизни в Гелиосе-Аполлоне (I гимн) к вполне единичным, конкретным ее проявлениям в других богах. Эйдос, или форма, избранная Проклом,— не просто дань гимнической традиции. Тяготы бытия, страсти мира являются реальным поводом к созданию гимнов. Образы гимнов — сам Прокл и боги, которые вполне отвечают потребностям мифотворчества эпохи и личным, интимным чувствам Прокла.

Изучая гимнографию Прокла, мы не можем не учитывать характер его теории, когда каждая категория мирового бытия рассматривается философом как определенный элемент триады, пронизывающей сверху донизу всю иерархичность этого бытия. Каждая триада состоит из следующих элементов: первый элемент — пребывание в себе (топе), неделимое единство, общее начало; второй элемент — выступление из себя, эманация (proodos), переход во множественное, материальное начало; третий элемент — возвращение в себя (epistrophe), в единство из множественности, т. е. состояние единораздельного эйдоса. Эта триадичность свойственна Единому, Уму и Мировой Душе. Этой триадичностью пронизан весь мифологический мир и комментариев, и гимнов.

Сопоставляя гимны Прокла с философией его комментариев, можно сделать вывод, что мифологическая система гимнов охватывает, главным образом, те божества Души, которые Прокл именует «водительными» или «ведущими», «внутрикосмическими», «абсолютными» (они соответствуют ступени традиционных Олимпийских богов). Все они также разделяются на четыре триады, среди которых автору гимнов ближе триады богов, хранящих поэта и возводящих его к источнику мудрости. Заметим, что весь этот мифологический мир связан, главным образом, с богами Ума интеллектуального и (опять-таки с выделением триады охранительных богов, куда входит Афина I) с богами Души. Боги Ума интеллигибельного столь далеки, высоки и идеальны, что Прокл даже не именует их, и они доступны философу только через богов, перешедших в конкретную множественность, лично связанных с человеком.

Гимны обращены к богам, которые, по Проклу, возводят отдельные части к мировому целому. Это, во-первых,— Гелиос-Аполлон (характерно, что отсутствует имя Зевса), во-вторых, Афина, «велемудрая», направительница мировой жизни, вершина и единение демиургической мудрости (в системе Прокла это Афина I, II, III), в-третьих, Афродита — «жизнеродительное божество», «возводящее», символ «рождения демиургии», та, что освещает красотой «внутрикосмический мир».

Гимн, обращенный к Гелиосу, указывает на монотеистические тенденции в язычестве, особенно характерные для последних веков античности. В первую очередь здесь мыслится отождествление Аполлона с Солнцем, начавшееся еще в классической античности не ранее V в. до н. э. и укрепившееся в эпоху эллинизма, что, несомненно, свидетельствовало о реставрации древнейшего мифологического комплекса «множественной семантики», когда в одном божестве еще не были дифференцированы разные его функции. Великолепный пример Солнца-Гелиоса как

[27] Гимны I и VII, по мнению В. Тайлера, имеют связь с халдейскими оракулами (*Theiler W.* Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios.— ***Theiler W.*** Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, S. 296).

универсального божества дает речь неоплатоника Юлиана «К царю Солнцу» (IV) или глава (I, 17) в «Сатурналиях» неоплатоника Макробия, с их выразительным философско-мифологическим синкретизмом. Однако и у самого Прокла в комментариях на платоновского «Кратила» (гл. 174—176) образ Аполлона рисуется, по словам А. Ф. Лосева, «со стороны пластически-упорядоченной и структурно-творческой его природы», являясь «виновником единения и возводителем множества к единству» [28], т. е. он приближается по своим функциям к демиургу, как сын подражает отцу, а, значит, Гелиос Прокла в своей универсальности объединяет первичную демиургическую мощь Зевса-отца и вторичную, в ослабленном виде — будучи сыном демиурга (In Crat., 99, 27—100, 7). Универсалистские тенденции Прокла выступают в гимне к музам (III), дочерям Зевса, высшим носительницам ума, знания, чистоты, светоносности; в гимне Гекате и Янусу (VI), указующим путь к свету мудрости; в гимне Афине (VII), символу упорядоченности, высшей мудрости, умной красоты и любви, охранительнице человека и общества.

Таким образом, гимны I, III, IV, VI, VII представляют некое определенное единство. Эта цельность не нарушается образами Гекаты и Януса, ибо среди функций древней Гекаты, богини мрака, ночных видений и чародейства, были и вполне благодетельные — покровительство охоте, пастушеству, общественной деятельности человека в судах и народном собрании *(Hes.* Theog., 421—452). Кроме того, в образе Гекаты издавна были заложены универсалистские тенденции,— она дочь светоносных титанидов Астерии и Перса *(Hes.* Theog., 409—420), богиня, близкая Артемиде, Деметре и Персефоне, несла мудрость жизни и смерти, мрака и света. Особенно характерен для Прокла, для культуры Римской империи, Янус двуликий и даже четырехликий, смотрящий на все стороны света, который мыслился как божество всех начал и концов, внутренней и внешней государственной упорядоченности, римский коррелят двуликих Гермеса и Аполлона, держатель ключей 365 дней, т. е. всего солнечного года. Гимны к Афродите (II и V) воспевают два типа богини — Афродиту небесную и земную, восхваляя любовь, красоту, свет и очищение.

Итак, в гимнах вырисовывается мифологическая триада, **основанная на умной светоносной демиургии (Гелиос-**

Аполлон), умном светоносном знании (Афина), умной светоносной красоте (Афродита).

Сама тема просветления, восхождения к светоносному источнику очищения через свет органично входит в диалектику мысли философа, идущего к чистому знанию, В. Байервальтес посвятил ряд страниц своей книги той беседе с высшим разумом, которую он назвал «молитвой философа», молящего о помощи в философствовании, в укреплении и очищении (catharsis) мысли, которая должна достигнуть высшего озарения (ellampsis) [29]. Исходя из мысли и терминологии В. Байервальтеса, можно сказать, что гимны Прокла и есть не что иное, как молитва философа, но только философ этот — поэт, хорошо владеющий техникой традиционной гимнографии [30]. В. Байервальтес находит эту важнейшую идею Прокла — просветление через познание посредством диалектического развития мысли — ив гимнах и в его систематических философских трудах [31] — наблюдение, поддерживающее нашу мысль о художественно-эстетическом единстве гимнов Прокла и его комментариев к «Тимею».

Гелйос-Аполлон соответствует в художественной конструкции гимнического мифа демиургу философии Прокла, пребыванию в себе, отчему началу.

Демиург, или демиургический Ум, сравнивается в комментариях Прокла с Фидием. Однако творческий акт демиурга — не просто сходен с работой скульптора, но этот труд высшего художника, а именно самого «мыслящего божества» (noeron... theon), создающего прекрасный мир, созерцая вечный, а не становящийся архетип (I, 265, 14—26) [32]. Демиургия — своеобразное художественное творчество, миметический акт, без которого немыслим творец (334, 18). Но этот «добрый» демиург, «наилучшая из причин» (330, 22—332, 30), создает мир, «иг-

[28] *Лосев А. Ф.* Античная мифология В ее историческом развитии. М., 1957, с. 351, 352.

[29] *Beierwaltes W.* Proclos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankf./M., 1965, S. 391-394, 287-294.

[30] А. М. Нани отмечает технику гимнов Прокла, простую, точную, не совсем обычную благодаря особой содержательности его поэзии, философской и мистической *(Nani A.M.* Op. cit., p. 399).

[31] *Тахо-Годи А.А.* Указ. соч., с. 291.

[32] Ср. рассуждения Плотина (V, 8, I, 36—40) о Фидии, создавшем Зевса без отношения к тому или иному чувственному предмету, по благодаря подражанию невидимому Зевсу и творческой самостоятельности.

рая» (334, 2), обладая силой, «производящей красоту» (334, 15) и упорядочивающей космический строй (taxin, 334, 15). Демиургическую волю Прокл именует устроителем космического действа, «хорегом» (214, 3), обращаясь к терминологии сценического искусства.

Образ демиурга, известный нам по комментариям к «Тимею», разработан Проклом еще более выразительно в гимне «К Гелиосу», универсальному наивысшему божеству. Здесь подчеркивается именно мощь Гелиоса-владыки (ana, 1, 2), царя (basiley,), владеющего ключом от источника жизни (2—3), восседающего в высоте над эфиром (5), усмиряющего смятение стихий (13), распределяющего свет (phaoys tamia, 2), от мановения которого все зависит (50) [33]. Великому богу уступают даже непоколебимые Мойры, вращающие веретена жизни (16, 48—49), и демоны, губящие людей, страшатся небесного владыки (27). Он — родитель Диониса и Феба-Пэана, играющего на дивной кифаре (19, 20, 24) и наполняющего космос «всеполезной гармонией» (23). Гелиос изливает «ток гармонии» (harmonies rhyma, 3—4) на «миры телесные» (hylaiois eni cosmois, 4). Он «царь умного огня» (pyros neoroy, 1), «увенчанный огнем» (pyristephes, 33), «златоповодный титан» (chrysenie, 1); обладатель «вечноцветущих огней» (aeithaleas... pyrsonie, 8), податель «чистого света» (phaos hagnon, 40) и «светодаровитого здоровья» (42), тот, кто рассеивает «ядоносный мрак» (41).

У Прокла в его комментариях на «Тимея» ум обязательно соединяется с красотой, воплощенной в образах Афины и Афродиты. Возвышенный облик мудрой богини исполнен интеллектуальным и демиургическим светом, наделен характерными для нее эпитетами (I, 66, 31—32). Она — «чистая» (catharan), сама «мудрость», «носительница света» (phösphoros), «спасительница» (söteira), «работница» (ergane), предстоящая при демиургической деятельности отца, созидательница «прекрасных дел» (calliergos), обладательница «умной красоты», «вершина и единение» (henosis) демиургической мудрости (I, 166, 30—32; 167, 7; 168, 28 - 169,5).

Похвала Афине вполне соответствует тому преклонению перед мощью ума, которое в дальнейшем пронизывает гимны Прокла и выражает настроение философа. Ведь по рассказу Марина, Афина «как будто была причиною бытия» философа, родившегося по воле судьбы в охраняемом ею городе. Богиня своим промыслом направила его затем ко благу и, явившись ему во сне, призвала к занятиям философией (6). Она же была путеводительницей Прокла в Афины, после того как осчастливила его своей эпифанией в Византии (9—10). Прокл, говорит Марин, «был люб» богине — покровительнице мудрости, изъявившей свое желание навсегда пребывать вместе с ним (30).

В гимнах Прокла образ Афины усложняется. Она и подательница мудрости, и богиня «медосоветная» (40), преклоняющая свой «медовый слух» (meilichon oyas, 52) к человеку, душа которого совершенствуется от медовых сотов мусической мудрости (III, 10). Афина посылает «плывущему по жизни тихие дуновения» (galenioöntas aötas, VII, 47), дарует страннику счастливую пристань (olbion hormon, 32), спасает от «черных скорбей» (melainaön odynaön, 46), и, наконец, ее славит поэт как «владычицу» (potnia, 5), обладающую «радостным духом» (5), подательницу не только мудрости, по и любви (eröta, 34), исполненной мощи (menos, 34).

Внутрикосмический мир Афродита «освещает» (epilampei) красотой, порядком, гармонией, «совместным единением» (coinönian), будучи сама «надкосмической причиной» (II, 54, 19—23). Внутреннее единение мира, связующие его узы воплощаются в Эросе, неизменном спутнике Афродиты. Если Афродита источает красоту и гармонию, то Эрос укрепляет внутреннее единение и цельность мира (54, 24—29).

Афродита, богиня небесная и земная, возносит душу от «безобразия» (aischeos) и «безумия земных страстей» к «великой красоте» (es poly callos, V, 14—15). Ликийская Афродита — кумир родных мест философа, «царица» (basileida; 1), ее изваяние — «символ умного брака и умных свадебных пиршеств огненного Гефеста и небесной Афродиты» (V, 5—6). Образ ликийской богини любви и красоты исполнен особого благоговения и морального пафоса как наставницы человека, направляющей его на жизненных путях, оберегающей супружеские союзы, очищающей

[33] Мощь и всесилие гимнического божества часто передается сложными эпитетами с poly- и pan-, а также ликсикой, выражающей вечность демиурга (aei, aidios), его воздействие на весь мир (pas, panta) и ему одному (monos) присущую силу. Такой стиль К. Кейсснер называет гиперболическим *(Keyssner K.* Gottesvorstellung und Lebensauffassung in griechischen Hymnus. Stuttg., 1932, S. 28-48).

от губительных страстей и приближающей людей к божественной душе вечного космоса.

Красота, по Проклу, пронизывает весь космос. Комментарии к «Тимею» буквально пестрят указаниями на то, что «красота в себе» и «первопрекрасное» реализуется непрестанно в красоте универсума, «разукрашенного», «блистающего красотой», «очень прекрасного» (I, 358, 9—11). Все части космоса объединяются в идеальный целостный организм непрестанной деятельностью Вселенской Души (tes holes psyches): ее философ сравнивает с трагическим поэтом (tragöidias poietes drama poiesas), единственной причиной разыгрываемой космической драмы, наблюдающим за правильной игрой актеров (II, 305, 7—25). Характерная для Прокла сценическая терминология неоплатоников уже была предметом специального нашего изучения [34]. Картина человеческой жизни, предстающей сценической игрой, поставленной великим хорегом — высшим разумом, или Единым, была дана еще Плотином в его трактате «О промысле» (III, 2). Строгая распорядительность космического поэта-демиурга обеспечивает каждой душе в мире свою роль, свою маску и костюм. «Поэт вселенной» ставит трагедию на подмостках целого мира (III, 2, 17, 27—58) и проявляет свое мастерство в строгом объединении всех замыслов театрального действа, так что в конце концов продуманность этой космической игры напоминает поэту прекрасно налаженный музыкальный инструмент (17, 59-89).

И в гимнах Прокла присутствует мусическая и драматическая терминология. Мойры, вечно вращающие свои веретена, образуют хор (choros, I, 15), планеты ведут «неутомимые хороводы» (acamatoisi choreiais, 9). Феб, играя на кифаре, убаюкивает пением человеческий род (15), музы обучают души людей «держать стопу» (ichnos echein) над глубоким летейским потоком (III, 6). Воспевание божества (I, 24; 26; III, 1) требует очищения души при помощи особых таинств (teleteisi, IV, 4; VI, 7), «неизреченных» (arretoisi, IV, 4). С таинством, чародейством и даже вакхическим исступлением связано воспевание божества, посылающего «благоглаголенье, околдовывающее ум» (eyepies phrenothelgeos, III, 11), и мудрость, исходящую от муз (baccheysate, 5). Таким образом, красота космоса и красота, изливаемая богами на души благих людей,— замысел единого демиургического творчества.

Мысль Платона о высшей красоте космоса, который «должен быть всюду подобным самому себе, то есть везде возвращаться к самому себе, и потому он есть шар» [35], Прокл развивает не только в своих рассуждениях по поводу «Тимея», но и гимн Прокла к Гелиосу весь пронизан этими сферическими интуициями.

Гелиос, великий демиургический титан, податель света и обладатель умного огня, является центром космоса. Прокл именует пребывание Гелиоса в главной точке сферы «срединным» (messatien, I, 5). Седалище, или трон Гелиоса (hedren), находится над эфиром, а само «демиургическое солнце владеет чрезмерно блистающим кругом» [36] (eripheggea cyclon) в виде сердцевины, или сердца космоса (cosmoy cradiaion, 6), что по сравнению с классикой (традиционно в центре космоса — Гестия) является новостью.

В I гимне космическому солнечному уму, пребывающему в надэфирных высях, служит контрастом «пучина» (laitma, 30) человеческой плотской жизни, «чистому (священному) свету» (phaos hagnon, 40) противоположен «мрак, наполненный ядом» (achlyn... iolocheyton? 41). Но если огненный солнечный круг светит над миром (ср. «всевидящий круг солнца», *Aesch.* Prom., 91; Гелиос, «страшно взирающий очами», Hom. Hymn., XXXI, 9), то также взирает на мир «быстрое око» Дики, что все видит (thoon omma, 38). Человеку, погруженному в житейскую пучину, угрожают и хоровод Мойр, и принадлежащие Мойрам веретена, нити которых вращаются в зависимости от круговых движений звезд (asteroclineois, 49).

В этом круговом движении всегда есть возврат к себе, что свидетельствует о вечности и нестарении космоса, а также создает мировое равновесие, поддерживаемое срединным положением Солнца в середине космоса, изливающим из источника жизни ток гармонии на все миры, в том числе и на дольный мир. Отсюда — надежда на спасение человека, которому угрожает и хоровод Мойр, и вращение их веретен, и быстрый глаз Дики.

[34] *Тахо-Годи А. А.* Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков.— Искусство слова. М., 1973.
[35] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 618.
[36] Для выражения слепящего солнечного света служит усилительная препозитивная частица eri-, придающая эпитету торжественно-архаическую окраску.

В гимнах Прокла воспеты светоносные демиургия, мысль и красота. То, что философско-логически высказано в комментариях, в поэтической форме становится восторженной похвалой.

Свет (phaos) и огонь (pyr) вечной жизни и божественной мудрости противопоставляются мраку, холоду земного прозябания, текучести безвидной материи. В комментариях Прокла материя мыслится «бездной» (chasma), «не имеющей корней» (oyte pythmen) и границ, «неопределенной» (aoriston). Она — «непрерывный мрак» и «отсутствие света» (alampes, I, 385, 29 — 386,6). Телесная материя земного, грубого мира воплощает в себе «безобразие» (aischos de oysian ayten, III, 122, 19 сл.), и пламя, ее охватывающее,— мрачное, лишенное света. Огненная стихия земного мира, «оматерьяленная» (enylotaton), неотличима от мрака (scotos, 114, 29). Наоборот, «божественный», «прекраснейший», «сверхсияющий» (hyperlampon) свет, небесный огонь — знак (tecmeria) истины, образ высшей, умной благости, проявленной в красоте (114, 16-24).

В гимнах это исконное противопоставление двух миров еще более развито и подчеркнуто, соответствуя настроению самого поэта-философа. Земная, материальная жизнь есть не что иное, как «мрачное ущелье» (scotion ceythmöna, IV, 3), «мрак», изливающий яд (achlyn, I, 41), «туман» (omichlen, IV, 6), черные страдания (melainaon odynaön, VII, 46), иссиня-черная тьма, охватывающая род людей (cyanees, VI, 10), зло болезней и грехов (cacas, 5; cace, VII, 37), безобразие (aischeos, V, 14), смятение стихий (orymagdos, I, 13), леденящий холод волн человеческого рода (IV, 10—11; I, 19—24), желаний (I, 21), возмездия за грехи (IV, 12; VII, 41) [37]. Тьма и мрак соседствуют здесь с представлением о «пучине» (laitma, I, 30) и «бездне» жизни (benthos, III, 3), о глубинах смерти и потоке забвения (bathycheymona lethen, 6; IV, 8).

Но над мрачным ущельем человеческого бытия боги зажигают (hapsamenoi) возводящий ввысь огонь (pyr, 2), будучи вождями пресветлой мудрости (13). В надзфирных высях мчится Солнце, титан в колеснице с золотыми поводьями (I, 1). Гелиос обитает в пресветлом чертоге (31), он обладатель умного огня (I, 7), раздаватель света (2), великий бог, увенчанный огнем (31, 33), блистающий круг в сердце мира (6), сам окружен планетами, опоясанными

огнями (9). Афина мечет чистый молнийный свет (VII, 31), Гефест — огненный супруг Афродиты (V, 5—6), а музы — «светлоглаголевые» дочери Зевса (aglaophonoys, III, 2).

Этот божественный свет чист (catharos) и священен (hagnos, I, 40; III, 7; IV, 4, 6; VI, 7; VII, 31, 33). Он не имеет ничего общего с мрачным огнем, которым пылает земная материя, так же, как водная бездна человеческой греховной жизни не имеет ничего общего с представлением об источнике бытия, который находится во власти богов (pege, I, 2—3; 11,2; VII, 2), с представлениями о токе гармонии, который изливает на мир Гелиос (I, 3—4), или о том, как Пэан наполняет гармонией космос (23), как живородящие брызги посылаются на землю хороводами планет (9) [38].

Отметим еще один интересный художественно-философский образ в гимнах Прокла, который, как можно судить, не имеет достаточно выразительного аналога в комментариях к «Тимею». Это — образ души, странствующей по миру и ищущей пути к вечной жизни. О странствиях душ не раз говорится в комментариях к «Тимею» при толковании пифагорейско-платонической традиции в связи с круговоротом, переселением, рождением и умиранием душ. Однако в гимнах Прокла возрождается то интимно-трогательное чувство потерянности человека в земном мире, отягченности его души земными грехами, которое некогда великолепно, со всеми космологическими выводами, было выражено Платоном в «Федре» (245c — 249d), в «Федоне» (108c — 114e).

Души и род человеческий изображаются Проклом «блуждающими» по земле (alöomenas — III, 3; IV, 10—11; VII, 32; polyplagetoio — III, 8). Они «ниспали» на берег рождений (9), «упавши» в волны холодного человеческого

[37] Здесь особенно ощущается то личностное начало, о котором говорил У. Виламовиц. О своеобразной религиозной практике самого Прокла и о соединении гимнов с системой поведения поэта, когда знание и вера, учение и жизнь, метафизика и мифология представляют нечто одно, пишет в своей книге Э. Гофман *(Hoffman E.* Op. cit., S. 145).

[38] А. М. Нани отмечает, что образы гимнов Прокла проникнуты прозрачностью и светом, точны и корректны, причем повторяющиеся философские мотивы не производят впечатления монотонности, а говорят об искренности и жаре вдохновения лирической души *(NaniA.M.* Op. cit., p. 398—399).

рода (IV, 10—11). Они «устали» на путях странствий (cecmeöta — VI, 11—12), попали в мрачное ущелье жизни (IV, 3), отягчены злыми болезнями (VI, 5). Душа здесь то плывет по жизни с помощью Афины, подающей тихие ветры (11—12; VII, 47), то мечтает о счастливой пристани (hormon, VI, 11—12; VII, 32), ибо кормчими мудрости являются боги (VI, 1), которые, и это очень характерно для Прокла, именно с помощью света книжного знания рассеивают туман заблуждений (6). Здесь же — душа в виде путника, стремящегося по тропе, ведущей его ввысь (hypsiophoreton — 14), взыскующего сияющего «пути» жизни (poreien — VI, 4), который указуют боги (8). Боги «влекут» души людей, пробуждая и очищая их таинствами (7), а «стрекалами» страстей (centra) заставляют человека жаждать «озаренных огнем» небесных чертогов (II, 5—6). Богиня Афина открывает перед человеком «врата» (pylaeönas — VII, 7), через которые пролегает божественная тропа мудрости. Душа, усталый путник, по крутой тропе поднимается к воротам умного знания и, как блуждающий мореплаватель, достигает, наконец, счастливой пристани вечной жизни.

Этот образ многострадального путника восходит к одному из своих древних архетипов, а именно — к гомеровскому Одиссею, не раз интерпретированному философской традицией, идущей от софистов и киников, через стоицизм к неоплатонизму и нашедшей свое завершение в неоплатонической идее странствующей по миру души [39]. Знаменитая гомеровская экзегеза Порфирия, трактат «О пещере нимф», завершается образом Одиссея-странника, который «освобождается от чувственной жизни... то борясь со страстями, то завораживая и обманывая их и всячески изменяясь сообразно с ними, чтобы, сбросив рубище, низвергнуть страсти, не избавляясь попросту от страданий» (*Porph.* De antro nymph., 35) [40].

В гимнах Прокла на этой символической картине горестной судьбы человеческого рода и отдельного человека покоится отблеск личной заинтересованности философа-поэта, интимности, неясной тоски — тех чувств, что являют читателю особый жизненный философский и теургический опыт самого автора. В этой космической целостности, с ее оправданной гармонией света и мрака надэфирных высей и бездн земного бытия, ощутимо личностное начало, заметное в структуре всего цикла гимнов.

Личностное начало еще в архаические времена было характерно для непосредственной ритуальной коммуникации молящегося и его божественного покровителя, что засвидетельствовано в многочисленных молитвах гомеровских героев «Илиады» и «Одиссеи» [41]. Однако впоследствии обращение молящегося перерастает в похвалу призываемому божеству, от которого исходит удовлетворение просьбы в ее наибольшей полноте. Личностное начало меркнет в развернутой, эпической по духу «биографии» божества, что характерно уже пе для молитвы, а для гимна как художественно оформленного жанра [42]. Личная просьба молящего о даровании помощи в гимне уходит на второй план; началом становится зачастую инвокация с приветственными возгласами к многоименному высшему существу, так называемыми хайретизмами, с взыванием, анаклезами; серединой — жизнеописание божества, восхваление его подвигов и чудес, им творимых; и, наконец, замыкает гимн личная просьба молящего, обрамленная хайретизмами. Так бывшее моление в гимне постепенно теряет смысл и принимает вид формального заключения, лишь слабо напоминая о давней непосредственной жизненной зависимости ритуальной мольбы и действенного ответа.

В гомеровских гимнах, например, хвалебная повествовательная часть разрастается иной раз так обширно, что даже и для формальной просьбы не остается места, и личная просьба, т. е. то, с чего когда-то начиналось ритуальное обращение к божеству, в гомеровских гимнах подчас вовсе исчезает. Что же касается гимнов Каллимаха, то просьбы в них — скорее дань старой традиционной форме молитвы и не имеют существенного значения там, где нарративная часть является самоцелью и должна во всей полноте выразить «характер» божественного адресата.

Казалось бы, близкое по своему умонастроению к гимнам Прокла собрание «Орфических гимнов» продол-

[39] *Buffiere F.* Les mythes d'Homere et la pensee grecque. Paris, 1956, cf. p. 413—418.

[40] *Порфирий.* «О пещере нимф». Пер. А. А. Тахо-Годи.— Вопросы классической филологии, VI. М., 1976, с. 28—45.

[41] См.: *Рубцова И. А.* О предметности именования в молитвах «Илиады» Гомера.— Актуальные проблемы классической филологии, вып. 1. М., 1982.

[42] *Рубцова Н. А.* Форма обращения как конструирующий принцип гимнистического жанра.— Поэтика древнегреческой литературы. М.,

жает традицию похвалы божеству, непомерно развивая энкомиастическую часть в плане эпитезы, создающей своеобразную биографию божества, которая была представлена в гомеровских гимнах в нарративно-эпическом духе. Повествовательная часть гомеровских гимнов, живописующая чудеса и подвиги олимпийских богов, здесь сгущена до предела, так что только именно эпитеты божества символизируют и обобщают разные его деяния, почему вполне естественно смыкаются с инвокацией, характерной для ритуальных молитв. На личное обращение с просьбой остаются, как и в гомеровских гимнах, только последние стихи, исключающие всякие субъективные чувства. Орфические гимны — не только эпическая похвала божеству, что характерно для гомеровской гимнографии. Они играют роль магических заклятий, и весь пафос гимна сосредоточен на призывных экстатических славословиях, сила которых возрастает с каждым очередным возглашением нового имени божественного адресата, выраженного целой системой эпитетов. Личностная, индивидуальная заключительная просьба не укладывается в рамки ритуальных заклинаний и потому ограничена пожеланием традиционных житейских благ, иной раз и общепринятых добродетелей.

Гимны философа-поэта Прокла обращают на себя внимание именно специфически-личностным началом, благодаря которому меняется и сама художественная структура его гимнов, и их стилистическая окраска. Эти гимны — написанные, по нашему мнению, в духе сокровенных размышлений — хотя и принадлежат к установившейся жанровой форме, но заметно модифицируют ее, отступая и от широты эпической нарративности гомеровских гимнов, и от замкнутости мистериальных славословий в орфических гимнах. Они имеют своим прообразом, скорее всего, форму лирического диалога, не укладывающегося в рамки общепринятой гимнической традиции, от которой гимны Прокла заметно отступают. Философские гимны Прокла не являются только прославлением божества, требующим в композиционном плане эпически развернутой божественной биографии, с описанием великих подвигов и чудес, как, например, в гомеровских гимнах. Самую существенную черту гимнов Прокла составляет личная просьба поэта.

В I гимне поэт просит Аполлона-Гелиоса очистить

от всякого греха, или заблуждения (hamartados — 35), избавить от скверны, или позора (celidon — 37), спасти от карающих богинь (poinön — 37), погибели (oyloon — 49), ниспослать душе чистый свет (phaos hagnon — 40), рассеять мрак (achlyn — 41), подать здоровье (hygeien — 42), славу (eycleies — 43), благочестие (eysebies — 44) и счастье (olbos — 44), заботу о дарах муз (meloimen — 44). Здесь все просьбы поэта соответствуют катартическим, очистительным функциям Аполлона-Гелиоса и не являются случайными. Аполлон-Гелиос очищает от любой скверны, даруя тем самым духовное и физическое здоровье, что и составляет счастье для поэта как служителя муз.

В VII гимне Афина оказывается дарователем чистого света (phaos hagnon — 31, 33), мудрости, любви и силы (sophien, eröta, menos — 34), крепкого здоровья (stathegёп... hygeien — 43). Среди таких обычных житейских даров, как спокойствие, дети, брак, слава, счастье, радость (47—48), есть характерные для Афины и вполне необходимые для поэта: сила противостояния врагам (cartos — 50), убедительность речи (peithö stömylien — 49), гибкий ум (noon agcylometen — 49) и, что особенно важно, первое место в собрании или совете народа (proedrien eni laois — 50).

Таким образом, в I и VII гимнах говорится об очистительных и укрепляющих мудрость силах Гелиоса и Афины, и обращение Прокла к обоим великим богам вполне целенаправленно и глубочайшим образом интимно и осмысленно.

Во II гимне «К Афродите» поэт просит направить его на правильный путь жизни (biotoio poreien — 19), избавить от холодной страсти недозволенных желаний (oych hosiön... pothön cryoessan eröen — 21). В V гимне «К Афродите Ликийской» Прокл вспоминает о том, что и он сам по крови ликиец (lyciön gar aph'haimatos eimi cai aytos — 13). Это дает ему возможность просить Афродиту вознести его душу от стыда к великой красоте (ap'aischeos es poly callos — 14), избежать губительного жала страсти (oloiion oistron eröes — 15).

Итак, скромные просьбы поэта в обоих гимнах связаны с обретением красоты и уходом от губительных страстей, что вполне соответствует дарам небесной Афродиты, которой, как это видно из текста гимна, на ро-

дине поэта была воздвигнута статуя и которая заботилась о крепком потомстве ликийских граждан.

В III гимне «К музам» и в VI гимне «К Гекате и Янусу» поэт жаждет достичь «света» и просит богов спасти его от рода людей, не боящихся богов (adeisitheön genos andren — III, 12), который он также именует «темным родом» (cyanees... genethles — VI, 10). Видимо, Прокл имеет в виду непросвещенных, а значит, охваченных темными страстями людей. Но не исключена возможность и того, что под этим темным и не боящимся богов родом людей следует понимать христиан, враждебных языческому философу.

Не является исключением и IV «Общий гимн к богам», где вообще отсутствует традиционная композиция и где вступительная инвокация сразу же смыкается с молитвенной просьбой поэта в духе необычно личностного обращения. Здесь также поиски света и таинств, даруемых богами светлой мудрости (sophies erilampeos — 13), но здесь же и страх перед блужданием в волнах «холодного рода» (cryeres genethles — 10) и перед «житейскими узами» (bioy desmoisi — 12).

Через все гимны Прокла, как видим, проходит страстная мольба, свидетельствующая о его высоких духовных запросах. Поэт не осуждает, правда, умеренность и законные радости брака, с детьми, счастьем, славой и благополучием, но, если говорить о житейских обязанностях, то ему явно предпочтительнее общественная функция подателя благих советов в собрании народа.

Гимническая поэзия философа — это призыв о помощи, горячая убежденность в действенности непосредственной беседы с высокими божественными покровителями. Вот почему такое важное место в гимнах занимают его личные просьбы. Их главная концентрация в гимнах, обрамляющих известный нам ряд — в I и VII, — к Гелиосу и Афине, универсальным неоплатоническим божествам, возводящим отдельные части бытия к мировому целому. Просьбы эти в основном духовного плана, в то время как и в гомеровских, и в орфических гимнах, и у Каллимаха просьбы ограничиваются несколькими заключительными стихами с почти одинаковым набором житейских общедоступных благ.

В этом смысле характерны следующие композиционные соотношения размеров каждого гимна и личных

молений Прокла, которые значительно меняют традиционную гимническую структуру.

I гимн «К Гелиосу» соответствует VII «К Афине». Просьба поэта занимает в I — 18 стихов из 50, в VII — 21 стих из 52.

II гимн «К Афродите» соотносится с V «К Афродите Ликийской». Во II гимне из 21 стиха мольба занимает 8, соответственно в V из 15 стихов — 4.

III гимн «К музам» соотносится с VI «К Гекате и Янусу»; в каждом просьба занимает соответственно 8 стихов из 17 и 9 из 15, причем в последнем три начальных и заключительных стиха — хайретизмы, так что мольба заключена в середине гимна.

IV «Общий гимн к богам» — сердцевина гимнического ряда, и здесь все 15 стихов представляют собой просьбу поэта.

В центре рассматриваемых гимнов оказывается не столько божество, сколько человек, умоляющий своих высоких покровителей о достижении тихой пристани жизни, света знания, очищения от страстей и житейской суеты, об укреплении веры в древние мифы и мудрость книг, о даровании силы для борьбы с врагами и для участия в делах народа. Перед нами не объективно эпическое описание мифологии божества, а субъективность личного чувства поэта и ученого, самого Прокла, одинокого героя среди чуждой ему религии и обычаев, который уповает на помощь древних богов, тоже, однако, чуждых новому христианскому миру.

Итак, Прокл в своих гимнах рисует художественную структуру универсума как вечного, нестареющего, равновесного, воплотившего в себе красоту, сопричастную уму, осуществляющего в себе надежду человека на приобщение к источнику жизни. Перед нами как будто бы явная реставрация классического платоновского мифа о вселенной, построенной мудрым демиургом на числе, гармонии и порядке. Но и в философской теории Прокла (если судить по его комментариям к «Тимею») и в его поэзии ощущается незнакомое классике удивительное стремление конца античности к охвату целостности всей космической жизни, сердцем которой является Солнце, и вместе с тем к необычайно личностному ее пониманию, к познанию самого себя через вдохновенное созерцание мирового бытия, где отдельного слабого человека на

дежно охраняют, ведут по жизни и возводят к свету мудрые боги. Отсюда то единство интеллектуальности и интимности, углубленного логического продумывания и безотчетного вдохновения, которое характерно для философской поэзии Прокла и для художественной специфики его гимнов.

Заметим, что гимны Прокла вообще, а особенно гимн Афине, представляют собою любопытный синкретизм позднего язычества и христианства. В нем, по словам А. Ф. Лосева, «на первом плане мотивы несчастной земной доли человека, смиренного покаяния, просьб о спасении, мотивы надежды на будущий век и благодатную помощь богини, велемудрой и со светлым ликом»[43].

Отмеченное нами сочетание интеллектуальности и интимности в поэзии и прозе Прокла, личностное начало его гимнографии получают еще большее значение и подтверждение, если принять во внимание присущую философу манеру изложения в комментариях к «Тимею» и «Государству» Платона, которые проникнуты горячей убежденностью, заинтересованностью и систематическим выдвижением собственных суждений, обращенных к читателям, слушателям, воображаемому собеседнику или близкому другу.

Как нам кажется, именно эта общность изложения материала в сочинениях Прокла, разделенных во времени,— «Тимей» (Т.) и «Государство» (R.P.), подкрепляет наш тезис о субъективной окраске его гимнографии, создавая некое единство стилистической манеры письма и мысли философа, независимое от жанра, в котором они воплощались.

Так, для Прокла характерно настойчивое разъяснение своих тезисов, стремление убедить в истинности и понятности своего мнения. Он то и дело пишет «я готов подтвердить» (Т., I, 9, 15; 49, 23), «я думаю» (R. P., II, 1, 9-10; 136, 13), «я полагаю» (101, 14), «как мне кажется» (Т., I, 1,8), «по моему мнению» (Т., 1,124,4; R. P., II 347, 21), «я знаю» (I, 233, 1—234,1), «я сказал» (R. P. I, 207, 14), «мы скажем» (Т., I, 68, 25—26), «нами уже было сказано» (9, 25), «мы часто говорили» (83, 28—30), «мы так предполагаем» (164, 21), «мы сказали раньше» (62, 5—6), «надо вспомнить» (Т., I, 15, 24—26), «вспомним кратко» (R. P., I, 288,5), «надо рассмотреть каждый текст в меру наших сил» (Т., I, 9, 30—31), «надо снова вернуться

и рассмотреть» (I, 103, 8), «нам надо видеть» (III, 10, 2), «нам надо сказать» (R.P., I, 287, 20).

Прокл отмечает разные этапы в своей работе. Он пишет: «Раз это сказано, настал удачный случай (cairos) приступить к тексту Платона и, насколько мы в состоянии, испытать каждое слово» (basanidzein hecastoy, Т., I, 14, 1-2).

Он постоянно обращается к собственному мнению, начиная фразу словами: «А что касается нас» (hemeis — I, 60, 4; 68, 17; 103, 7-8; 142, 19; 202, 1; 233, 11; 247, 14; II, 35, 29; III, 190, 19-20; 249, 27), или: «Нам подобает» (hemin — 1,5, 9—12).

В замечаниях Прокла раскрываются переходы в движении его мысли. Он пишет: «И пусть для нас это будет концом рассуждения» (logoy — R.P., II 80, 26—27), или: «мы положим в основу комментария работу Тимея Локрского, чтобы узнать, где Платон говорит то же самое» (Т. I, 1, 13—14). Приступая к объяснению трудных мест из платоновского текста, он предупреждает своего читателя, что будет изучать «каждое слово» (158, 31), «каждый термин» (186, 9), «каждый оборот» «в подробностях» (cath'hecaston — 202, 14—15). Он «восхищается» точкой зрения Ямвлиха (III, 188, 2—3), «удивляется» рассказу Платона о поспешном выборе душами своего жребия (R.P., II, 301, 13—14) и с досадой заявляет: «об этом было уже сказано тысячу раз» (myriolecta — 285, 21).

Читатель комментариев Прокла узнает о намерениях автора подтвердить свою мысль, завершить изложение, поставить точку в определенном месте. Прокл замечает: «Пусть будет так установлено» (Т, I, 83, 6), «но достаточно об этом предмете» (7, 16—17; 8, 27—28), «скажем после» (7, 17), «обзор подробностей привлечет нас»(8, 28), «если мы кончим на этом первую книгу...» (to biblion), «мы написали заключительное слово» (R.P., II, 359, 7—8). Он выразительно завершает анализ X книги «Государства» такими словами: «Пусть мой рассказ на этом закончится (mythoy telos echetö), а я сам (aytos) также поставлю заключительную точку моему рассуждению (logon), но не без того, чтобы добавить несколько семян

43 Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии.— Уч. зап. МГПИ им. Ленина, т. 72, 1953, с. 96—

(spermata) идей, чтобы прояснить мысль (doxan) Платона» (355, 8—11).

Во всех перечисленных нами примерах (а их можно еще умножить) выразительно звучит утверждение личностного знания, личного мнения: «я думаю» (oimai), «я знаю» (oida), «я полагаю» (hegoymai), «мы» (hemeis), «мое» (toymon), «мне» (emoige), «нам» (hemin), «нас» (hemon). Но это не значит, что Прокл готов не считаться с мудростью других философов. Наоборот, личное понимание Платона не исключает, а предполагает знание предшественников, авторитет великих философов и своих непосредственных учителей, что не мешает, однако, критической настроенности молодого Прокла в комментариях к «Тимею», уступившей место обобщенным размышлениям в толкованиях «Государства».

Особенным удивлением и восхищением Прокла пользуется Ямвлих, неизменно именуемый «божественным» (theios - Т. I, 13, 15; 19, 9; 55, 15; 77,25; 82, 12; 145, 5; 152, 28; 159, 27-28; 164, 22; 165,23), в то время как Порфирий называется нейтрально «философом» (например, 14, 29; 18, 31). Аристотель упоминается обычно без всяких эпитетов, хотя иной раз и он «божественный» или «даймонический» (daimonios — 6, 22; R.P., II, 350, 5), а Сириан — просто «наш учитель» (Т. I, 51, 13—14; 77, 26).

Ровное изложение мысли Прокла то и дело прерывается отступлениями, адресованными его оппонентам, причем зачастую не без иронических замечаний. Так, он, излагая точку зрения философов (Ямвлиха и Порфирия), явно пренебрегает «теми, кто доставляет трудности мелочного характера при толковании начала „Тимея"» (19, 29—32). Из дальнейшего выясняется, что эти лица (toytoys) не кто иные, как филологи (платоник Птолемей, конец IV в. до н.э.; грамматик Аристокл с Родоса, I в. до н.э.; платоник Деркилид, I в. н.э.), которых еще предшественники Прокла «вежливо» (calös) исключали из спора, так как и то, что они исследуют, не достойно исследования, и то, что они говорят, ненадежно. И, далее, Прокл выразительно называет способ мысли этих лиц как «мелочный», или «скаредный» (glischrös), так что все их усилия толковать текст Платона не имеют никакого отношения к делу (20, 11—15).

Прокл негодует против тех, кто измышляет несуществующие противоречия, называя все это «болтовней» (phlenaphan — 31, 10—11), так же, как «болтовней» (phlenaphösin — 90, 25) являются обвинения Каллимахом и Дурисом Платона, якобы осудившего поэтов. Он критикует платоников Оригена и Лонгина (III в. н.э.), когда пишет, что «собирается высказаться против этих лиц» (hemeis de cai pros toytoys eroymen, 31, 27), которые в своих рассуждениях разрушают целостное представление о государственной жизни у Платона.

Прокл с удовлетворением отмечает, что Ориген, Нумений, Порфирий — «эти люди» (hoytoi) были «прекрасно», или «решительно» (gennaiös) опровергнуты «божественным» Ямвлихом (77, 24—25). С легкой иронией говорит Прокл о «любителях высматривать текст» (philotheamones — 90, 16).

Убедить Прокла может только строгая аргументация (R.P., I, 11, 5—7, об Аристотеле и Феофрасте), которой он сам в свою очередь пользуется, превосходя даже «наимудрейшего» (philosophötatos — II, 106, 14—16) Порфирия. Однако и самому Проклу приходится прибегать к помощи своего учителя Сириана (hemeteros cathegemön — Т. I, 322, 17—19) или учителей последнего, которых он именует «наилучшими» (creittonön). Таким образом он приступает к изложению «тайного учения» (logon aporreton) о прямоугольном треугольнике, созданного «божественным» (theios) Несторием, отцом Плутарха, бывшего учителем Прокла и доказавшего потенции (dynameis) «божественных и мистических имен» (R.P., II, 64. 5-10).

Манера изложения Прокла в комментариях не только субъективно окрашена, но она находится непрестанно под влиянием мысли самого Платона. По мере углубления в интерпретацию Прокл неожиданно останавливается и делает выводы как бы для себя лично, как бы рожденные под живым и непосредственным впечатлением от чтения платоновского текста. Иной раз размышления Прокла выливаются в целую этическую программу. Подтверждая тезис Платона о том, что универсум (to holon) вечно испытывает блаженство (eydaimon), Прокл заключает: «И мы будем счастливы (estai de cai to hemeteron eydaimon), уподобившись Всему» (буквально: «и наше блаженство наступит»— Т., 1,5, 29—30). Размышления о высшем благе (43, 16—20) приводят философа к мысли о жизни человека, погрязшего в материи (enylon),

раздробленного в частичном бытии (to mericon) взамен целостности универсума. И здесь же горестное замечание о разобщенности людей, эгоистически знающих только «мое» (to emon) и «не мое» (oyc emon). Они знают, что каждому из них идет во вред, и умеют избегать его (52, 10). Себе и своей собственности (ta eaytoy) никто не причинит вреда (R. P., I, 23, 25—27). Боги не ответственны за всякое зло, и людям необходимо славить их доброту (33, 5—7). Человеку пристало, памятуя о прежних его жизнях, совершенствовать душу, что делают также и народы, накопляя мудрость своей прежней исторической жизни (T., I, 124, 7—16). Некоторые «из наших современников» (tön nyn anthröpön), пишет Прокл, увлекаются «пестротой характеров» (to ethos poiciloys), а молодежи надо выбирать «строжайшую» (aysterotaten) музу, ведущую к добродетели. Воспитание — это лечение души. Поэтому поэзия и занятия для молодежи полезны не те, которые услаждают (terpei) и портят, а те, что упорядочивают (cosmei), даже если делают это достаточно сурово (R.P., I, 46, 27—47, 14). Видимо, Проклу особенно претит привлекательность внешнего разнообразия. Отсюда появляются рассуждения философа о красоте и простоте (63, 9—13), о том, что добродетель (arete) — «простая вещь» (haployn), что «надо быть чистым от всякой пестроты» (poicilias — 49, 26—30) и стремиться к «нраву простому» (haployn — 66, 15—17).

Прокл дает великолепную характеристику философии как «самого высокого мусического искусства» (megisten einai moysicen), которое приводит в гармонию не лиру, но душу, причем в гармонию «самую лучшую» (aristen), благодаря которой душа может приводить к упорядоченности (cosmein) все человеческое и прославлять (hymnödein) божественное (ta theia), подражая самому Аполлону Мусагету, который прославляет своего отца (ton patera) «интеллектуальными песнями» (tais noerais öidais) и поддерживает неразрывными узами мировую целостность (57, 8—15).

Столь же блестяще рисует Прокл поэта, в ладах (harmoniais) и в ритмах (rhythmois) которого — «прекрасное и простое» (to calon cai to haployn), «мыслящее» (noeron) и «божественное» (to theion). Поэт возбуждает сирен к пению, вторя им в созвучиях, он призывает в хоровод круги божественных душ, что вращаются в мерном ритме. И все

то, что берет свое начало в душах, есть поэзия Аполлона, одаренная гармонией и ритмом. Пусть поэт дольнего мира взирает на Аполлона, пусть воспевает богов, пусть воспевает достойных людей (hymneitö), пользуясь вымыслами (mythois) или без них. А если он обратится к иному, пусть знает, что не достигнет ни поэтического искусства, ни Аполлона (69, 9—19).

В этих размышлениях Прокла нет пустой риторики или нарочитой декоративности. Здесь отчетливо выступает сам автор, философ и поэт, судьба которого и жизненно-творческие цели стали образцом для двух этих характеристик, привлекающих внимание глубокой интимностью и вдохновенностью мысли и слова.

Прокл стремится сделать свой комментарий как можно более доступным и «наглядным» (cataphanes), что важно, как он пишет, для нас, «которые родились через столь много лет после» Платона и Сократа (tois hysteron tosoyton gegonosi — T., I, 15, 21—22). Писать руководства, как он полагает, чтобы с их помощью исправлять нравы — недостаточно, а вот начертать образы (hypographei typoys) нравов перед нашими глазами, как это делал Платон — более действенно (drasticoteron) по сравнению с «голыми правилами» (psilois canosi — 16, 6—11).

Прокл то и дело говорит о том, что нам, «нынешним» (to nyn) мало что-то изучать. Хорошо, если мы «услышали» (ecoysamen) слово из уст давних поэтов (18, 17—19), если в древнем тексте, «открытом на виду у всех» (tes de ecceimenes rheseös — 80, 8—10), «мы хотим вызвать» (boylometha eccalesasthai, 80, 8—10) необходимый смысл. Философ прямо настаивает на том, что «нам в настоящее время» (hemas... — töi parontij необходимо «видеть» (idein — III, 10, 2—4), «слышать», «свидетельствовать» о правде (R. P., II, 313, 23—25). В подтверждение теории Платона о переселении душ Прокл приводит рассказ Нестория (324, 11—325, 10), «великого гиерофанта», отца (а может быть и деда, II, 64, 6) «божественного» Плутарха, учителя Сириана и самого Прокла. Этот рассказ (historia) человека из числа «незадолго до нас живших» (micron pro hemon) в неприхотливой форме повествует о знатной римской даме, «одной из тех, что ходят в платьях, шитых пурпуром». Плача и стеная, эта дама поведала Несторию о своих прежних жизнях, жалкой служанки, собаки, змеи, медведя, от которых она стре-

милась избавиться, добровольно кончая с жизнью, пока боги не сжалились над ней и не вернули человеческий облик. Мудрый старец, которому дама излила душу, исцелил несчастную и научил ее думать не о прошлом, а о будущем.

Этот рассказ воспринят Проклом как живое свидетельство, которое прояснило (dedelöcen — 324, 11—12) учение Платона. Философу же важно сказать: «я свидетельствую, что тут правда» (tecmairomai de tayta einai alethe - 313, 23).

Такими свидетельствами, выполняющими роль фактов, оперирует Прокл, подтверждая предание об Эре (X кн. «Государства» Платона), побывавшем на том свете и вернувшемся к жизни. Здесь уже целая серия рассказов (ИЗ, 6—116, 18; 119, 20—25) со ссылками на самые различные источники: атомиста Демокрита, Клеарха, ученика Аристотеля, мифографа Навмахия Эпирского, который жил, как пишет Прокл, «во время моих предков», Гиерона Эфесского, эпикурейца Колота, перипатетика Гераклита Понтийского. Все эти удивительные истории о людях, воскресших и вернувшихся в мир или переживших ряд прежних жизней, всегда преподносятся как подлинные факты, рассказанные очевидцами или надежными свидетелями, вызывая в нашей памяти вставные новеллы из «Метаморфоз» Апулея.

Прокл постоянно озабочен конкретностью своего комментаторства. И эта оглядка на человека, как бы совместно читающего с ним Платона, заставляет его не просто утверждать то или иное мнение, но, задавая вопрос, отвечать на него, причем эти вопросы как бы рождаются одновременно у автора и читателя. У Прокла читаем: «не лучше ли было» (callion — T., I, 153, 29—30), «но каким образом» (R. P., II 249, 29-31), «но, что это за такое» (138, 8; 151, 4; 203, 4), «что мы думаем могло бы это означать» (208, 26—27), «может быть, кто-нибудь задаст себе вопрос» (aporeseie d'an tis — T., I, 200, 4—5; R. P., II, 328, 19), «если, наконец, кто-либо поищет (epidzetei — 91,6), «но как кто-либо мог бы принять это» (an tis apodexaito — 130, 15—16), «что мы скажем?» (phesomen — 207, 4—5), «надо спросить себя» (T., I, 35, 18—19).

Вопросы Прокла чередуются с демонстрацией его намерений, когда он вполне нарочито пишет: «Я хочу показать (delösai boylomenos), ... указать вам (endeixomai hymin) ... И вы (hymeis) как бы по моим следам (hösper iclmesin hepomenoi) проследите за моими толкованиями...» (R. P., I, 5, 6—12).

Такая манера изложения рождает как бы настоящую живую беседу между Проклом и его читателем или воображаемым собеседником. Слова «если ты хочешь» могут быть обращены Проклом и к самому себе (он мысленно беседует наедине с собой), и к пытливому ученику, даже слушателю (возможно, что его комментарии составляли целый курс лекций). Так, Прокл множество раз обращается со словами: «если ты хочешь» (T., I, 29, 25; 60, 11 — 12; 33, 23; 43, 2; 148, 22; R. P., I, 207, 15; II 308, 22), «если ты понимаешь» (T., I, 47, 7—9), «если ты наблюдаешь» (47, 14), «если ты обратишь внимание» (38, 17—20), добавляя тут же: «ты увидишь» (opsei), «ты сможешь найти» (an heyrois), «ты сможешь понять» (echois an).

Автор призывает: «посмотри вновь» (58, 8—9), «и ты видишь» (horais — 63, 1; 65, 16—17; R. P., II, 66, 19—21), «ты можешь схватить сразу» (labois — T. I, 84, 11—12), «ты мог бы сказать» (eipois an — 107, 25; 193, 28), «мог бы рассмотреть», «мог бы сделать» (125, 31), «не удивляйся» (178, 1), «ты мог бы слышать» (200, 2—3). Иной раз он укоряет: «ты предъявляешь большие требования» (173, 15—16), или уточняет свое обращение, которое высказано не для всех, а только для тех, кто задает себе соответствующий вопрос (R. P., II, 295, 14) или готов воспринять идеи автора как некие семена (spermata), чтобы в дальнейшем довести их до завершения (95, 21—24).

Видимо, таких людей Прокл называет «друзьями созерцания философии» (philotheamonas), которых он вопрошает, чтобы потом высказать свои мнения (axioymen ... hegoymetha — T., II, 143, 23—27). Излагая предмет, он ожидает ответного обдумывания (hemön legonton ... scopoie — T., I, 92, 11—12) и готов ответить тому, кто поднял затруднительный вопрос (pros ton aporesanta ... eiresthö — 103, 7). Иной раз он предпочитает (ameinon legein) сразу ответить на вопросы, поставленные предшественниками (230, 18—19), или даже высказать то, что ему только кажется (to phainomenon — 231, 19), но всегда стремится сделать свои размышления близкими и ясными «слушателям» (tois acoyovsi ... saphe poiesai dianoian - 209, 9-11).

В комментариях к «Государству», в самом начале,

где Прокл раскрывает свой способ (methodos) толкования Платона, он предлагает «сотоварищам по учебе» (syscholadzoysin) трчную последовательность в изучении ими каждой части данного произведения, его рода, внешних обстоятельств, в которых оно развертывается, его сюжета, чтобы «слушателям» (tois acoyoysi) стал бы ясен весь замысел диалога (pan boylema toy dialogoy). В связи с этим Прокл детально излагает как бы модель своего исследования, его «тип» (ton typon), раскрывающийся в семи пунктах (R. P., I, 5, 7—28).

Эти обращения к слушателям (ср. также: toys acroömenoys — T., I, 177, 25—26) и заставляют предположить, что Прокл читал целый курс по комментированию Платона, что оправдывает непосредственное общение его с аудиторией и все многочисленные вопросы и обращения не к воображаемому собеседнику, а к фактическим сотоварищам по науке.

И, наконец, в комментариях на «Государство» мы находим прямые обращения к ученику, другу и биографу Прокла — Марину. Прокл обращается к «дорогому» (phile) Марину в самом начале своего толкования знаменитого мифа об Эре, который Прокл считает третьим после двух главнейших у Платона (первый — о кольце Гигеса, второй — о пещере). Здесь, как всегда во введениях к главной теме, автор «полагает» (hegoymai), что сначала следует выяснить цель всего повествования, разделение на главы, а затем уже обвинения, которые высказываются против этого мифа, выдвигая по пунктам аргументы в пользу Платона (R. P., II 96,1—10). Возможно, что аргументы эти направлены и против Марина, с которым, судя по одному из замечаний Прокла («как ты сам замыслил» — hös aytos epebales, 200, 30), у них был своего рода ученый спор. Через несколько страниц — опять обращение (100, 3—7), видимо, к тому же лицу, с предложением рассмотреть иерархическую упорядоченность космоса: «если ты действительно хочешь видеть ткань (eiper ontös ethelois idein to plegma) этого единственного в своем роде государственного устройства» (3—4). Немного ниже (28—101, 4) следует наставление явно опять тому же адресату о необходимости, поняв (noesas) этот порядок, увидеть в нем промысел богов (pronoian tön theön) и найти (heyreceis) небесную (oyranion) модель (to paradeigma) идеального государства. Только после

подобного движения мысли можно установить цель (scopon) знаменитой мифологемы.

Продвигаясь к завершению анализа предания об Эре, Прокл опять вспоминает Марина, «дорогого товарища» (ö philehetaire — 327, 13), указывая на его правоту в вопросе о сведениях, почерпнутых Эром у душ об их прекрасном бытии.

Таким образом, можно сделать вывод о каких-то взаимных разногласиях и о примирениях учителя и ученика в обсуждении проблемы о потусторонней жизни души человека, обрисованной в X кн. платоновского «Государства».

Примеры, приведенные нами, можно было бы значительно умножить. Но как нам кажется, и приведенные выше материалы выявляют в достаточной степени личностную направленность манеры философских размышлений Прокла, ее значение в продуманном художественно-эстетическом целом комментариев к «Тимею» и «Государству». В личностном начале гимнографии философа органически объединяются изощренная интеллектуальность и субъективно переживаемая жизнь.

Наконец, анализ главных космологических образов в комментариях к «Тимею» и в гимнах Прокла, использования им важнейших эстетических категорий (красота, прекрасное, гармония, мера, порядок, число), употребления лексики игры и сцены, развитой символики (свет, огонь, влага, путь, странничество и т. д.), аллегорезы, всей системы, демонстрирующей разную степень предметной выразительности, подтверждает стремление Прокла к органическому введению художественных элементов в философское размышление, отнюдь не заостряя противопоставление двух сторон его творчества — научного и поэтического [44].

У неоплатоников вообще и у Прокла, в частности, наблюдался, как известно, пристальный интерес к реставрации древней мифологии, что, в свою очередь, требовало обращения к особой сфере художественной образности. Отсюда — развитые поэтико-мифологические конструкции Плотина, поэтико-символическая экзегеза Гомера у Порфирия, гимнография Прокла и художественная заостren-

[44] Ср. анализ философских гимнов в кн.: *Meunier M.* Aristote, Cleanthe, Proclus. Hymnes philosophiques. Paris, 1935.

ность его интерпретации классических прообразов Платона.

Комментарии Прокла и его гимнография — еще одно свидетельство поисков утраченной философско-художественной целостности, свойственной Платону, того единства научной мысли и поэтического слова, которое было характерно для основателя жанра философского диалога. Не случайно В. Байервальтес пишет, что гимны Прокла подтверждают сближение поэзии и философии, являясь «поэтической реализацией философского вознесения»[45].

Примечательно, что именно эта целостность, навсегда утраченная античной философской прозой, проявит себя в определенной мере, правда, уже на новых социально-исторических и идеологических основаниях, в таких поздних памятниках своеобразной философской гимнографии, какими являются, например, Ареопагитики[46].

[45] *Beierwaltes W.* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankf./M., 1985, S. 309, 311.

[46] Э. Гофман полагает, что по силе гармонического единения философских и жизненных принципов Прокл стоит рядом с Филоном, Плотином и автором Ареопагитик, хотя представления Прокла об иерархийности бытия связаны не с церковью, как у Псевдо-Дионисия, но только с космосом *(Hoffmann E.* Op. cit., S. 145). О гимнографическом стиле Ареопагитик см.: *Тахо-Годи А. А.* Гимнографические и энкомиастические тенденции в позднеантичной прозе.— Разыскания. Dzetemata (Вопросы классической филологии, VIII). М., 1984, с. 180-195.

И. М. Нахов

ПОНЯТИЕ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И АНТИЧНОСТЬ

(Двенадцать развернутых тезисов)

Мировой литературный процесс в последние годы все больше привлекает внимание теоретиков и историков литературы. Здесь нет ничего удивительного, ибо к этому толкает сама наша действительность, творчество наиболее крупных писателей современности, становящееся, благодаря переводам и средствам массовой коммуникации, почти немедленно фактом интернациональным, а также задачи научного построения теории и истории всемирной литературы, обобщающих эту художественную практику. Мне хотелось бы предложить читателю некоторые соображения, связанные с понятием мировой литературы, особенно в применении к античности.

Тезис первый. Мировая[1] литература (она же всемирная или всеобщая) — категория историческая. Принято считать, что «мировая литература сложилась лишь в новое время, на рубеже XVIII и XIX вв.»[2]. Если быть более точным, мировая литература — детище эпохи капи-

[1] Термины, бытующие в западной науке: Weltliteratur, world literature, litterature mondiale, universelle, generale, allgemeine Literatur.

[2] См. например: *Брагинский И.* У истоков художественного слова. Библиотека всемирной литературы, т. 1, М., 1973, с. 19.

тализма, а самый термин Weltliteratur, как известно, впервые засвидетельствован у Гете, в записях разговора с ним И. П. Эккермана 31 января 1827 г. «Национальная литература сейчас мало что значит,— говорил великий немец,— на очереди эпоха всемирной литературы»[3]. Позднее (1848 г.) Маркс и Энгельс в «Манифесте коммунистической партии», характеризуя эпоху господства буржуазии, писали: «На смену старой местной и национальной замкнутости... приходит всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»[4]. Напомним, что М. Горький в состав книг, выпускаемых организованным им в 1919 г. издательством «Всемирная литература», предложил включить выдающиеся памятники художественной прозы и поэзии, начиная с XVIII в.[5] Итак, современная мировая литература родилась вместе с буржуазной промышленной и социальной революцией.

Тезис второй. Очевидно, что для правильного понимания категории мировой литературы необходимо: 1) установить объем понятия и дать хотя бы рабочую дефиницию этого культурного феномена; 2) установить точку отсчета, наметить тот хронологический и географический рубеж, от которого следует вести начало всемирной литературы вообще. С этими фундаментальными положениями связана сама концепция мирового литературного процесса и мировой литературы.

Тезис третий. В работах советских исследователей говорится немало верного о необходимости и важности изучения всемирной литературы как системы, о синхронном и диахронном подходах, о сравнительном и типологическом методах, о заимствованиях и влияниях, «чужом слове» и пр.[6] Однако, насколько можно заметить, позитивной дефиниции мировой литературы с позиции марксизма-ленинизма там не найти, есть лишь подходы. Не уточнено понятие мировой литературы в «Коммунистическом манифесте», не раскрыто оно и у Гете, который сам не давал никаких определений. В позднейших работах в лучшем случае мы встретимся лишь с расплывчатыми формулировками описательного характера, справедливо критикуются буржуазные концепции истории мировой литературы и указывается на то, что *не* является мировой литературой, но этого маловато для позитивного решения вопроса[7].

Тезис четвертый. Существующие описания феномена всемирной литературы в советской и зарубежной научной литературе можно свести к четырем основным типам: 1) *квантитативному,* когда в мировой литературе видят механическую сумму, конгломерат имен и фактов национальных литератур всех времен и народов; в этом случае под одной обложкой собираются истории отдельных литератур в различных комбинациях — хронологических или жанровых; 2) *квалитативному* или *антологическому,* когда в мировой литературе видят лишь собрание классических шедевров, вершинных достижений человеческого духа, имеющих не только местное, но и общечеловеческое значение, оказавших глобальное влияние на мировое художественное развитие; куда же девать бедного литературного «середнячка», «литературный вал» как явление? 3) *универсально-типологическому*, когда на первый план выдвигаются общие, типологически сходные черты в национальных литературах и отодвигаются назад их специфические отличия, растворяющиеся в некоем «наднациональном» унифицированном единстве; 4) *контактно-историческому,* когда в мировой литературе высвечиваются и считаются определяющими взаимосвязи и взаимовлияния национальных литератур в определенных регионах или зонах и в определенные периоды мировой истории[8].

Тезис пятый. Нельзя сказать, как это бывает в иных случаях, что здесь истина лежит где-то посредине. Научная теория мировой литературы обязана учитывать

[3] *Эккерман И.П.* Разговоры с Гёте. М., 1981, с. 219.
[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 4, с. 428.
[5] *Самарин Р. М.* Концепция мировой литературы Горького. М., 1965.
[6] В этом смысле наиболее показательна содержательная работа: *Неупокоева И. Г.* История всемирной литературы. Проблемы системного и сравнительного анализа. М., 1976.
[7] См.: Современные буржуазные концепции истории всемирной литературы. М., 1967.
[8] См.: *Неупокоева И. Г.* Указ. соч. с. 46 сл. Здесь можно найти конкретные примеры разнообразных подходов к построению обобщающих трудов по истории всемирной литературы.

все перечисленные выше аспекты: и фактографическую сторону истории национальных литератур, их самобытность, эстетический уровень и авторитет каждой, не должна игнорировать значение литературных контактов, заимствований, взаимовлияний, типологических аналогий и отличий, миграций сюжетов и образов, усвоение опыта (сознательного или стихийного) иностранных литератур, общечеловеческий характер подлинных художественных открытий и т. п. Но во всем этом сложном комплексе проблем следует вычленить главное, связанное с фундаментальным положением исторического материализма о единстве и закономерностях мирового исторического процесса.

Позволю себе предложить несколько тяжеловесную рабочую формулировку. Мировая литература, отражая в свойственных ей образных формах всемирно-исторические этапы, называемые социально-экономическими формациями, появляется вместе со становлением первого классового рабовладельческого общества и государства, нуждавшихся в письменности. На каждом этапе исторического развития она представляет собой специфическую, структурно оформленную, органически единую систему, вырастающую на почве закономерных, типологически сходных условий существования каждого отдельно взятого национального общества, усиливаемых международными контактами, обменом продуктами материального и духовного производства, что в конечном счете приводит к появлению литературных произведений, становящихся общезначимым культурным достоянием для всего человечества, вехами на пути художественного развития и освоения мира. Одни общественно-экономические формации в силу известных объективных причин создают режим наибольшего благоприятствования для художественного творчества, другие — тормозят или даже прямо ему враждебны.

Тезис шестой. Во всем до сих пор сказанном нет противоречия с приведенными в первом тезисе высказываниями Гете, Маркса и Энгельса, ориентирующими всемирную литературу на эпоху капитализма. Противоречие здесь только кажущееся. Мировая литература — категория историческая, и, следовательно, на каждом историческом этапе ее содержание и объем закономерно меняются, охватывают разновеликие регионы, поскольку культурная вселенная то суживается, то расширяется. Речь идет об историческом времени и историческом пространстве.

В древности, например, было меньше местных, этнически ограниченных литератур, чем в эпоху феодализма или в новое время. Закономерно меняются местами и отдельные литературы, которые то становятся ведущими в мире, то отступают в тень в разные периоды своей истории. Так случилось, между прочим, с древнегреческой и новогреческой литературами: первая справедливо причисляется к «греческому чуду», вторая — долгое время оставалась чисто провинциальной, несмотря на ее самодовлеющее значение и достоинство.

Для каждой всемирно-исторической эпохи сложился и свой тип мировой литературы. Мировая литература античности была иной, чем мировая литература средневековья или нового времени. Гете, Маркс и Энгельс имели в виду современный им литературный процесс. Более того, эти мыслители неоднократно противопоставляли классическую древность буржуазной действительности и подчеркивали особую, уникальную роль античной культуры и цивилизации во всемирной истории. Маркс и Энгельс говорили о гуманизме и нормативности греческого искусства, отразившего «нормальное детство человеческого рода». Энгельс в «Диалектике природы» подчеркивал, что и в философии и во многих других областях мы вынуждены снова и снова обращаться «к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ»[9]. Нельзя не упомянуть в этой связи и слова Гете: «Испытывая потребность в образцах, мы поневоле возвращаемся к древним грекам, ибо в их творениях воссоздан прекрасный человек»[10].

Конечно, легко обвинить авторов этих и подобных высказываний в европоцентризме, но, как я надеюсь, этого никто не станет делать. Из положений «Коммунистического манифеста» мы извлечем методологически важные выводы: 1) принцип историзма, учитывающий внутренние закономерности каждой социально-экономической формации; 2) значение для духовной деятельности людей международных связей и взаимозависимости; 3) превращение высших достижений национальных культур в общечелове-

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., Т. 20, с. 369.
[10] *Эккерман И. П.* Указ. соч. с. 219.

ческое достояние; 4) идею диалектического единства мировой литературы, единой и многоликой, возникшего на основе этнической множественности.

Тезис седьмой. Итак, понятие мировой литературы подвижно. Для древности в ее восточном и западно-средиземноморском вариантах греко-римская античная культура являлась ведущей и уже изначально возникла как литература мировая — и генетически, и в синхронии, и в диахронии. Она выработала основные роды, виды и жанры литературы, ее язык — все то, что позднее было всюду воспринято и только развивалось и обогащалось. Античная литература никогда не замыкалась в рамки крошечного полиса. Достаточно тут вспомнить Гомера, выросшего на почве древнего Востока и западного эллинства, ставшего фактом и фактором мировой литературы уже в древности. Великие писатели древности, как и других эпох, наиболее полно выражают дух своего времени. В этом прежде всего их всемирно-историческое значение.

Обычно в истории Греции выделяют два пласта ее культурной интеграции и наиболее интенсивных контактов с народами древнего Востока: архаический (II тысячелетие до н. э.), связанный с господством крито-микенской цивилизации, и эллинистический (III—II вв. до н. э.), для которого характерен греко-восточний синкретизм [11]. Я бы присоединил к ним еще и третий, пожалуй, не менее впечатляющий пласт — эпоху мировой, «все нивелировавшей» (Энгельс) Римской империи, когда сложилась бесспорно единая греко-римская литература, фактически охватившая весь обитаемый мир в его античном понимании. Если повнимательнее всмотреться в суть дела, можно заметить, что уже в античные времена созрели отмеченные Марксом и Энгельсом условия широких межобщинных и межполисных связей, необходимых для возникновения мировой литературы в ее исторически обусловленных мировых границах.

Дело в том, что постепенно сложившийся по мере географических открытий «круг земель», орбис террарум, хотя и немалый по занимаемому абсолютному пространству, все же охватывал только известную древним «обитаемую часть земли», ойкумену, равную примерно 1/12 известной сейчас территории. Понятие мира, космоса также исторически изменчиво, как и остальные общественные категории. «Великая греческая колонизация», походы

Александра Македонского, Юлия Цезаря и его легатов придали античной географии и истории универсалистский, «всеобщий» характер (Геродот, Полибий, Страбон, Дионисий Периэгет и др.) [12].

Завоевательные походы древних и первоначальный древний колониализм по своим причинам и последствиям не могут быть корректно оценены как явления однозначно отрицательные — агрессивные, грабительские и империалистические. Классики марксизма, анализируя специфику античных колонизаторских движений, выступали против модернизации и перенесения на них современных мерок, разъясняя их вынужденный характер, обусловленный экстенсивностью античной экономики, недостаточным развитием производительных сил, относительной нехваткой плодородных земель [13]. Крупные завоевания в древности (македонское и римское) внешним путем преодолевали критические фазы во внутреннем развитии античного рабовладения, отдаляя его конец. Об этом, как известно, говорил Энгельс [14].

Кроме того, они усиливали культурное общение, интенсифицировали историческое развитие завоеванных народов, нередко разлагая их устаревшие формы общественного бытия. Более высокая культура, принесенная завоевателями, не только подавляла, но и стимулировала рост местных культур,— порой свое осознавалось острее и зорче через чужое. Стыковка, контакты культур завоевателей и покоренных иногда давали парадоксальные, непредсказуемые результаты. Так, Гораций признает, что побежденные греки своей культурой победили победителей (Послания, II, 1, 156—157). Не стоит также забывать, что романские языки возникли на основе римских завоеваний как результат переплетения латинского с местными наречиями, а христианство проникло в Европу через Византию и Рим по путям, уже проложенным на просторах мировой Римской империи. Думается, историко-культурная роль завоеваний в древности еще требует объективной,

[11] См.: *Гринцер П.А.* Две эпохи литературных связей. Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1970, с. 10.
[12] Термин «ойкумена», насколько позволяют судить источники, впервые появился у Геродота (III, 106).
[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. т. 8, с. 567—568.
[14] Там же, т. 20, с. 643.

исторически непредвзятой, свободной от модернистских спекуляций оценки.

Греки, разными путями внедрившись во все известные античности континенты, несмотря на свое эллинское высокомерие, все же ощущали себя частицей космоса, большого мира и отдавали должное другим народам, даже считавшимся у них «варварскими». Так сделалась возможной идеализация «естественного», близкого к природе человека варварского происхождения, гомеровские «непорочные эфиопы», абии, обычно причисляемый к «семи мудрецам» наивно-глубокомысленный скиф Анахарсис, восхищение гимнософистами, «голыми мудрецами» Индии и пр. В проповеди уважения к другим народам и в ломке психологической установки эллинов на свое этническое превосходство не последнюю роль сыграли популярные философские школы эллинизма — киники и стоики, а затем и первоначальное христианство с его принципиальным космополитизмом, для которого нет «ни эллина, ни варвара». Национализма как такового древность не знала хотя бы уже потому, что нации еще не сформировались, а патриотизм не имеет ничего общего с национализмом. Дихотомия «эллинство — варварство» носила скорее социокультурный характер, чем шовинистический.

Для конкретно-исторических географических рамок «обитаемого мира» античности с его прославленными культурными центрами греко-римская литература по своей содержательности и эстетическим достоинствам была изначально универсалистской и реально мировой, в своих лучших образцах непревзойденной и достойной подражания. Универсалистско-синтетический характер греческой и римской культур первыми подчеркнули не филологи, а наиболее крупные историки XIX и XX вв. Э. Мейер понимал историю классической древности как развитие всех культур Средиземноморья, включая Переднюю Азию, в их взаимодействии, как их общее детище, начиная со II тысячелетия до н. э. [15].

Тезис восьмой. Позднеантичную литературу эпохи Римской империи отличает билингвизм, исторически сложившийся при эллинизации Рима и романизации Эллады. Греческий и латинский языки, на которых одновременно в различных концах империи создавались литературные произведения, сходные по мысли и формам, были материальным выражением мирового характера литературы поздней античности. Их унификации способствовала не только централизация власти, но и перманентная установка на классицизм и архаизм с их лозунгом «подражания древним», иными словами — установка на готовые формы и формулы, возникшие на аттическом диалекте эпохи марафонских бойцов. Римляне, включая императоров (Клавдий, Германик, Тиберий, Нерон, Марк Аврелий, Юлиан), сочиняли греческие стихи, поэмы, трагедии, речи, философские произведения. Писатели, выходцы из отдаленных провинций, использовали оба классических языка. Так, антиохийский грек Аммиан Марцеллин и Макробий писали по-латыни, как и Федр из Македонии, Сенека из Испании, Апулей, Тертуллиан и Лактанций из Африки, Авсоний из Галлии, римлянин Мусоний Руф — по-гречески, как Дион из Вифинии, Лукиан из Сирии, Бион с Борисфена, Дионисий из Фракии, Прокл из Ликии, Аппиан и Филон из Александрии, Иосиф Флавий из Палестины и т. д. Саллюстий читал сочинение нумидийского царя Гиемпсала, написанные, очевидно, по-гречески (Война с Югуртой, 17,7).

В Афинах работают римляне (Авл Геллий, например), в Риме живут, творят и учат многочисленные греки, которых на чем свет стоит поносит Ювенал. А эти «гречишки» (Graeculi) делали свое дело и прославляли удачливость своих хозяев, пышность и величие Рима, впитавшего в себя все народы. Не кто иной, как греческий ритор II в. н. э. Марк Антоний Полемон придумал полный верноподданнического пафоса образ: Рим — сколок всего мира, вселенная в миниатюре, а другой влиятельный писатель того же времени Элий Аристид прославлял империю, над которой никогда не закатывается солнце и от края до края царит благословенный мир. Не осталась бесследной в культурной истории Рима многолетняя деятельность тысячи заложников из знатных ахейских семейств, прибывших в Италию в 167 г. до н. э. Запомнились имена перипатетика Критолая, академика Карнеада, стоика Диогена, прославленного пергамского грамматика и ритора Кратета Малосского и т. д. Волна восторженного филэллинизма постоянно захлестывала римскую интеллигенцию. Куль-

[15] Историография античной истории. Под ред. В. И. Кузищина М., 1980, с. 144.

турная миграция (или эмиграция) сыграла и здесь свою роль.

Греческий и латинский языки, обогащая друг друга, приобрели значение мировых языков, стали играть роль языков-посредников, превратились в официально признанное средство международного общения, способствуя становлению «провинциальных» литератур Римской империи, жаждущих самовыражения. И для этого, отказавшись от своего, они брали за образец чужие язык и литературу. Общеизвестна роль Греции в формировании римской культуры и письменности, начиная с алфавита и кончая литературными жанрами, стилями, философской терминологией, юридическими нормами и т. п. Менее изучено влияние римской литературы на греческую. Здесь еще открыто поле для деятельности ученых. В поздней античности не столько язык, сколько содержание, сам материал литературных произведений, их социально-эстетическая функция, тенденция и идеи определяли принадлежность писателя к той или иной литературе, направлению, течению, школе. Процесс мирового «усреднения», подчинения «мировым стандартам» с неменьшей интенсивностью протекал в пластических искусствах и архитектуре, оставивших монументальные скульптуры и помпезные триумфальные арки во всех концах необъятной Римской империи.

Тезис девятый. В процессе формирования единой мировой литературы античности огромная роль принадлежала переводческой деятельности, приобщающей людей к достижениям других народов, содействуя широкому культурному обмену. Вместе с тем переводы — признание самоценности чужой литературы, свидетельство ее общечеловеческого значения. Как известно, римская литература в собственном смысле слова началась с переводов и переделок греческой классики (Ливий Андроник, Энний, Плавт, Теренций и др.), с рецепции олимпийской мифологии, переработок ее сюжетов, мотивов, топики и т. п. Плутарх сообщает, что Брут за несколько дней до битвы при Фарсале (42 г. до н. э.) занимался переводом на латинский язык «Истории» Полибия, Мессала Корвин перевел даже речь Гиперида в защиту гетеры Фрины.

В III—II вв. до н. э. стал реальностью перевод Библии с древнееврейского на греческий язык («Септуагинта»), которым пользовались как иудеи диаспоры (Филон Александрийский), так и греки. Цитаты из Св. Писания у Тертуллиана и Киприана свидетельствуют, что во II в. н. э., наряду с греческим переводом, имела хождение и латинская версия. В IV в. появилась «Вульгата» — прославленный переводческий труд Иеронима. Ее культурную роль можно сравнить с немецким переводом Библии великого реформатора Мартина Лютера (1483—1546). О том, что иудейская Библия стала в античности фактом мирового литературного процесса, свидетельствует, в частности, трактат «О возвышенном» (IX, 9) Псевдо-Лонгина, где автор приводит пассаж из Книги Бытия в качестве примера возвышенного и торжественного стиля. Но если библейскую цитату у Псевдо-Лонгина еще можно принять за случайность, то Квинтилиана по праву можно считать основателем компаративистики, сравнительной истории и теории литературы, так как в десятой книге «Образования оратора» он дает краткие сопоставительные очерки греческой и римской литератур, отдавая должное и той, и другой. Здесь уже не может быть речи о случайном сопоставлении, тут метод, говорящий о принципиальном признании мировой общности античной литературы в ее двух главных ипостасях.

Тезис десятый. В становлении мировой литературы античности заметную роль сыграли по сути дела международные философские, филологические и риторские школы и кафедры, которые нередко субсидировались властями, как при Антонинах, крупнейшие библиотеки с работающими при них учеными, многие из которых были выходцами из восточных стран. Назовем только несколько широко известных центров — Афины, Рим, Александрия, Пергам, Родос, Константинополь, Массилия. В подобного рода центры стекались жаждущие знаний со всех концов древнего мира. Даже римский император Адриан приезжал в Никополь (Эпир) только для того, чтобы послушать беседы философа-стоика Эпиктета. Первая греческая библиотека в Риме появилась в 60-е годы II в. до н. э., когда Луций Эмилий Павел, победитель при Пидне, привез ее сыновьям, захватив в качестве трофея книги македонского царя Персея. Первая публичная библиотека в Риме была основана Азинием Поллионом в 39 г. до н. э. Библиотеки предоставляли возможность ознакомления с духовными богатствами разных народов, способствовали их рецепции, оценке и научной разработке.

Были, конечно, и другие каналы связи различных культур — личные контакты, приглашение для публичных выступлений и лекций прославленных философов и риторов. Странствующие учителя мудрости, гастролирующие софисты, «вельт-профессора» и «концерт-ораторы», собиравшие большие аудитории,— бытовые фигуры поздней античности. Дион Хрисостом и Лукиан Самосатский дают впечатляющий материал для характеристики этого явления.

Тезис одиннадцатый. Античная литература, взятая в ее типологическом и системном единстве, обнаруживает, особенно на поздних этапах, много общего в содержании и формах — тематика, проблемы, конфликты, идеи, мотивы, топосы, эстетические нормы, стили, жанры и т. п., отражавшие мировоззрение эпохи в целом и сравнительно мало связанные с конкретным местом возникновения литературного памятника (в отличие от локальных и во многом герметичных литератур древнего Востока). Язык тут является чуть ли не единственным признаком, по которому литературное произведение можно отнести к греческой или латинской литературе. Давно назрела необходимость создания синтетического синхронного курса позднеантичной литературы, являющейся по своему характеру экуменической, о чем, между прочим, свидетельствует разработка в ней, так сказать, зарубежной темы. В этом смысле особенно интересен античный роман с его обращением к Востоку (Гелиодор [16], роман о Нине, «сон Нектанеба», Ксенофонт Эфесский, Апулей, Милетские рассказы, новые папирусные отрывки романа Лоллиана «Финикийская история», недавно найденные фрагменты романов о Хионе, Метиохе и Партенопе, о Сесонхосисе и др.). Здесь необходимы дальнейшие разыскания и наблюдения. Я имею в виду «зарубежную тематику» и «чужой язык» в античной литературе.

Тезис двенадцатый. Последний тезис касается рецепции античного литературного достояния как в исторических рамках самого древнего мира (влияние на ближневосточные и европейские культуры), так и в последующие века (средневековье, Возрождение, XVII—XVIII вв., новое время), черпавшие в классике всяческий опыт, необходимый для собственного развития. Творческое восприятие и переводы классического наследия говорят о его подлинно мировом (не только европейском),

непреходящем всемирно-историческом значении, неоднократно отмечаемом не одними лишь классиками марксизма-ленинизма.

Если мы признаем античную культуру за особый, неповторимый тип мировой культуры (что, впрочем, обыкновенно говорим о культуре феодальной, буржуазной и др.), то из этого с необходимостью вытекает, что существовал и специфически античный тип мировой литературы, достойно репрезентирующий в редуцированных рамках античной ойкумены весь литературный процесс рабовладельческой формации, синтезировавший ценности духовной культуры Востока и Запада. Греко-римская литература как бы говорила от лица всего мира. Бывают великие поэты, выражающие дух своего народа, бывают одаренные народы, выражающие дух всех народов мира, их чаяния и идеалы. В древности эта потенция реализовывалась проще, поскольку мир был не столь обширен, как ныне. Греки и римляне, достигшие для данной эпохи наивысшего уровня цивилизации, являлись истинными и полноправными представителями всего древнего мира, ибо они играли роль движителя исторического прогресса, взламывая глыбы косности первобытно-общинного строя там, где он еще сохранился. Как идеология господствующего класса становится господствующей идеологией, так и литература господствующей мировой державы на данном этапе становится господствующей литературой.

Мировая литература античности не равна (да и не может быть равной) мировой литературе нового времени. Она уже, скромнее по своему этническому составу и менее содержательна и не столь изощренна, как литература современного типа, но, являясь изначально мировой, заложила фундамент последующих художественных завоеваний и открытий всего человечества.

[16] *Зембатова Н. П.* «СВЯЩЕННЫЙ БРАК» ЭЛЛИНСТВА И ВАРВАРСТВА В РОМАНЕ ГЕЛИОДОРА «ЭФИОПИКА».— ТИПОЛОГИЯ И ВЗАИМОСВЯЗИ ЛИТЕРАТУР ДРЕВНЕГО МИРА. М., 1971, С. 267 И СЛ.

П.П. *Гайденко*

ПОНИМАНИЕ БЫТИЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Поскольку философия есть теоретическое осмысление фундаментальных интуиций определенной культуры, в ней особенное возводится на уровень всеобщего и тем выводится за рамки представлений данной эпохи. Вот почему принципы и категории греческой философии на протяжении более чем двух тысяч лет оказывали — и продолжают оказывать — влияние на жизнь и развитие философской мысли. Но при этом происходит и трансформация этих категорий, не всегда с первого взгляда заметная. Так, средневековый аристотелизм, возрожденческий платонизм, как и платонизм нового времени, при всей очевидной апелляции к античной традиции, вносят в нее совсем новые акценты. Это можно увидеть на примере такого фундаментального понятия, как бытие. При всем своеобразии трактовки бытия в каждой из философских школ древней Греции, существовали и общие для греческих мыслителей предпосылки, определявшие способ понимания бытия.

В теоретически рефлектированной форме понятие бытия предстает у элеатов. Бытие есть, а небытия нет, говорит Парменид, ибо невозможно ни познать, ни выразить небытие. «Мыслить и быть — одно и то же»,— формула, которой Парменид не придавал того субъективного звучания, которое она получила в новое время. Бытие,

согласно Пармениду, едино и вечно, а потому неподвижно и неизменно, в противоположность миру мнения, вещам чувственного мира, множественным, преходящим, подвижным, изменчивым. Бытие как нечто истинное и познаваемое противостоит чувственному миру как видимости, не могущей быть предметом подлинного знания. Итак, 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие постижимо, а небытие — нет.

Эти положения элеатов о бытии были по-разному интерпретированы Демокритом, Платоном и Аристотелем, но их основной смысл при этом не был утрачен.

Переосмыслив тезис элеатов о том, что бытие едино, Демокрит объявляет бытием атомы, а небытием — пустоту. В силе остается при этом важнейшее положение Парменида: бытие есть, оно познаваемо, небытие же — пустота — непостижимо. Принцип единства бытия сохранился у Демокрита по отношению к каждому отдельному атому,— он у Демокрита неделим; однако атомов множество, и это благодаря тому, что небытие — пустота — все-таки *есть;* тут Демокрит полемизирует с элейцами. В то же время он сохранил Парменидово противопоставление чувственного мира как лишь видимости бытию, с той однако поправкой, что это истинное бытие — атомы — даны у него не столько логическому мышлению, сколько *абстрактному представлению,* о чем свидетельствует как вид атомов (вогнутые, выпуклые, якореобразные, шероховатые, угловатые или с крючками), так и объяснение их неделимости: *ατομον* — «неразрезаемое», «нерассекаемое», т. е. неразнимаемое в силу его физической твердости.

Полемическую по отношению к Демокритовой интерпретацию бытия предложил Платон. Правда, бытие у Платона, как и у Демокрита, предстает как множественное, но эти многие суть умопостигаемые сущности-идеи, которые Платон называет τό όντως ον — истинно-сущее. Идеи неделимы в силу не физической их нерассекаемости, а их логического единства, т. е. в силу их нематериальности, а потому и отсутствия в них «частей» (верха, низа, правого и левого, передней и задней сторон), каковые присущи только вещественным атомам. С элеатами Платона объединяет убеждение в том, что бытие (идеи) вечны, неизменны и познаваемы лишь умом, в отличие от «становления», мира чувственных изменчивых и преходящих вещей: «Нужно отвратиться всей душой ото всего *стано-*

вящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание *бытия»* (Государство, VI, 518 c). В отличие от тех, кто «признает тела и бытие за одно и то же», Платон убежден, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист, 246b).

В древнегреческой философии понятие «сущности» произведено от понятия «бытие» (το είναι), так же, впрочем, как и в латинском, и в большинстве новых языков, в том числе и в русском. Именно идеи Платон называет сущностями (ούαίαι), ибо сущность — это то, что существует поистине. Утверждая, как и Парменид, что небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить (Софист, 238c), Платон, однако, в отличие от элеатов, вынужден признать, что небытие существует. В противном, случае, говорит он, было бы невозможно заблуждение: «ведь ложное мнение — это мнение о несуществующем» (Софист, 240b). Более того: если принять бытие за единое, неподвижное, неизменное, то окажется невозможным познание. «Если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» (Софист, 249b), ибо познание предполагает отношение между познаваемым и познающим. «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие ... познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания» (Софист, 248e). Следовательно, с одной стороны, бытие должно быть тождественно самому себе, т. е. должно «покоиться» («без покоя не могло бы существовать тождественное».— Там же, 248b—c), а, с другой, быть отличным от себя самого («двигаться»). Но если и движение и покой существуют («причастны бытию»), то бытие объемлет и то, и другое, и, следовательно, отлично от обоих. Вместо противопоставления бытию небытия, как это делали элеаты, Платон вводит понятие «иного», которое есть «существующее небытие». «Иное» у Платона — «нисколько не меньше бытие, чем само бытие ... оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему» (там же, 258 b).

А это значит, что небытие мыслится у Платона как *принцип различия,* или отношения. При этом получает объяснение не только возможность познания идей, но и связь (отношение) между самими идеями, ибо они доступны познанию благодаря наличию этой связи. «...Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью (ουσία), а не в отношении к находящимся в нас их подобиям... С другой стороны, эти находящиеся в нас (подобия), одноименные (с идеями), тоже существуют лишь в отношении друг к другу» (Парменид, 133 c—d). Таким образом, благодаря «иному» в бытие входит различие, отношение, связь: «иное распределено по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи» (Софист, 258 d).

Казалось бы, понятие бытия у элеатов полностью отменено Платоном. Но нет,— мы тут же узнаем, что иное существует лишь благодаря своей причастности бытию. Тезис элеатов существенно ослаблен, но не устранен, и проблема «бытие — единое» получает у Платона только новое осмысление, а не снимается совсем. В отличие от Парменида Платон приходит к выводу, что Единое сверхбытийно и непознаваемо. Если Единое едино, то оно, по Платону, не может иметь никаких определений, а потому о нем невозможны и никакие высказывания,— ведь всякое определение и, значит, высказывание предполагает связь единого с чем-то иным. Нельзя даже сказать: «Единое есть», ибо в таком случае бытие было бы определением (предикатом) единого и Единое стало бы двумя (Парменид, 142b — 143a): «Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество» (там же, 144e). Но, с другой стороны, бытие, не причастное Единому, превратилось бы в нечто беспредельное, неуловимое и бесформенное, т. е. в небытие, ибо определенное множество есть множество *единиц,* а значит, многое не может ни существовать, ни быть мыслимо без Единого. Стало быть, Единое выше бытия и является условием возможности бытия, оно есть начало бытия, подобно тому как в древнегреческой математике единица — не число, а начало числа.

Бытие, как видим, рассматривается Платоном опять-таки в трех аспектах: бытие и небытие; бытие и единое; бытие и познание. Но по сравнению с элеатами мы видим у Платона, как и у Демокрита, ряд «поправок»: 1) бытие есть, но есть и небытие («иное»); 2) бытие не тождественно Единому, но Единое — условие возможности бытия, последнее существует только через причастность Единому; 3) бытие постижимо, а небытие — нет; тут принцип элеа-

ТОВ сохранен, но с оговоркой: иное — предпосылка познания бытия. У Платона сохраняется также противопоставление истинного бытия и мира «мнения», мира чувственного.

Эти «поправки» вызваны стремлением Платона (особенно в поздний период) перекинуть мост от вечного и неподвижного царства идей к изменчивому и преходящему миру явлений: принцип *отношения,* пронизывающий собой мир явлений, Платон находит теперь и в мире идей. В результате идеи составляют как бы «срединное царство» между вынесенным за пределы бытия «вверх» Единым элеатов и вынесенным за пределы бытия «вниз» текучим «становлением» эмпирического мира.

Однако трудности, вставшие перед Платоном в связи с его стремлением объяснить все чувственное через его «причастность» сверхчувственному бытию, идеям, побудили его ученика Аристотеля по-новому поставить проблему бытия. Сохраняя восходящее к элеатам и разделяемое также Платоном представление о бытии как о вечном и самотождественном, Аристотель, однако, ищет нечто неизменное и пребывающее в самом изменчивом чувственном мире; движение и изменение, составляющее сущность природы, могут стать, по Аристотелю, предметом строго научного знания, а не только «мнения», как полагал Платон. Решение этой задачи требует новых подходов; также и к пониманию самого бытия.

В этой связи Аристотель переосмысляет платоновское понимание «сущности» (ουσία), поскольку не согласен считать «сущностями» вечные умопостигаемые идеи. Среди, категорий Аристотеля «сущность» есть первая, потому что она — «представитель» бытия среди других категорий; само же бытие категорией, по Аристотелю, не является, на него указывают, к нему отнесены все категории: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания: ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Мет., V, 7). Сущность, таким образом, есть в большей степени сущее 1. чем любой ее предикат (акциденция), в качестве каковых и выступают все остальные категории. «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (Мет., VII, 1). Поэтому вопрос о том,

что такое сущее, это прежде всего вопрос о том, что такое сущность (Мет., VII, 1). Сущность отвечает на вопрос, что есть вещь, поэтому только у сущности имеется суть бытия (со *τί ψ εἰναι*) и, соответственно, определение, которое, по Аристотелю, есть словесное обозначение сути бытия [2].

Как же мыслит Аристотель сущность? Вот определение сущности, данное в «Категориях»: «Сущностью, о которой бывает (идет) речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как например отдельный человек или отдельная лошадь. А вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые (так) в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определенный человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для этого вида является живое существо. Поэтому здесь мы и говорим о вторичных сущностях, например, это — человек и живое существо» (Кат., 5, 2А). То, что «сказывается» о подлежащем, характеризует род или вид подлежащего, а то, что «находится» в подлежащем, есть его сопровождающий (более или менее случайный) признак. Так, «животное» сказывается о человеке, а цвет находится в человеке. Первичная сущность ни о чем не сказывается, вторичная сказывается о сущности же, но не об остальных категориях, которые как раз служат предикатами к категории сущности. Сущность, таким образом, есть нечто самостоятельное: сущность вещи есть ее бытие. «Если что-нибудь обозначает сущность вещи, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-нибудь другом» (Мет., IV, 4).

В онтологии Аристотеля сущность есть предпосылка, условие возможности отношений; это определяет особенности не только первой философии и логики, но и физики, этики, политики. В теории познания отсюда вытекает критика скептицизма и релятивизма, которые, по Аристотелю, ставят отношение выше сущности (а значит,

[1] Различение бытия (to einai) и сущего (to on) не имеет у Аристотеля принципиального характера.

[2] «... Определение есть обозначение сути бытия вещи», а «суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо» (Мет., VII, 5).

бытия), а потому признают чувственное знание (которое есть отношение всего сущего к субъекту восприятия) за истинное. «Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения» (Мет., IV, 6). Поскольку именно благодаря сущности (сути бытия) всякое сущее есть то, что оно есть, то сущность — это начало и причина; именно в ней следует искать источник связи следствия с его причиной как в природе, так и в искусстве и в мышлении: «Сущность является началом всего: ибо суть вещи служит началом и для умозаключения, и для процессов возникновения» (Мет., VII, 9).

Однако с понятием сущности у Аристотеля связаны серьезные трудности. С одной стороны, первичная сущность, как мы видели, это отдельный индивидуум — «вот это» (τόδε τι), и оно в своей «вот-этости» не может быть предметом истинного знания, знания всеобщего и необходимого. С другой стороны, как и Платон, Аристотель убежден, что бытие, а значит, и сущность, есть единственный предмет подлинно научного знания (эпистеме), ибо только сущность обладает самостоятельностью, устойчивостью и самотождественностью. Но в этом втором смысле сущность уже не может быть «неделимым-индивидуумом», какова первичная сущность, а только «неделимым видом», восходящим к платоновской идее. Именно сущность как неделимый вид есть «суть бытия», выражавшаяся в определении вещи. В случае сущности-эйдоса, т. е. неделимости вещи по виду сущность будет тождественна форме вещи; если же имеет место неделимость по числу (неделимость «вот этого» индивидуума), то сущностью будет составное из формы и материи. Форма, таким образом, составляет сущность чисто-актуальных сущих, и отсюда понятно, что сущности Аристотеля — отнюдь не только чувственные вещи. Более того, по Аристотелю, область чувственного мира «представляет собой ничтожнейшую... часть целого» (Мет., IV, 5).

Двойственности аристотелевского учения о сущности соответствует двойственность в понимании предмета «первой философии», а именно бытия как такого (ens qua ens). Сущее как таковое может рассматриваться, во-первых, как общий предикат всех вещей, составляющий условие предикации вообще. В этом смысле оно не может быть сущностью вещей: «Ни единое, ни сущее не может быть

сущностью вещей» (Мет., VII, 16). Сущее как общий предикат всех вещей — это самое широкое и абстрактное понятие, ens commune, как его называли в средние века. Оно определяется посредством аксиом, истинность которых как раз и устанавливается в «общей метафизике», а частные науки, изучающие определенные регионы бытия, принимают эти аксиомы уже как нечто, не подлежащее обсуждению. Первая среди аксиом, сформулированная именно Аристотелем и касающаяся природы сущего как такового, вошла в историю мысли как закон непротиворечия: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (Мет., IV, 3). Согласно Аристотелю, это самое достоверное из начал.

Во-вторых, сущее как таковое может быть понято как «первая сущность», т. е. как высшее из индивидуальных сущих, которое есть чистый акт, а стало быть, полностью отделено от материи. Таков первый двигатель Аристотеля, который есть не ens commune, а ens per se и изучается теологией, как Аристотель именует науку о первом сущем — божестве. Вечный и неподвижный первый двигатель, свободный от всего потенциального, есть мышление мышления и представляет собой целевую причину всего сущего, источник бытия, сущности и движения всех вещей. «Все другие сущие получают свое бытие и жизнь от божественного дления» (О небе, I, 9, 279a, 17-30).

Согласовать между собой эти две трактовки сущности и соответственно две разные тенденции в понимании бытия до конца не удалось ни самому Аристотелю, ни его последователям. В средние века из этой двойственности аристотелевского учения возникло номиналистическое и реалистическое толкование метафизики Аристотеля и соответственно два направления в логике и онтологии: понимание сущности как «вот этого» (τόδε τι) легло в основу номинализма, а к сущности как τό τι ην εἶναι тяготел реализм.

Посмотрим теперь, в какой же мере аристотелевская трактовка бытия отличается от той, какую мы обнаружили у элеатов, а затем — у Платона. Как соотносятся у Аристотеля понятия бытия и небытия, бытия и единого, бытия и познания? Начнем с последнего. Вещи, по Аристотелю, познаваемы в той мере, в какой они являются сущими, —

это тезис, общий для всей описываемой нами традиции. Поэтому, согласно Аристотелю, началом познания в вещах является форма, так же как у Платона — идея; напротив, беспредельное, материя[3], лишенная формы, не может быть и предметом познания, ибо она не есть бытие. «Ничто беспредельное,— пишет Аристотель,— не может иметь бытия...» (Мет., II, 2). Главным же определением формы является ее единство. И тут мы видим, как Аристотель решает проблему бытие — единое: «Сущее и единое представляют то же самое, и у них — одна природа, поскольку каждое из них сопровождает другое... Действительно, одно и то же — один человек и человек, существующий человек и человек...» (Мет., IV, 2).

Подобно тому как Аристотель не принял платоновского учения о сущностях как сверхчувственных идеях, он отклонил и тезис о сверхбытийном Едином; аристотелевские формы существуют в самих вещах, а единое, по Аристотелю, есть то же, что и бытие вещи[4]. И в самом деле, оба значения сущности у Аристотеля имеют общий момент—единства, неделимости: первичная сущность — вот этот индивидуум (т. е. неделимое), вторичная сущность — неделимый вид. Бытие не случайно у Аристотеля тождественно единому,— как и у элеатов,пифагорейцев, Платона, бытие мыслится как предел, а небытие — как беспредельное[5]. Предел, по Аристотелю, это «сущность, которая есть у каждой вещи, и суть бытия для каждой вещи; ибо в этой последней — предел для познания, а если для познания, то и для вещи» (Мет., V, 17).

Насколько понятие бытия связано в греческой философии с понятием предела, границы, формы, можно видеть также на примере учения Плотина; хотя в качестве последователя Платона Плотин и полемизирует с Аристотелем по целому ряду вопросов; хотя он в своем понимании соотношения бытия и единого следует Платону, тем не менее связь *сущности* и *предела* у него оказывается общей со всей описываемой нами традицией и весьма близкой к Аристотелю. Плотин говорит о сущем: «Эти вещи суть сущности потому, что каждая из них имеет предел и как бы форму; бытие не может принадлежать беспредельному, бытие должно быть фиксировано в определенных границах, должно быть устойчивым. Это устойчивое состояние для умопостигаемых (сущих) есть определение и форма, от которых они получают также

и свое бытие» (Enn., V, 1, 7; ср. III, 6, 6). Что касается проблемы соотношения бытия и единого, здесь Плотин, как и Платон, считает, что бытие в качестве условия своей возможности предполагает Единое (τό ἑν) как сверхбытийное начало, стоящее по ту сторону бытия (το ἐτέκεινα της ουσίας), а стало быть, и познания. Только бытие, по Плотину, может быть мыслимо; то, что выше бытия (единое) и то, что ниже его (беспредельное) не являются предметом мысли. И понятно почему: «ум и бытие — одно и то же» (Enn., V, 4, 2),— говорит Плотин, воспроизводя таким образом почти буквально исходный тезис Парменида. Однако в отличие от Парменида, Плотин, как мы уже отметили, различает бытие и единое: «Бытие,— пишет он,— есть только след Единого. И слово бытие (εἶναι) происходит от слова Единое (ἕν)» (Enn., V, 5, 5). Бытие есть первая эманация, «первенец» Единого: «Все происходит из Единого, поскольку в нем нет ничего; само Единое — не бытие, а производитель бытия, и бытие есть как бы его первенец» (Enn., V, 2, 1). Поэтому если мы говорим о какой-либо вещи, что она есть, то это возможно благодаря единству (Enn., V, 3, 15).

Таким образом, в древнегреческой философии понятие бытия, как и понятие совершенства, связано с принципом предела, единого, неделимого; определение и форма суть условия мыслимости сущего, познаваемости его. Напротив, беспредельное, безграничное осознается как хаос, несовершенство, небытие.

Общим для греческого мышления является также убеждение в том, что *бытие есть нечто благое*. Поскольку,

[3] «... Материя же сама по себе не познается..» (Мет., VII, 10).

[4] Единое, по Аристотелю, «имеет столько же значений, сколько и сущее» (Мет., VI, 4). Обстоятельный анализ аристотелевского понимания единого см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. с. 29—38.

[5] В отличие от элеатов, начинающих с Единого, и от Платона, объясняющего чувственное многообразие, исходя из идей, Аристотель скорее идет от множественности вещей и задает вопрос: что же, собственно, познаваемо в чувственном мире, иначе говоря, как возможно единое и неизменное (ведь только неизменное познаваемо)? Таким образом, хотя ход мысли у Аристотеля другой, чем у названных его предшественников, но понимание бытия как чего-то устойчивого, самотождественного и благого — сходно с ними. См.: ***Owens J.*** Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. Toronto, 1977, p. 458-459.

рассуждает Платон, причина, порождающая все сущее, является благом, то и все вещи, насколько они причастны идеям (т. е. сущностям), тоже благи. Правда, само благо скорее тождественно у Платона единому: во всяком случае, в «Государстве» благо мыслится как нечто сверхсущее, которое есть источник и причина всего сущего точно так же, как в «Парменида» — Единое [6]. «...И познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования (ἐπέκεινα της ουσίας), превышая его достоинством и силой» (Государство, VI, 509в). У Аристотеля высшее благо, к которому, как к своей цели, стремится весь космос, так же как и все населяющие его сущие, есть свободный от всякой потенциальности, чисто актуальный неподвижный двигатель — νόησις νοήσεως.

Понятие бытия, как оно рассматривалось в древнегреческой философии, оказало существенное влияние на средневековое мышление, так же как и на мышление последующих эпох. Однако в средние века понимание бытия определялось не только античной философией (прежде всего Платоном, Аристотелем и неоплатониками), но и христианским откровением, восходившим к несколько иной культурной традиции. В Ветхом и Новом заветах совершеннейшее сущее — бог — есть *беспредельное всемогущество,* а потому всякое ограничение и определенность воспринимаются здесь как признак конечности и несовершенства. Не удивительно, что эти две традиции с самого начала осознавались как несовместимые. Так, греческий врач и философ Гален (129—199) писал в этой связи: «Нашему богу недостаточно только захотеть, чтобы возникли или были созданы вещи той или иной природы. Ибо если бы он захотел мгновенно превратить камень в человека, это было бы не в его силах. Именно здесь наше собственное учение, так же как и учение Платона и остальных греков..., отличается от учения Моисея. Согласно Моисею, богу достаточно пожелать, чтобы материя приобрела ту или иную форму, и она тем самым приобретает ее. Он считает, что для бога все возможно, даже если он захочет превратить золу в лошадь или быка. Мы же так не думаем, но утверждаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и бог даже не пытается создавать их. Он лишь выбирает наилучшее из возможного» (C *Galeni,* De usu partium, XI, 14, 905—906).

Насколько острым было столкновение этих двух способов миропонимания в первые века христианства, свидетельствует также рассуждение Оригена, в духе греческой философии отождествлявшего бытие с совершенством и познаваемостью: «...Нужно сказать, и божие могущество ограничено, и под предлогом прославления бога не должно отвергать ограниченность могущества (его). В самом деле, если бы могущество божие было безгранично, то оно по необходимости не знало бы само себя, потому что по природе безграничное—непознаваемо» (О началах, II, 9, 1).

Различные попытки примирить эти две тенденции или же, напротив, противопоставить их друг другу определяли трактовку бытия как в средние века, так и в новое время.

Не менее важную роль в пересмотре древнегреческого понимания бытия сыграл в средние века также христианский догмат о боговоплощении. Как ни покажется удивительным, но именно этот догмат стоял у истоков мистического пантеизма на заре нового времени, как мы покажем ниже [7].

У истоков западной теологии стоит Августин. В своем понимании бытия он отправляется от Св. Писания («Аз есмь Сущий»,— сказал бог Моисею, Исход, III, 14), с одной стороны, и от размышлений греческих философов, главным образом платоников, о бытии и сущности. «Будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая и высочайшим бытием и потому будучи неизменяем, бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие — не высочайшее, а одним дал больше, другим меньше и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от бытия (esse) названа сущность (essentia), правда,

[6] «Рассмотренное с точки зрения того, что оно создает все остальное,— пишет в этой связи Э. Жильсон,— единое получает имя блага, и под этим именем оно выступает как причина множественности (***Gilson E.*** L'etre et l'essence. Paris, 1948, p. 40).

[7] Хотя, как правило, пантеистические учения позднейшего времени апеллировали к платонизму и неоплатонизму, однако вынесение Единого за пределы бытия отличает генологию (от слова ev — единое) античных неоплатоников (Плотина, Прокла и др.) от любых форм пантеизма.

новым именем, которым не пользовались древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют ousia» (О граде божием, XII, 2). В отличие от Плотина, высшим началом у Августина является, как видим, бытие [8].

Даже еще более определенно, чем у греческих философов, бытие у Августина есть благо [9]. Бог — это благо как таковое, или «простое благо». «Есть только одно простое и потому единственно неизменяемое благо — это бог. Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые» (О граде божием, XI, 10). Сотворенные вещи, по Августину, только причастны бытию, или *имеют* бытие, но сами *не суть* бытие, ибо они не просты. «Простой называется та природа, которой не свойственно иметь что-либо такое, что она могла бы утратить» (там же). Именно потому, что высшая сущность есть само бытие, ей не может быть противоположна никакая другая сущность, но лишь небытие: «Зло не есть какая-либо сущность, но потеря добра получила название зла» (там же, XI, 5).

Поскольку догмат о троице требует различать в боге три ипостаси, Августин рассматривает проблему бытия применительно к этому догмату. Бытие — это первая ипостась, бог-отец; бог-сын есть знание, а бог-дух СВЯТОЙ — любовь. Человек создан по образу и подобию бога, поэтому и в нем явлена троица: «Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание» (О граде божием, XI, 23) [10]. Согласно Августину, скептицизм не в состоянии поколебать эту онтологическую основу человеческого существа. Заблуждение возможно относительно чувственных вещей и душевных явлений, но мы не заблуждаемся относительно собственного существования. «...Для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: «А что если ты обманываешься?» Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться...» (там же, XI, 23). Как видим, именно Августину принадлежит тот аргумент против скептицизма, которому впоследствии Декарт придал форму знаменитого «мыслю, следовательно, существую». Но у Августина этот аргумент не имеет того акцента на субъективности,

какой ему придал Декарт, центр тяжести у Августина лежит на бытии, а не на знании, мышлении, не на Я, а потому гносеология не получает у него той самостоятельности, какую она обрела в XVII—XVIII вв.

Опираясь на Августина и на аристотелевскую логику, как она была истолкована в неоплатонизме, понятие бытия разработал далее Боэций, во многом определив тем самым дальнейшее развитие средневекового мышления. Вот система, так сказать, онтологических аксиом, как она представлена Боэцием в его сочинении Quomodo substantiae: 1) Разные вещи — бытие (esse) и то, что есть; само бытие еще не есть; напротив то, что есть, есть благодаря бытию; 2) то, что есть, может быть причастно чему-нибудь, но само бытие не может быть чему бы то ни было причастно; 3) то, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего, кроме себя самого; 4) разные вещи — просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности (in eo quod est), ибо в первом случае обозначается случайный признак (акциденция), во втором же — субстанция; 5) для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же; для сложного — не одно и то же.

Только в боге, который, по Боэцию, есть само бытие, тождественны бытие и сущность, поэтому только бог есть простая субстанция, которая ничему не причастна, но которой причастно всё. Напротив, в сотворенных вещах, которые сложны, их бытие и сущность не тождественны, они имеют бытие только в силу причастности тому, что само есть бытие. Как и у Августина, у Боэция бытие —

[8] См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии М 1979, с. 287-288.

[9] В отличие от Платона и неоплатоников, ставивших благо над бытием, Августин, как и последующая христианская мысль, отождествляет бытие и благо. Бог — высшее благо — есть в то же время и высшая красота, «красота абсолютная» (см.: *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984, стр. 122 и сл.).

[10] Как подчеркивает один из исследователей творчества Августина, характерной особенностью мышления последнего является «психологическая точка зрения, определяющая в самом существе характер спекуляции Августина» *(Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898, стр. 90). И в данном случае, как справедливо отмечает Бриллиантов, «о самом абсолютном духе человек может составить представление только на основании познания собственного духа» (там же, с. 105).

это благо; все вещи благи, говорит Боэций, поскольку они существуют, не будучи, однако, благими по своей сущности и по акциденциям, таким, как белизна, справедливость и т. д., ибо «бытие вещей проистекает из воли блага, а белизна — нет... Быть и быть белым — не одно и то же, потому что тот, кто дал всем вещам бытие, сам благ, но не бел» (Quomodo substantiae).

Попытку синтезировать античную философию, прежде всего аристотелизм, и христианское откровение и таким образом создать на их основе учение о бытии, разработанное во всех деталях, предпринял в XIII в. Фома Аквинский. Как и у Августина и Боэция, высшее начало у Фомы есть бытие, акт которого заставляет вселенную существовать. «Первое из созданий (primus effectus) есть само бытие, которое предшествует — в качестве их условия — всем другим созданиям, но которому ничто не предшествует» (De potentia, q. 3, a. 4). Различая, как и Боэций, бытие и сущность, Фома тем не менее не противопоставляет их, а подчеркивает вслед за Аристотелем их общность: «Мы говорим „сущность", потому что через нее и в ней сущее имеет свое бытие» (De ente et essentia, cap. 2).

Субстанции (сущности) обладают самостоятельным бытием, в отличие от акциденций, которые существуют только благодаря субстанциям. Здесь Аквинат тоже полностью идет за Аристотелем. На этом основании Фома различает субстанциальные и акцидентальные формы: «Субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее появлении мы говорим, что нечто просто возникло, а при ее исчезновении — что нечто разрушилось» (Summa theol., II, q. 76, 4c). Акцидентальная же форма — источник качеств, свойств, а не бытия вещей. Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояние, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний, следуя формуле Альберта Великого: «Первая среди сотворенных вещей есть бытие». В вещи, по Аквинату, столько бытия, сколько в ней актуальности. Соответственно он выделяет четыре уровня бытийности вещей в зависимости от того, каким образом форма устрояет сущее, привнося в него ту или иную меру актуальности.

На низшей ступени бытия форма есть causa formalis сущего, т. е. составляет лишь внешнюю его определенность, «так-бытие» вещи. На этой ступени находятся неорганические стихии и минералы. На следующей ступени форма предстает как causa finalis, конечная, целевая причина вещи; последней в этом случае внутренне присуща целесообразность, она имеет душу, формирующую ее изнутри — таковы растения. Третий уровень — животные, тут форма выступает как causa efficiens, действующая причина, поэтому сущее не только целесообразно организовано, но и имеет в себе начало деятельности. Наконец, на четвертом, высшем уровне форма предстает уже не как организующий принцип материи, а сама по себе (forma per se, forma separata) и таким образом есть дух (ум), разумная душа — высшее из сотворенных существ. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не погибает со смертью тела, разве ее только уничтожит сам творец. Поэтому Фома дает ей имя «самосущего»: «Ничто не может действовать через себя само, если через себя само не оказывается самосущим. Ведь действовать может только актуально сущее; поэтому нечто действует таким же образом, как и существует. Человеческая душа, именуемая интеллектом, или умом, есть нечто бестелесное и самосущее» (Summa theol., I, q. 75, 2c). Чувственная же душа, каковы души животных, сама по себе не действует, все ее действия осуществляются телом. А разумная душа имеет полностью отделенные от тела действия: мышление и воление.

Однако даже и бессмертная разумная душа не есть, согласно Фоме, бытие само по себе. «Никакое творение не есть свое собственное бытие, но лишь причастно бытию» (Summa theol., q. 12, 4c). Фома различает два типа предикаций в зависимости от того, высказывается ли предикат о вещи сущностно или только указывает на причастность. Например, «свет высказывается об освещенном теле как нечто, чему это тело лишь причастно» (2. Quodlibetum, q. 2, art. 3). Субъект, который лишь причастен предикату, «находится вне того, чему он причастен, и потому в каждом творении само творение, имеющее бытие, есть нечто иное, чем это бытие» (там же). Предикат «сущий» высказывается сущностно только об одном субъекте — о боге, ибо бог *есть бытие,* а творения только *имеют бытие* — повторяет Фома тезис Боэция. Поскольку бытие — это благо, то «бог называется благим сущностно, ибо он есть само благо, а творения называются благими

только по причастности, ибо они имеют благо, потому что все *есть* постольку, поскольку оно благое» (там же).

Важнейший принцип средневековой философии и теологии, от Боэция до Фомы, гласит: во всем, что вне бога, сущность и бытие — не одно и то же. Бытие тождественно благу, совершенству и истине. «Есть нечто, в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием: ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть» (Summa theol., I, q. 2, 3c). Эта мысль отлилась в характерную для средневековья формулу: «бытие и благо обратимы» (ens et bonum convertuntur). А отсюда следует, что зло — это небытие, оно «существует лишь в благе как своем субстрате» (Summa theol., I, q. 49, 3c). Дьявол, таким образом, есть небытие, живет благом и за счет блага.

Как видим, в томизме, как и в аристотелизме, бытие тесно связано с понятием сущности, и, хотя бытие и сущность у Фомы не тождественны, однако сущность у него, как и у Аристотеля, стоит к бытию ближе всего. Что касается проблемы «бытие-единое», то она решается у Фомы так же, как и у Аристотеля: «Любой предмет обладает единством в той мере, в какой обладает бытием» (Summa theol., I, q. 76, 7 c).

Если Фома в своем учении о бытии в значительной мере, как мы видели, сохраняет античную традицию, то в XIII—XIV вв. у представителей номинализма получает новое звучание христианское положение о всемогуществе божественной воли, в силу которого пересматривается не только античная, но и предшествующая средневековая философская традиция и прокладывается «новый путь» (via moderna) в понимании бытия. Обычно при рассмотрении номинализма исследователи обращают внимание на основную логическую проблему — о природе универсалий, споры вокруг которой и определили два основных направления в средневековой философии — номинализм и реализм. Нет сомнения, что эта проблема действительно была одной из центральных в XIII—XIV вв., нет сомнения и в том, что номинализм тоже в свою очередь опирался на учение Аристотеля, а именно на его понимание первой сущности как «вот этого» индивидуума, т. е. как единичной вещи. Так, по Оккаму, «любая вещь вне души сама по себе единична.., И не следует искать какую-либо причину

индивидуации... Скорее нужно было бы исследовать, каким образом что-то может быть общим и универсальным» (Sent., 1, 2, 6, Q).

Но дело в том, что аристотелевское учение о первой сущности ставится номиналистами совершенно в иной контекст, не свойственный аристотелевскому и вообще античному мышлению, контекст, принципиально определяемый идеей божественного всемогущества, а также убеждением в том, что творение есть акт божественной воли. Здесь номиналисты опираются на Дунса Скота, утверждавшего, что «ничто, кроме воли, не является причиной всего того, что хочет воля» (Duns Scotus, Oxon., II, d. 25, η. 22). Божественная воля, таким образом, есть верховная причина всякого бытия и не имеет над собой никакого закона, кроме одного только закона противоречия: бог не может сотворить лишь то, что содержит в себе противоречие. Однако номиналисты пошли значительно дальше Дунса Скота. Если последний считал, что в воле бога был *выбор сущностей,* которые он был волен сотворить, то Уильям Оккам упразднил само понятие сущности, лишив его того основания, которое оно имело в патристике и схоластике вплоть до Фомы, а именно существования идей (общих понятий) в божественном уме. Идеи, по Оккаму, не существуют в божественном уме в качестве прообразов вещей; сначала бог своей волей творит вещи, а уже затем в его уме возникают идеи как репрезентации этих вещей, т. е. как представления, вторичные по отношению к единичным сущим.

С этой точки зрения сущность (субстанция) утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия без соответствующих субстанций. Субстанция утрачивает свое значение бытия по преимуществу, ибо бог, согласно номинализму, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. По словам Петра Ломбардского, «бог может создать любую акциденцию без посредствующей субстанции только своим действием (in ratione effectus), следовательно, может создать любую акциденцию без другой и субстанцию без акциденции — только своим действием». В результате исчезает принципиальное для аристотелевской онтологии различие между субстанциальными и акцидентальными определениями, субстанциальные формы теряют свое значение, которое они имели у Альберта Великого, Фомы и др. Сущность с точки зрения номина-

лизма больше не есть то, в чем коренится бытие вещи. А поскольку, согласно Аристотелю и его средневековым последователям прежнего периода, сущность постигается умом, в отличие от акциденций, которые даны чувствам, то в номинализме по существу совпадают умопостигаемое бытие вещи и ее просто наличное, эмпирически данное бытие т. е. ее явление. Отменяется интеллектуализм томистской онтологии, а вслед за ним — иерархическая структура тварного мира. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда равный интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира, который характеризуется обычно как эмпиризм.

В соответствии с новым учением о бытии и сущности формируется и новое представление о познании и природе познающего ума. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предмет всеобщего и необходимого знания — это сущности (субстанции), которые суть умопостигаемые реальности, то, согласно Оккаму, познание должно быть направлено не на сущность вещи, т. е. не на вещь в ее всеобщности, а на единичную вещь. Таково интуитивное познание — congnitio intuitiva 11. И это потому, что познаем мы не сущности, а акциденции: открывается возможность толковать знание как установление связи между акциденциями, т. е. ограничить его уровнем явлений,— возможность, которая реализовалась до конца уже позднее, сначала в английском эмпиризме (Локк, Юм), а позднее — у Канта. Тут как раз происходит пересмотр важнейшего принципа аристотелевской онтологии и логики, гласящего, что сущность (субстанция) есть условие возможности отношений. Именно в номинализме намечается та тенденция к самостоятельности гносеологии по отношению к онтологии, которая была чужда античному мышлению и развернулась полностью только в новое время.

В томизме гносеология тоже не существовала самостоятельно, независимо от онтологии, ибо то, что разум постигает с помощью понятий, есть бытийное определение сущих, их сущность, и только на уровне чувственного познания (воображения) вещь, согласно Фоме, рассматривается в ее отношениях, почему чувственное познание в основном зависит от познающей души и может вводить в заблуждение.

Иная концепция познания в номинализме. Здесь познание как таковое — всегда продукт познающей души;

предмет интуитивного познания и представление об этом предмете — это две разных реальности, а отсюда следует вывод, что всегда возможно получить интуицию также и того, что реально не существует. Лишь одна реальность дана уму так, как она существует сама по себе,— это сам ум. Согласно Николаю из Отрекура, как от существования одной вещи нельзя заключить к существованию другой (ибо вещь никогда не рассматривается в ее всеобщности), так же невозможно делать заключение от представления о вещи к самой вещи: ведь бог всегда может создать в душе представление, которому не соответствует ничего в реальности. Статус разума, таким образом, ничем не отличается в номинализме от статуса воображения,—разум понимается как некая самостоятельность, так сказать, субъективная деятельность, лишенная онтологических корней, лишенная связи с бытием, а потому противостоящая ему. Умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум — это *не бытие,* а *представление,* направленность на бытие, субъект, противостоящий объекту,— из реальной сущности он превращается в интенциональность. В то же время субъективистские истолкования духа влекут за собой вывод, что явления «внутренние», психические, достовернее «внешних», физических, поскольку первые даны нам непосредственно,— положение, чуждое античной философии.

Все это способствует выделению гносеологии в самостоятельную область исследования; в теологии при этом подчеркивается приоритет воли перед разумом, веры перед знанием, практического начала — перед теоретическим. «Новый путь», указанный номинализмом, в основном утвердился в философии к XV в. и в значительной мере подготовил трактовку бытия в новое время. Если мы вспомним, что Оккам оказал решающее влияние на Лютера, то поймем, почему в протестантизме реализовалось многое из того, что намечалось у номиналистов XIII—XIV вв.

Другим духовным течением, в рамках которого разрушались предпосылки унаследованной от античности он-

[11] Уже Дунс Скот, пишет В. В. Соколов, «ставит на первое место в возникновении знания чувственную интуицию, ибо только с ее помощью можно констатировать индивидуальное существование любой вещи, оставляя в стороне ее сущность» *(Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979, стр. 401). Это дает основание «приближать» тонкого доктора «к номинализму» (там же).

тологии, была мистика XIII—XIV вв. Обращаясь большей частью к неоплатонизму, особенно к сочинениям Дионисия Ареопагита, мистики, однако, существенно переосмысляли античный неоплатонизм, опираясь прежде всего на догмат о боговоплощении. Так, согласно Мейстеру Экхарту, боговоплощение надо понимать не как единожды совершившийся акт воплощения Логоса — Бога-Сына в человеке Иисусе из Назарета; рождение Сына происходит в каждой человеческой душе. Поэтому человек, согласно Экхарту, есть не просто творение — таков лишь «внешний», телесный человек; духовный «внутренний» человек рождается в боге как Сын Божий. Сокровенная и непостижимая «святая святых» души, которую Экхарт называет «основой души», «крепостью», «искоркой», не тварна, а божественна; согласно Экхарту, она даже «прежде бога», а потому чтобы постигнуть ее, бог должен стать больше, чем просто богом [12]. В этой своей душевной глубине человек един с богом, тут он *есть бог.* «Бытие бога есть моя жизнь, — пишет Экхарт. — А если моя жизнь есть бытие бога, то бытие бога должно быть моим и сущность бога — моей сущностью» (там же, с. 184).

Экхарт, таким образом, создает учение мистического пантеизма, в котором устраняется принципиальная граница между творцом и тварью, *бытием и сущим,* как ее проводила ортодоксальная христианская теология. «Поскольку нечто имеет бытие, постольку оно равно богу. Один знаток говорит: бытие столь чисто и столь высоко, что все, что есть бог, есть и некое бытие. Бог не познает ничего, кроме бытия, он не знает ничего, кроме бытия; бытие есть его кольцо... Я говорю: все твари суть его бытие» (там же, с. 192). Этот пантеистический мотив в творчестве Экхарта оказал сильное влияние на новоевропейскую трактовку бытия. Не без влияния Экхарта Николай Кузанский переосмысляет ключевые понятия античного платонизма, создавая особую логику — логику парадокса — для выражения нового, гностико-пантеистического миросозерцания эпохи Возрождения.

Центральное понятие платоников — Единое — Кузанец определяет не через его противоположность иному, как мы это видели у Платона, Плотина и др. Согласно Николаю, Единому ничто не противоположно, ибо *Единое есть все.* Единое, которое Кузанец называет «абсолютный минимум» и которое в математике символизирует неделимая

точка, тождественно, согласно Кузанцу, беспредельному-абсолютному максимуму, образом которого является бесконечная линия. «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно Единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие... Ему ничего не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть всё; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум» [13]. Подобно тому как у Экхарта бытие творения (человеческой души в ее нетварной основе) есть бытие творца, у Кузанца, особенно в первый период его творчества, совпадение противоположностей означает в сущности тождество Единого и материи. Как и у Экхарта, у Кузанца каждый человек есть Сын Божий, в том именно смысле, что каждому присущ ум-Логос, в свернутом виде содержащий в себе богатство мира. Как и божественный ум, ум человеческий есть прообраз всякой вещи, и познание есть развертывание Логоса, реализация этих свернутых в уме прообразов.

Именно потому, что Кузанец наделяет человека божественным умом, он считает возможным отменить закон тождества как принцип конечного (рассудочного, низшего) мышления и поставить на его место закон совпадения противоположностей, позволяющий человеку — при всех оговорках Николая — приблизиться к божественному мышлению [14]. Благодаря этому новому закону мышления падает преграда между непостижимым для человека миром божественного бытия и конечным миром сотворенных сущих; последний теряет свою определенность, которую ему обеспечивал закон тождества, и приобретает те же черты неуловимости и парадоксальности, что и божественное бытие, если пытаться постигнуть его средствами человеческого разума. Отсюда и тезис Кузанца, что истинное знание тождественно незнанию и есть, собственно, знание о незнании (docta ignorantia).

[12] ***Quint J.*** Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. München, 1955, S. 163 ff.

[13] *Николай Кузанский.* Сочинения в 2-х томах, т. 1. М., 1980, с. 51.

[14] Подробнее см.: *Гайденко П. П.* Философия Николая Кузанского и античный платонизм.— Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 218—221.

Вместе с законом тождества отменяется и аристотелевская онтология, требующая различать сущность (как устойчивое, бытийное начало в вещи) и акциденции как ее изменчивые свойства. В этом пункте учение Николая Кузанского, уравнивающего онтологический статус субстанций и акциденций, противостоит томизму и смыкается с номинализмом [15]. Согласно Аристотелю, сущность есть то, что ничему не противоположно: такова сущность не только конечных вещей, но и бога. Напротив, у Николая Кузанского не только конечные вещи, но и бесконечный творец определяется через совпадение противоположностей, т. е. через отношение, и поэтому отношение, как это справедливо отмечал еще Кассирер [16], оказывается первичнее сущности. Здесь Николай опять-таки следует путем, намеченным номиналистами, хотя в своих основных способах аргументации сильно от них отличается, что обычно и мешало увидеть общее у Кузанца с Оккамом.

Всякое сущее, согласно Николаю, именно в своем бытии (а не через свои свойства, не как явление только) отнесено к другому, а точнее — ко всем сущим; отношение составляет теперь самое сердце бытия,— бытие сущего конституируется через отношение к другому, к бесконечному множеству других, почему, собственно, все и теряет свою определенность.

Новый тип онтологии в качестве предпосылки требует бесконечности мира, — ведь определение через бесконечное отношение предполагает ряд «других», который принципиально незавершим, и на место бытия, понимаемого как неизменность и устойчивость, в новоевропейском мышлении по существу встает то, что в античной философии носило имя становления — бесконечный и незавершимый процесс. У Николая Кузанского, как раньше в номинализме, мы находим логико-онтологические предпосылки новоевропейского мышления, которые получают свое развертывание не сразу, а только постепенно прокладывают себе путь на протяжении нескольких столетий. Нередко даже и там, где новоевропейские философы обращаются к античности и, подобно Лейбницу или Гегелю, апеллируют к наследию Аристотеля и Платона, их понимание античной логики и онтологии в значительной мере определяется новым типом мышления.

В этой статье сделаны лишь некоторые шаги с целью выявить контуры этого нового способа мышления; в ней.

пожалуй, пока больше поставлено вопросов, чем дано ответов. Найти общее в трактовке бытия у столь разных греческих философов, как Парменид, Демокрит, Платон, Аристотель, Плотин,— сама по себе задача сложная; выявление этой общности, видимо, возможно прежде всего через сопоставление с пониманием бытия в последующие эпохи. Однако и такое сопоставление приходится делать очень осторожно, поскольку философия в ходе своего развития неизменно — в той или иной форме — апеллирует к своим греческим образцам, и поэтому необходимо внимательное различение: где мы имеем дело с действительным следованием традиции античного мышления, а где перед нами — его существенная трансформация.

[15] О влиянии номинализма на Николая Кузанского см.: *Falckenberg И.* Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkenntnis, Breslau, 1880, S. 134—

[16] См.: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem, Bd. I. Berlin, 1906, S. 71.

А. В. Михайлов

АНТИЧНОСТЬ КАК ИДЕАЛ И КУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ XVIII - XIX ВВ.

Рубеж XVIII—XIX вв.— переломный в истории европейской культуры период, период критический, в течение которого огромные пласты культурной традиции — то, что идет из глубины времен, и то, чему полагается теперь начало,— приходят в столкновение, сосуществуют на самом тесном временном пространстве. В этот период античности принадлежит значительная роль в европейских культурных процессах. Однако сказать так — значит сказать очень мало, и подчеркнуть, что эта роль — очень большая и очень существенная,— тоже будет мало. Античность как культурная реальность и культурное представление безмерно превосходит своим участием в жизни этой эпохи частность и дробность любых заимствований, подновлений рефлексий и отражений. Античность участвует в самом бытии этого этапа европейской культуры, участвует в логике его движения, приводящего к слому. И можно сказать, что, вступив в эту эпоху как живой культурный фактор, она с истечением ее утрачивает эту свою роль.

Но что общего между концом XVIII в. и античной культурой? Почему можно утверждать, что античность участвует в культурном движении этого времени как живой фактор? Ведь если не понимать под «живым» именно некую неопределенную совокупность внешних соотношений, когда, например, делаются переводы древних текстов и заимствуются и варьируются мифологические сюжеты, то быть «живым», очевидно, означает так или иначе присутствовать в истории и приходить в историю не со стороны, в виде своей реставрации или реконструкции, а уже находиться в ней. Так что, говоря о «живой» античности как культурном факторе, я обязан сказать, что она еще и не кончилась к этому времени. Но что может перекрыть целую пропасть, отделяющую конец XVIII в. от античности, со всем различием их социо-экономических, государственных, правовых, художественных и любых других форм? Прибавим сюда еще и то общеизвестное, что знания об античности в конце XVIII в. еще весьма неполны, представления об античной культуре и этапах ее развития нередко туманны и сбивчивы, что сам образ античности недостаточно конкретен и оттого часто становится субстратом для различных культурологических идеальных образов и Wunschbilder.

В каком смысле античность еще не умирала, а жива и реально присутствует в культурном развитии рубежа XVIII-XIX вв. ? Есть ли такая прямая и непосредственная, не прерывавшаяся линия преемственности? Надо думать — есть; такая линия — риторика, но не в узком смысле как техника слагания речи, а в смысле широком, впрочем, очевидно, находящемся в зависимости от того, как в ars rhetorices толкуется слово и речь вообще. Суть, видимо, в том, что с самого своего возникновения в Греции риторическая теория и практика понимает слово так, как если бы оно было целиком во власти им пользующегося. Между тем как само возникновение риторики с ее нацеленностью на слово, причем нередко с самым капризным и произвольным пользованием им, опирается на такое слово, которое в процессе культурного развития получило всестороннюю обработку, которое само по себе отделано и гибко, самоценно и всецело властвует над тем, кто полагает, будто гнет его и крутит им по собственной воле.

Такое слово — разумеется, таким оно проявило себя в определенных исторических условиях — стало живым носителем культурной традиции или, вернее, носителем всех важных смыслов и содержаний этой традиции. Отсюда, т. е. от начала риторического искусства и, вместе с тем, от

риторического слова как носителя всех традиционных смыслов и содержаний, исчисляется то, что можно было бы назвать морально-риторической системой слова. Назвав это морально-риторической системой, я имел в виду неразрывность, полнейшую взаимосвязанность и взаимозависимость в рамках риторического типа культуры — слова, знания и морали. «Слово» заключает здесь в себе и поэтическое творчество, и всякого рода речь вообще.

В рамках такого риторического типа культуры истиной можно играть и над истиной можно смеяться, можно из каких бы то ни было соображений переворачивать истину, но опровергать и отрицать истину, собственно говоря, нельзя, потому что тут, в рамках такого типа культуры, в конечном счете всегда совершенно твердо известно, что *есть* истина и *что* есть истина, а вместе с тем все истинное еще и морально-положительно, так что можно только как угодно сдвигать веса внутри системы, но изменить самое систему, при которой есть нечто истинное, правильное, доброе, благое, совершенно немыслимо, как и невозможно сделать так, чтобы существовало какое-либо знание, не имеющее морального смысла и т. д.

Такова культура, которая основывается на готовом слове и пользуется только им. Я думаю, что даже для поэтики в такого типа культуре все дело отнюдь не в нормативности правила, но именно в том, что слово, которым пользуется поэзия, есть *готовое слово.* Это — слово, которое заранее дано поэту (или ученому, или оратору, и т. д.),— слово, данное как готовый смысл. Не нормативное правило задано, а именно готовый, уже готовый смысл, форма понимания и обобщения всего, что есть. Я полагаю, что морально-риторическую систему культуры можно было бы назвать и мифориторической системой — именно имея в виду «миф» не в школьном понимании и, скажем, в романтическом истолковании XIX в., и не как «миф» мифологии как знания и науки, но прежде всего миф как само греческое слово mythos в его историческом развитии — от гомеровского mythos eeipe («говорить слово»), т. е. от такого слова, которое совершенно непосредственно возникает в жизненной ситуации или в поэтическом контексте, которое выступает как слово, глагол действительности, рождается открывающимся в слове бытием, и до такого слова (mythologein), которое, напротив, означает фабулу — вымысел и выдумку,— тогда можно сказать, что поэт «говорит неправду» (pseyde legein — *Аристотель.* Поэтика, 1460 a 18), и тогда «миф» противопоставляется «логосу» (me plasthenta tython, all' alethinon logon — Tim., 26e).

Едва ли возможно сузить аристотелевское место в его значении; миф — это неправда в противоположность реально происходящему, это так для Аристотеля как представителя своего поколения. В то же время М. Л. Гаспаров справедливо замечает по поводу другого места «Поэтики»: «Для понимания „Поэтики" важно помнить, что для Аристотеля „фабула" — не свободно вымышленный сюжет, а именно „сказание", миф из традиционного фонда трагических преданий» [1]. Но это значение слова «миф» — фабула, synthesis tön pragmatön (1450 a 4) — лишь одно из тех многих взаимосвязанных значений, в которые развертывается «миф» риторической культуры. *Готовое* слово риторической культуры — и целая речь, целое высказывание, и сюжет, и жанр, как форма, в которую отливается мысль, и самое мелкое единство смысла (пусть, например, имя собственное), если только это происходит из фонда традиции и заранее дано поэту или писателю, если только это заведомо для него «готово». Все это — слово в его единстве как заданный способ членораздельного выявления любой мысли и чувства, выявления, которое идет прочерченными культурой путями, и самая спонтанная реакция (восклицание, выкрик) согласуется с тем, что «положено», «прилично», и не бывает внекультурной (тем более заведомо, в письменном тексте). Миф риторической культуры останавливается, застывает между правдой и неправдой, ложью, вымыслом, т. е. между словом, рождающимся непосредственно из действительности, из открывающегося бытия (phantasia), между словом как прямым «глаголом действительности» и «чистым» вымыслом, между «фантазией» как «проявлением бытия» и фантазией в позднейшем эстетическом смысле слова. Таково междуцарствие Триторического слова.

Если слово поэта — неправда, то за ним стоит и за ним скрывается особая правда, не правда, скажем, вольного поэтического образа (отнюдь нет!), но подлежащая извлечению из слова и хранимая в нем правда реального, например научного или этического толка (знание и мораль). Это и стало на века способом истолкования Гомера. По-

1 Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 121..

ка существовала морально-риторическая система культуры, или, иначе, мифориторическая система, Гомера трактовали именно так,— сводя его к «реальностям» разного рода, к особенной «правде» скрытого плана, так что еще диссертация старшего из немецких романтиков, Августа Вильгельма Шлегеля, написанная им у знаменитого геттингенского профессора К. Г. Гейне, была посвящена гомеровской географии (1788) и отчасти еще зависела от этой традиции.

Мифориторическая система культуры, начинавшаяся в век Аристотеля и позже, утвердившаяся в эллинизме, никогда и не переставала существовать вплоть до XVIII в. и, при всех своих внутренних переменах, а также и при всех исторических изменениях, оставалась культурой готового слова — слова, черпающего из фонда культуры, из фонда значимых мифов. Конечно, стоит задумываться над тем, что служило основой для такой культуры в самом общественном базисе. И тут, не вдаваясь ни в какие подробности экономического порядка, можно полагать, что уровень развития производительных сил оставался все это время вполне сопоставимым с уровнем их развития в античности. И хотя слово «сопоставимо» довольно неопределенно, оно достаточно понятно, если сравнить ситуацию XVIII в. с ситуацией, возникшей во время последующей промышленной революции. А отмирание античности, т. е. завершение той мифориторической системы культуры, которая существовала два с лишним тысячелетия, приходится как раз на канун этого времени, и это отмирание происходит решительно во всем, т. е. во всех доживших до этого времени слоях античного.

Такой перелом в эту эпоху соответствует самому типу мифориторической культуры. Она прежде всего — культура, так сказать, самовоспроизводящаяся по своему существу, она консервирует и воспроизводит свои содержания в форме мифа, замыкает их в своем слове и, переводя их в междуцарствие (как было сказано) между самой истиной и самой ложью, реальностью и вымыслом, уберегает их от любой непосредственной критики. Это, можно сказать, со всех сторон защищенная культура, потому что ей, по самому ее существу и строю, не опасна никакая лобовая атака,—да такой и не может быть, поскольку эта культура отрицает непосредственное как таковое, не имеет с ним дела, все в ней перерабатывается готовым словом-

мифом, и, например, в Гомере уже не остается для нее ничего непосредственного. Именно поэтому нарушение одного элемента еще не сокрушает эту систему как целое. Это именно система, система организованного словом морального знания, так что в XVIII в. ей не страшны прорывы писателей в сферу индивидуальной психологии (пока они все еще обрабатываются дидактически-риторически), в XVI—XVIII вв. не опасна эволюция математического и естественно-научного знания и т. д. Все держится целым: поэзия — знание — мораль, так что это — целостная система, если рассматривать ее прежде всего как систему знания.

Под таким углом зрения она не боится, например, того, что отдельные положения аристотелевского природоведения опровергнуты, потому что в целом оно продолжает сохранять значимость по крайней мере как нечто сопоставимое (повторим это слово) с новым уровнем, достигнутым наукой о природе в XVIII в. И если, например, аристотелевское положение о том, что тяжелые тела стремятся упасть на землю, а легкие — подняться вверх, было опровергнуто в эпоху Ньютона, то множество других по-прежнему считались верными, именно потому что не требовали проверки, принадлежа к мифориторическому фонду представлений. Аристотель и Гете полагали, что черви могут зарождаться прямо из грязи,— представление, которое позднее стало чисто интуитивно немыслимым. Кант в «Физической географии» говорил, повторяя Аристотеля, что некоторые виды птиц зимуют под землей (что научно было опровергнуто в XIX в.). Для Канта это одно из *готовых слов* твердого фонда культуры, и это — один из простейших случаев, когда между автором и реальностью, жизнью, опытом стоит миф мифориторической культуры. Наипростейшие постоянные этой культуры — имена собственные из огромного (но по существу обозримого) мифологического и риторического репертуара; постоянные, т. е. фиксированные содержания, образцы, представления. Можно спрашивать: «Что ему Гекуба?», можно даже и не знать, кто она такая, но она заведомо принадлежит особой мифориторической реальности. К каждому такому персонажу — слову культуры — можно отсылать как к твердой величине.

Можно представить себе и то, что потрясения, которые мифориторическая система испытывала в XVII—

XVIII вв., не были самыми могучими среди пережитых ею; она ведь испытала и наступление христианской эры и в конце концов успешно совместилась со всем фондом христианских верований, ставших и элементами ее же системы. Сама языческая мифология греков и римлян к наступлению христианства была уже в большой мере переработана в формы риторического и находилась в ведении поэтов и мифологов, в разных отношениях систематизировавших мифологию. Это предопределило и большую жизнеспособность мифологических представлений, и нередко отсутствие в них животрепещущей непосредственности веры, которая была бы заинтересована в **самой** — чистой — истине (апология язычества у императора Юлиана зажигается от христианского рвения, очень близкого к тому, чтобы поломать все мифориторические условности — язык культуры). В виде такого как бы «литературного» материала античная традиция, как риторический миф и культурный фонд, и была подключена к христианству. Иначе говоря, античная традиция была слишком окультурена, чтобы уступить место другой культурной линии, и сохранила за собой междуцарствие истины и неправды, их союз в слове, уступив лишь в делах собственно веры. Такое культурное мифориторическое слово и оставалось от античности, оставалось как целая система представлений, как мощная система знания и творчества, перерабатывавшая всякий новый опыт в заранее наличествующие формы.

Мифориторическая система средневековья в разных уголках Европы точно так же перерабатывает и совмещает язычество и христианство, создавая разнообразные формы синкретизма, где религии, совершенно исключающие друг друга в абстрактно-теоретическом плане, сосуществуют. И «ложные» боги тоже наделены своим мифориторическим бытием, их не просто нет (абстрактно), но они мифориторически живы. Когда, согласно Exegesis tön prachthentön en Persidi, статуи олимпийских богов (в персидском храме!) водят хороводы и приветствуют Геру-Марию в ночь рождества Христа, то тут греческим богам придана именно такая мифориторическая жизнь: как бы есть то, чего как бы нет, и как бы живы те, которых как бы нет [2], — и истинность христианства доказывается таким парадоксальным способом (для гораздо более позднего восприятия), что ложные боги объявляются в некотором смысле существующими и даже добровольно склоняющимися перед единственно истинным божеством. Подобные синкретические формы складываются на конкретной основе в разных частях Европы.

Пока существовала мифориторическая система, время культурного развития было совсем не тем, что впоследствии. Время риторической культуры — время стояния, точнее, время пребывания в *своем* и все происходящие в ней процессы, все волнения и любые потрясения укладываются в такое устойчивое пребывание. Кант писал в 1790 г. в «Критике способности суждения» (A 53): «Образцы вкуса, что касается риторических искусств, должны быть составлены на языке мертвом и ученом; первое для того, чтобы не пришлось им претерпевать перемен, какие неизбежно постигают живые языки, так что благородные выражения делаются плоскими, обычные устаревают, а новообразуемые лишь кратковременно вводятся в обращение; второе — для того, чтобы была у него грамматика, не подверженная капризной смене моды, но с правилом неизменным» [3]. «Риторические искусства» — redende Künste — это вообще вся словесность; язык мертвый,— конечно, не вообще какой-то, а латынь, и на втором месте — греческий; «ученый язык» значит — язык той науки, которая и следит за тем, чтобы грамматика была, а правила ее не менялись.

В высказывании Канта поражает полное отсутствие исторического — понимания ли, чувства, здравого ощущения истории, если судить по тому, что было крепко усвоено впоследствии. Кант ни в малой степени не замечает, насколько недостаточно того, чтобы тексты наличествовали и чтобы они грамматически были благоустроены,— насколько этого недостаточно для их неизменности. Мы же знаем, что текст остается прежним, а его понимание, ощущение, переживание коренным образом меняется, и с этим до неузнаваемости меняется его духовный смысл. Об этом Кант здесь вовсе не подозревавши это ценный показатель того, что все еще длится органический процесс истории, которая в устойчивости своего пребывания вжилась в себя и вжилась в свое. История — как пребывание в сво-

[2] Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, hrsg. von E. Bratke.— Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, 1899, N. F.., Bd. 4, H. 3, S. 11—19.

3 ***Kant I.*** Kritik der Urteilskraft, hrsg. von R. Schmidt. Leipzig, 1956.

ем и при своем, новое еще не отделяется, не отмежевывается от древнего, не наступил — для Канта — период исторической рефлексии над собою, и даже «мертвое» — текст на мертвом и ученом языке — не отрывается от живого и не перестает быть «своим». Это весьма существенно.

Пока продолжает существовать риторическая культура, т. е. культура мифориторического слова,— какое управляет не только поэтическим и ученым словом, не только словесностью, но регулирует все самопостижение культуры, пока продолжает существовать такая культура риторического слова, то, как бы ни провозглашалась античность недосягаемым образцом и идеалом, настоящее в лице своих поэтов и художников вступает в соревнование с античностью, с ее образцами. Как предмет соревнования, античный образец находится впереди, это не культурное прошлое, а культурное настоящее; и, как образец, он находится над современностью, он впереди и вверху, и его можно превзойти и обогнать. Для Канта образец на «мертвом» языке как поэзия — безусловно живой, и он вовсе не требует каких-либо особенных и напряженных актов своего понимания, чтобы оказаться в одном поле с ним. Такой образец никуда не ускользает, а он безусловно и всегда — здесь.

Кант в своей провинции в некоторых отношениях архаичен для своей эпохи, для него многие вещи еще не тронулись с места, но это лишь красноречиво подчеркивает всю весомость, с которой культура тысячелетий входит как пласт в состав этого переворачивающегося времени. Пока линия преемственности не прервалась, удаленность от своих начал не воспринимается остро или болезненно, разделяющее время — скорее механическое, хроникальное.

По мере того как европейская культура начала расставаться с своей традицией, с устойчивым пребыванием как формой своего существования (когда давний образец и соревнование с ним находились в одной, единой культурной действительности), по мере этого процесса подспудно накапливались совсем новые возможности слова — слова вне системных связей, вне этой его как бы полной закупоренности в системе смысла[4]. Теперь слово рождается от ситуации и от субъекта, рождается «сейчас и здесь», как выражение «внутренней формы» — замысла или «внутреннего видения», которое соответствует отдельной, «видящей» точке в бытии, это слово, в котором

важно даже не столько то, что оно идет от субъективной личности, сколько то, что оно совершенно непосредственно прилегает к самой действительности, идет от нее и служит ее голосом. Слово такое стремительно разособляется по своим функциям. Так, можно сказать, что теперь поэт, писатель непосредственно соединены словом с жизнью и действительностью, вернее, прежде всего соединены с действительностью, рождающей в них свое слово, а не разделены с жизнью множеством устойчивых форм, «готовых слов», которые тщательно профильтровывали непосредственный жизненный опыт и если и допускали в творчество что-либо жизненно-«сырое», то лишь как специфический элемент системы, как исключение.

На рубеже XVIII—XIX вв. и совершается в своей радикальной стадии перелом от риторики к непосредственности слова, от культуры как всегда наличного и значимого фонда знаний и образов к непосредственности выражения, по отношению к которой культура, ее здание может только и должно всякий раз заново отстраиваться, начиная именно с такой-то точки, в которой — непосред-

[4] И. Я. Бодмер в 1740 г. писал, что поэт «не заботится об истинном для разума; коль скоро все дело для него — в том, чтобы одержала победу фантазия, то ему довольно и вероятного» и произведение истинно, если «истинны чувства и фантазия», поскольку оно основывается «на их свидетельстве» *(Bodmer J.J.* Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie. Stuttgart, 1966, S. 47). Тут ново — не различение истинного и вероятного, и даже не отнесение их к совершенно разным сферам, а следовательно, разграничение поэзии, с одной стороны, науки, морали, философии, с другой. Как только поэтическое слово утрачивает связь с истиной как таковой, оно теряет и свое свойство пребывать «между» истиной и ложью в прочном положении!— и должно искать себе места. Не проходит и столетия, как эта ситуация проявляется со всеми своими близкими и более далекими перспективами, обрисованными Гегелем: поэзия (вообще искусство) не удовлетворяется «своим», а претендует на все — на все человеческое вообще. В этой ситуации поэзия находится *вне* знания, морали, философии, религии, тогда как еще совсем недавно она была прочно сопряжена с ними и — вместе со словом — занимала среди них, в единстве с ними, твердое положение. Однако разъединение поэзии и науки как разных сфер (которые после этого могут и стремиться друг к другу и соединяться) лишь относительно ново, коль скоро оно было намечено с самых давних времен, и еще более существенно ново отнесение поэзии к сфере «чувства и фантазии», осмысление которых в XVIII—XIX вв. совершает стремительную эволюцию; в частности фантазия, теряя связь (или почти теряя ее) с греческой «фантасией», становится способностью воображения, всецело укорененной в индивидуальной личности с ее все более неуловимой психологией.

ственность начала. Слово становится инструментом действительности, не культуры. Действительность понимается при этом необычайно широко, свободным, нескованным взором, а культура оказывается для нее уже не чем-то само собою разумеющимся, наличным и отлившимся в свои формы, а, если угодно, чем-то прибавочным, чем можно овладевать, но что безусловно вторично по сравнению с требованиями самой жизни.

Мифориторическая система могла сломаться только вся сразу (сразу — во всемирноисторических масштабах «мгновенности»). И не трудно понять, какой ущерб должна была понести от такого перелома античность, которая до этого времени дожила как самосохраняющийся культурный фонд, разумеется, при всех внутренних колебаниях, при расширениях и сужениях этого фонда, которая до этого должна была постигаться как нечто близкое, собственно как нечто существующее тут, с нами, и которая с этого времени могла осознаваться лишь как нечто стороннее, как стороннее и еще недавно близкое, свое и уже чужое. Стороннее значит здесь — заведомо уступающее требованиям действительности, с ее языком истории, уступающее всему тому, что считается главным, важным, первоочередным. Это конечный итог перелома, хотя, разумеется, что без этого перелома не было бы современного разветвленного научного знания античности, именно разработанной как элемент исторической действительности, естественно с тщательным отделением в таком научном исследовании самой правды от вымысла. А самое отдаленное последствие перелома намечается только теперь, в наши дни,— ситуация, когда «литературные тексты европейской традиции могут натолкнуться на такую публику, которая ... уже не способна понимать библейские и мифологические намеки», т. е. такую, для которой мифориторический язык представлений в целом — нечто не просто неведомое, но и абсолютно чужое и потому неинтересное[5].

Однако перелом рубежа XVIII — XIX вв. сам по себе стоял не под знаком отмежевания от античности, а как раз напротив — под знаком максимального сближения с античностью. Понятно, что этот перелом от риторики к непосредственности слова открыл вид на все то в античности, что было на деле непосредственным или что могло рассматриваться как непосредственность слова, на изначальность поэтического творчества, на то, что было или считалось архаикой. Движение — обратное тому, что происходило в самой античности: от непосредственности слова к риторике. Ясно, что Гомер был первым из поэтов, кто помог представить эту исконность непосредственного поэтического слова. В итоге все культурное движение рубежа веков отражает в перевернутом виде культурное развитие античности,— это движение от позднейшего к более раннему, и от традиционного образа античности к самому ее смыслу. Это движение означало необычайное углубление образа античности (если отвлечься от степени иллюзорности всех подобных процессов), а вместе с тем и самоисчерпание античности. Ведь система мифориторического слова гарантировала прямую преемственность культурных форм, а обращение к архаике и исконности явилось аналитическим осознанием и самопознанием античной традиции.

Углубление и исчерпание — одновременно и схождение античных начал и новоевропейских концов одного культурного процесса. В этом смысле сопряженность рубежа XVIII—XIX вв. в европейской культуре с античностью — близость особого рода, особая родственность: не близость того, что, будучи образцом, всегда здесь и сейчас и что всегда современно; не близость того, что, начавшись в незапамятные времена, за долгие века стало тем же самым и иным, самим собою и иным, как «античное» в культуре конца XVIII в. Нет, это близость именно начала и такого конца, который возвращается к своему детству и — в качестве риторического слова — умирает, отрицая свое рождение. Так вся эта риторическая культура, которая отмирает постепенно, а по мере тысячелетий — умирает стремительно на рубеже двух веков, XVIII и XIX: она отмирает от поисков исконных начал, от углубления в исконность, в непосредственность поэтического слова, такого, которое было бы в доподлинном смысле глаголом действительности или глаголом исторического бытия.

Мне хотелось бы подчеркнуть, что тут не простой параллелизм или простое сходство разных эпох, а глубо-

*5 **Kaiser G.*** Goethes Faust und die Bibel.— Deutsche Viertel jahrsschriftfür Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1984, Bd. 58,

кая органическая связанность времен начала риторической системы и времен ее конца. Сама культура рубежа XVIII—XIX вв. прекрасно отдает себе отчет в этом перевернутом образе истории, обращенном к началам культуры. На хрестоматийной картине В. Г. Тишбейна «Гете в Кампанье» (1787) поэт возлежит «на разбитом египетском обелиске, за ним греческий рельеф с изображением Ореста и Пилада перед Ифигенией, в то время как опрокинутая капитель и сам ландшафт Кампаньи, с акведуком и гробницей Цецилии Метеллы, представляют римскую древность»[6]. То, что на полотне просто сопоставлено, то в сознании эпохи, которое становится сознанием историческим, разъединено как важнейшие вехи движения вглубь истории: Рим, Греция, еще более архаический и загадочный слой — Египет.

Сознание историческое, но еще борющееся с релятивистскими ходами мысли, не привыкшее и пока не желающее привыкать к безостановочному скольжению смыслов; уход в глубь истории, ноне ради истории, а для того, чтобы остановиться на абсолютной прочности, но только уже не в риторике, а в самой правде, исконности. «Каждый пусть будет, по-своему, греком! Но только пусть будет!»[7] — эти слова принадлежат Гете, и произнесены поздно — 1817 г. Однако именно такое ощущение — ощущение необходимости стать греком — пронизывает культуру конца XVIII в., и этот призыв слышит каждый чуткий художник — Гете, Карстенс, Жак Луи Давид, Гельдерлин. Все разные художественные миры: Давид и Гельдерлин, даже Гете и Карстенс, поскольку Гете долгое время не был в состоянии почувствовать Карстенса, его замыслы и устремления. Греция — не просто устремленность к идеалу, реальному или выдуманному, а наклон самой эпохи в эту сторону греческого, так концы узнают себя в началах.

Гете в конце века работал над эпосом об Ахилле, почитая за честь быть одним из гомеридов. Любая субъективность мечты и порыва здесь поддерживается исторической возможностью. Непонятные современникам взлеты и восторги Гельдерлина, отпечатлевшие неповторимость на редкость своеобразного творческого дарования, коренятся в том же стремлении быть греком — среди греков, в идее экстатической полноты жизненного бытия в греческом духе. Это была уже мысль Винкельмана, но

едва ли, стремясь воплотить ее, он не оставался в пределах риторических форм культуры, на учено-гуманистический лад. Ведь можно, по примеру гуманистов, разыгрывать пиры, но это и будет только спектакль, воплощение готового слова культуры. Гете, работая над «Ахиллеидой», довольно скоро убедился, что нельзя следовать Гомеру на риторический манер, т. е. повторяя и варьируя уже сказанное. Дело ведь было в большем — в жизненной полноте, не в слове, не в тексте, а в обратном им — в самой жизни. Само слово может стремиться стать отпечатком такой жизненной полноты и подлинности, но уже не как готовое слово риторической культуры.

И, с другой стороны, эта тяга прочь от готового слова, от заданных форм миропонимания, объясняет нам, почему сами вещи в античном стиле приобретают в эту переходную эпоху особое значение. Подражание и мода, т. е. нечто само по себе весьма условное и поверхностное, в это время — и, может быть, ни в какое иное — несут на себе отражение глубины замыслов. Более того, мода и проявляет, правда, крайне поверхностным образом, то, что было задумано по существу. Сама мода, преодолев игривость рококо, безусловно устремлена к подлинности, насколько вообще способна ее достигать.

«Хозяйка дома обернулась теперь Аспазией, и комнаты, украшения, утварь — все должно было сделаться отныне античным. Тазы, кувшины, блюда, бокалы отливались из бронзы по рисункам или изготовлялись из золота и серебра. Кресла с гнутыми ножками, кушетки и драпировки представляли красавицу в ее будуаре, рядом с нею лира, сама она, возлежа на мягких подушках, грезит о сапфических песнопениях, ей неведомых»,— писала Каролина де ля Мотт-Фуке[8]. И современный ей русский автор, Ф. Ф. Вигель: «Везде появились албатровые вазы, с иссеченными митологическими изображениями, курительницы и столики в виде треножников, курульские кресла, длинные кушетки, где руки опирались на орлов, грифонов или сфинксов. ... Красное де-

[6] *Kruft H. W.* Goethe und die Architektur.— Pantheon, 1982, Bd. 40, S. 285.
[7] *Goethe.* Berliner Ausgabe. Berlin, Weimar, 1974, Bd. 20, S. 273.
[8] *De la Motte Fouque Caroline.* Geschichte der Moden, vom Jahre 1785—1829.— Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft. München, 1977, Bd. 12, S. 33.

рево, вошедшее во всеобщее употребление, начало украшаться вызолоченными бронзовыми фигурами прекрасной отработки, лирами, головками: медузиными, львиными и даже бараньими. ... Одно было в этом несколько смешно: все те вещи, кои у древних были для обыкновенного домашнего употребления, у французов и у нас служили одним украшением». Что все эти предметы были без всякого употребления,— это у Вигеля ироническое преувеличение. «После расхищения гардемебля,— продолжает он,— по увезении эмигрантами всех легковесных украшений, кажется, не оставалось во Франции ни одного камушка. ... Нам и тут надо было подражать. Бриллианты, коими наши дамы были так богаты, все попрятаны и предоставлены для ношения царской фамилии и купчихам. За неимоверную цену стали доставать резные камни, оправлять золотом и вставлять в браслеты и ожерелья. Это было гораздо античнее»[9]. Но так это и было — помимо всякой насмешки.

Одна работа Давида, «Портрет мадам Рекамье» (1800) представляет собою, вероятно, наивысшее достижение французского искусства в его стремлении углубиться в античность, в ее подлинность, но все здесь достигнуто благодаря вещам, благодаря их образу, через концентрацию на немногих (всего трех) предметах, античных по форме и назначению,— kline, hypopodion, lychnos. Это вещи — в то время модные, и на картине портретируются прежде всего вещи и преображаются прежде всего вещи, которые превращают в образ идеальности французский салон и сам человеческий персонаж картины. Перед нами уже не Франция и не салон, а покой духа, разлитый между столь скупо поставленными предметами, идеальность и подлинность существования — такая, какая только и могла произойти на французской почве из встречи современности и той подлинности и полноты античности, к которой эта современность устремилась всеми силами души.

Можно было бы сказать, что все подобные вещи — для эпохи своего рода готовые слова, которые уместно цитируются, да еще при стремлении цитировать как можно точнее. Пожалуй, так оно и есть. Но столь же свойственно этим вещам, во-первых, тяготение к тому, чтобы из цитаты превращаться в подлинность — что решительно противоречит языку моды,— а во-вторых, тяготение к тому, чтобы преодолевать отрывочность цитаты и из случайного и украшательского элемента быта становиться образом житейской, если не жизненной полноты, полнокровного бытия.

Преходящий момент моды отразил здесь, таким образом, гигантский сдвиг в культуре, которая в этот исторический миг соприкоснулась с тем, что было две с половиной тысячи лет назад. Естественно, что исторический миг быстро проходит. Проходит и увлечение античными вещами — и проходит, конечно, одновременно со всем культурным поворотом, после которого даже и самая подлинная глубина античной культуры, даже и вся античность как целый исторический период стала восприниматься принципиально иначе.

Раньше античность, как идеал и образец, располагалась в здании культуры вверху и находилась впереди. Теперь она «вдруг» оказывается позади и внизу. Такое переосмысление возникало исподволь. Георг Форстер писал еще в 1788 г.: «Тем временам (временам расцвета Греции и Рима.— А. М.), когда развивались, при самых благоприятных обстоятельствах, духовные силы самого благородного племени людей, тем временам, которые никогда не вернутся более, мы обязаны, однако, всем, чем стали. Не просто матерью и кормилицей была для нас Греция, и хотя я сочту требованием крайне несправедливым требование никогда не расставаться с своей кормилицей, набожно повторять ее сказки и не сомневаться в ее непогрешимости, то я охотно признаюсь все же, что воспоминания о годах детства нередко доставляют мне живое удовольствие и что не без трогательной благодарности думаю я порой о своей доброй, пусть и не всегда мудрой воспитательнице»[10]. Что это высказывание Форстера питается идеями просвещения и рационализма и что они схватываются этим писателем на сломе риторической традиции, когда вот-вот должна высвободиться из неподвижности этой традиции идея закономерного, имманентного, «прогрессивного» исторического развития,— это очевидно.

[9] *Вигель Ф. Ф.* Записки, ч. 2. М., 1891 — 1892, с. 39—41.

[10] *Forster G.* Fragment eines Briefes an einen deutschen Schrifsteller. . . Schriter und sein Kreis in der Kritik seiner Zeit. Berlin, 1957, s.66.

Романтик Август Вильгельм Шлегель, за плечами которого была геттингенская школа К. Г. Гейне, в лекциях 1801 г. повторил все те же мотивы: «История искусства не может быть элегией безвозвратно утраченному золотому веку. Правда, столь же совершенной гармонии жизни и искусства, что в греческом мире,— она в одном отношении бесконечно выше того состояния, в каком находимся мы теперь,— никогда не вернуться в прежнем виде. Однако тот прекрасный период пришелся на эпоху юности, отчасти даже детства мира, когда человечество не успело еще по-настоящему задуматься о о себе[11]. В этих словах Шлегеля ощутим уже язык совсем иной культуры— язык, который и подготавливается романтиками с их «прогрессизмом». Эта позднейшая культура, покончившая с риторическим словом, еще восторгается античностью, *но* уже внутренне равнодушна к ней, как к тому, что близко, но и сторонне,— восторженное безразличие, если такое возможно. Тут античность — позади и внизу. Она либо превзойдена, а если нет, то будет незамедлительно превзойдена, либо она же — нечто непревзойденное, но только по причине своей детскости.

Конечно, греки всегда дети, но в пору открытия архаических слоев культуры, в эпоху Бахофена, архаичность греческой культуры, ее, так сказать, «первобытность», сильно преувеличивалась. И потому ее окружал ореол романтической тайны, и в ней же могли видеть некую умилительную инфантильность.

[11] *Schlegel A. W.* KRITISCHE SCHRIFTEN UND BRIEFE, HRSG. VON E. LOHNER. STUTTGART, 1963, BD. II, S. 22.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г. Ч. Гусейнов

ИСТОЛКОВАНИЕ МИФОЛОГИИ НА РУБЕЖЕ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИЗ КНИГИ ЛАТИНСКОГО ГРАММАТИКА V-VI вв.

ФАБИЙ ПЛАНЦИАД ФУЛЬГЕНЦИЙ (ОК. 467—532) РОДИЛСЯ В ГЛУХОМ СЕВЕРО-АФРИКАНСКОМ ГОРОДКЕ ТЕЛЕПТЕ В ДОВОЛЬНО ЗАЖИТОЧНОЙ СЕМЬЕ, ПОЗВОЛИВШЕЙ ЕМУ ПОЛУЧИТЬ ОБРАЗОВАНИЕ, ОДНИМ ИЗ ПЛОДОВ КОТОРОГО СТАЛА КНИГА ИСТОЛКОВАНИЙ АНТИЧНОЙ МИФОЛОГИИ. БУДУЧИ ГРАММАТИКОМ, ФУЛЬГЕНЦИЙ ИНТЕРЕСОВАЛСЯ СЛОВОМ; ЗАНИМАЯСЬ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ, ОН ПРЕДАВАЛСЯ РАЗМЫШЛЕНИЯМ О МИФОЛОГИИ, В КОТОРОЙ ВИДЕЛ ЗАГАДКУ — ИСПЫТАНИЕ ДЛЯ ХРИСТИАНИНА.

ДЛЯ АФРИКАНСКОГО ЛАТИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ V—VI ВВ. ВСЯ АНТИЧНОСТЬ МОГЛА СТАТЬ ТАКОЙ ЗАГАДКОЙ В ЗНАЧИТЕЛЬНОЙ МЕРЕ БЛАГОДАРЯ ТОМУ НОВОМУ СОДЕРЖАНИЮ, КАКОЕ ПРИОБРЕЛА ДЛЯ НЕГО УСТОЙЧИВАЯ ОППОЗИЦИЯ ГРЕЦИЯ — РИМ. ДЛЯ ФУЛЬГЕНЦИЯ ПОНЯТЬ, «ЧТО ДУМАЕТ О ЧЕМ-ЛИБО ФИЛОСОФИЯ», ЗНАЧИТ ПРЕЖДЕ ВСЕГО СНЯТЬ ПЕСТРОЕ ГРЕЧЕСКОЕ ПРИКРЫТИЕ С ПРОСТОГО СМЫСЛА, ВЫРАЗИМОГО НА ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКЕ ЛИБО КАК «ПОРЯДОК ВЕЩЕЙ» (ORDO RERUM), ЛИБО КАК «ЖИТЕЙСКАЯ МОРАЛЬ» (HOMINUM VITAE MORALITAS) — ПОДНОЖИЕ ПОДЛИННОЙ ИСТИНЫ, НА ЯЗЫКЕ КОТОРОЙ ГОВОРЯТ С НИМ ТЕРТУЛЛИАН, ИЕРОНИМ ИЛИ АВГУСТИН.

ЗНАТЬ ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК — ЭТО ЗНАЧИТ ДЛЯ ФУЛЬГЕНЦИЯ УМЕТЬ ИЗВЛЕЧЬ ИЗ-ПОД ГРЕЧЕСКОЙ ШЕЛУХИ ЛАТИНСКОЕ ЯДРО. ЗНАТЬ МИФОЛОГИЮ — ЗНАЧИТ УМЕТЬ ИЗВЛЕЧЬ ИЗ-ПОД ГРЕЧЕСКОЙ ПОДДЕЛЬНОСТИ ЛАТИНСКУЮ ПОДЛИННОСТЬ, ИЗ-ПОД ВИДИМОСТИ КАРТИНЫ — СУЩНОСТЬ НАСТОЯЩЕЙ ЖИЗНИ; А СУЩНОСТЬ ЭТА ИМЕЕТ ДВОЯКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ: БУКВАЛЬНОЕ (ПРЕДМЕТНОЕ ИЛИ ПРИРОДНОЕ) И МОРАЛЬНОЕ. ЕДИНСТВЕННОЕ ОПРАВДАНИЕ МИФОЛОГИИ В ТОМ, ЧТО ХОТЯ ОНА И ЯВЛЯЕТСЯ ВЗДОРОМ, ОДНАКО Ж, НЕТ ТАКОГО ВЗДОРА, КОТОРЫЙ НЕ БЫЛ БЫ ПОЛЕЗНЫМ ИСПЫТАНИЕМ ДЛЯ ХРИСТИАНИНА, И НА ВСЯКИЙ ВЫМЫСЕЛ ЕСТЬ СВОЯ ПРАВДА. ВСЯ МИФОЛО-

гия является, следовательно, инобытием морали и природы и как таковая вполне заслуживает разгадывания и истолкования.

Установка Фульгенция не только определила характер его собственных сочинений, она обусловила и то громадное влияние, какое оказал этот автор на всю средневековую традицию истолкования античности. Скромные литературные достоинства, составившие Фульгенцию у классических филологов славу «придурковатого пошляка» (М. Шанц), не мешали ему, впрочем, прежде (вплоть до XIV в.!) быть одним из главных авторитетов в области мифологии: «фульгенцием» называлось почти всякое мифографическое сочинение, подобно тому как в «донатах» числилась всякая грамматика.

Пережив некое страшное нападение «мавров» («галагетов»), опустошивших процветавший некогда край, отвернувшись от столичной суеты, Фабий учится не поддаваться соблазнам и сетям, расставленным для легковерных, всем этим красивым или страшным историям, на первый взгляд лишенным морального смысла. Приняв мифологию за некий искусительный комплекс, он борется с его чарами, но в этой борьбе сам становится чародеем, награждая dulce nihilum (!) мифа глубоким содержанием, в духе лучших традиций античной (стоической) аллегорезы. Так миф-басня становится посредником между природой и моралью. Установка на поиск иносказаний привела Фульгенция к созданию того, по удачному определению М. Е. Грабарь-Пассек, «литературного гибрида», каким стали его «Три книги мифологий»: желание казаться ученым грамматиком вступало в противоречие с желанием разоблачить самый корень собственной учености.

С первого взгляда на книгу Фульгенция ясно, что образцом был для него «Брак Меркурия и Филологии» Марциана Капеллы и, стало быть, влиятельнейший жанр Менипповой сатуры, представленный в современной Фульгенцию литературе и таким куда более знаменитым сочинением, как «Утешение философией» Боэция. Книга Фульгенция построена как беседа его с Музами: Каллиопа приводит к «нашему Фабию» Уранию, Философию и Сатиру, которым предстоит передать ему «мистический смысл» (sensus mysticus) мифологии. Фигура наставника, признающего превосходство ученика, предоставляет христианскому писателю все возможности для некритического цитирования того суесловия, с которым в другом случае пришлось бы сводить счеты на каждом шагу; Фульгенций же делает это только один раз, отмежевываясь от античной литературной традиции изложения мифов, и прежде всего — от Овидия: «Не мне ловить рогатого прелюбодея, не мне воспевать деву, совращенную дождем обмана, ибо божество по собственному

выбору предпочло скотский облик и совратило ту, которой не смогло овладеть силой».

Как сочинение грамматика, книга Фульгенция ориентирована на комментарий и каталог, или те элементы мениппеи, которые остаются после удаления свободной смеси стихов и прозы, минующей каскад разнородных мотивов и тем. Предъявляемое к комментарию требование обосновать свой предмет заставляет Фульгенция подкреплять все истолкования ссылками на авторитеты. Предъявляемое к каталогу требование исчерпать свой предмет заставляет его нанизывать материал на внешний по отношению к фабуле стержень, а именно на список пороков и добродетелей. Стараясь создать у читателя впечатление большой учености, Фульгенций, наряду со ссылками и прямыми цитатами из греческих и римских писателей, знакомство с которыми не удивительно для грамматика, широко пользуется именами авторов и названиями сочинений, упомянутыми в его источниках, но без всякой ссылки на эти источники. Орнаментальному употреблению имен греческих писателей он научился не только у Марциана Капеллы, но и у тех античных авторов, что дали первые образцы такого скрытого цитирования своих подлинных источников. Особенно бросается в глаза старание нашего мифографа скрыть от читателя обращение к христианским писателям (прежде всего к Тертуллиану) как к источнику первого ряда.

Наряду с этимологизацией — первым шагом к срыванью «греческой завесы» (Афродита — «от пены», Ахеронт — «безвременный», Пифон — «суеверный», всего 115 в большинстве своем столь же «надежных» этимологии имен)— Фульгенций пользуется и более изысканным приемом извлечения морали для басен-мифов: он помещает мифологический образ, сюжет или мотив в окружение «поверхностной» (античной) и «вскрывающей истину» (библейской) цитат. Так, в «Басне о суде Париса», объясняя, почему павлин служит атрибутом Юноны, Фульгенций противопоставляет античную цитату (из «Характеров» Феофраста) библейской (Екклезиаст) как бытовой трюизм — жизненной мудрости:

«павлин спереди красуется, постыдно оголяя зад: так стремление к богатству и славе сперва украшает, но в конце концов представляет в наготе (разоблачает)»;

Феофраст: «Думайопоследствиях!»Соломон:«Всмертичеловека—обнажениетр

Неизменность роли, которую играют в строении каждой басни античные и библейские цитаты, очевидна при сплошном отборе эти-

мологий и толкований иконографических мотивов; ею усилено впечатление монотонности повествования Фульгенция и, с другой стороны, произвольности в выборе цитируемых «источников». Метод прямых выписок объясняет появление вымышленных имен в списке авторитетов «нового Варрона» (комедиограф Сутрий), и комбинированные ссылки на «Моралии» Платона, и упоминание в качестве литературного источника персонажа из «Метаморфоз» Апулея («лакедемонский сочинитель Диофан»). Где попало вставляя в подтверждение этимологий и морализации имена Пиндара и Дромокрита (вероятно, имеется в виду Демокрит), Гермеса Трисмегиста и Анакреонта, Фульгенций стремится выдержать единство басенной формы. Строение басни исключительно просто:

а) общая морализация (в начале или в конце);

б) сжатый пересказ мифологического сюжета;

в) этимология главных имен и толкование атрибутов;

г) цитатное подкрепление.

Басенную природу «Мифологий» Фульгенция может скрывать только то обстоятельство, что он, как правило, не ограничивается одной моралью, но предлагает читателю переходить от частной морализации к обобщенной, стремясь при этом соблюсти изоморфность каждой ступени морализации основной сюжетной схеме. Эта техника позволяет считать морализации Фульгенция переходным этапом от античной традиции (Корнут, гомеровские аллегории, физикалистские толкования александрийцев) к четырехступенчатой аллегорезе Священного писания, сложившейся в средние века (исторический, аллегорический, тропологический и анагогический уровни толкования). Самое замечательное в этом переходе — его пародийность как по отношению к минувшему, так и при ретроспективном сопоставлении с последующей традицией. Вот, например, морализация «Басни Иксиона»:

а) «кто требует большего, чем ему положено, станет ничтожней, чем был»;

б) «Достоинство, притязавшее на Царство, заслужило тучу»;

в) «Иксион обрел скороспелое царство, однако же сразу его потерял»;

г) «а к колесованию он был приговорен потому, что с каждым поворотом колеса то, что было вершиной, тотчас срывается вниз. Этим, стало быть, хотели показать, что всякий, кто с оружием в руках станет домогаться царства, будет вдруг вознесен и вдруг низвергнут, как колесо, никогда не имеющее постоянной вершины» (11.14).

В основе наплывающих друг на друга морализации лежит у Фульгенция каталог моральных категорий, добродетелей и пороков,

аллегорией которых и является вся античная мифология, которая соединяется здесь в новом и чрезвычайно прочном союзе с риторикой. Именно здесь начинается новая жизнь античной мифологической традиции в культуре средневековья.

Фульгенций

«ТРИ КНИГИ МИФОЛОГИЙ» (отрывки)

(Из «Вступления»)

[...] Я не стану петь о том, как кабан пропорол бедро влюбленного юноши [1], в моей книжке не прочитаешь о распутстве, творимом под чужою личиной; нет мне дела до того, кто взобрался на любовницу в лебедином оперении, заставляя деву нести, как наседка, яйца, вместо того чтобы напитать ее утробу детородным семенем [2]; не заботят меня и девушки с фонариками, Геро и Психея, о которых поэтическая болтовня распространялась бы, что вот, мол, одна жаловалась на то, что огонь погас, другая — на то, что горел, одна себя погубила тем, что увидала, другая погибла оттого, что не видала [3]; не пишу я и о девице Арицине, совращенной притворной невинностью, когда Юпитер домогался ее, ибо хотел быть выше, чем был. Я же хочу показать суетность всех этих превращений, не затемняя того, что ясно, новыми превращениями: пусть его старейшина богов жеребятничает по-прежнему, а солнце, оставив свое огненное излучение, предпочитает быть испещренным стариковскими морщинами вместо лучей. Я-то надеюсь найти для всех этих вещей точное воплощение, чтоб, похоронив баснословие лживой Греции, уразуметь, в чем же их мистическая сердцевина.

1.2. Басня о Сатурне.

Сатурн — сын Поллура [4], супруг Опис, увенчанный старик с серпом в руке; отсеченный у него и брошенный в море мужской член породил Венеру. Послушаем, что думает по этому поводу Философия.

А вот что. Сатурн первым в Италии стал зваться царем; а поскольку он созывал к себе народ для распределения урожая, то стал называться Сатурном, или Насыщающим. А жена его зовется Опис потому, что оказывает помощь (орет) страждущим. Сыном же Поллура он зовется из-за полноты силы (a pollendo) или щедрости (a polliicibilitate), которую мы называем человечностью. Вот и Плавт в комедии «Эгшдик» [5] говорит: «Пейте, кутите от пуза (pollucibiliter)!» А с покрытой головой он изображается потому, что все плоды спрятаны в тени оплетшей их листвы. Сыновей же своих он,

по преданию, поедает, ибо всякое время поглощает все, что бы ни породило; и серп держит не без умысла: либо потому, что всякое время обращается к своему началу, наподобие изгиба у серпа, либо из-за плодов; и оскопленным его называют потому, что только отторгнутая и ввергнутая во влажное лоно, как в море, плодовитая сила порождает там — Венеру, здесь — сластолюбие. Вот и Аполлофан [6] в своей эпической поэме пишет, что Сатурн — это как бы «священный Нус» (а Нус по-гречески «смысл») или сеющий Нус, так сказать, божественный всепорождающий разум. От него происходят четверо детей: Юпитер, Юнона, Нептун, Плутон; и сыном Поллура его называют от poli filium — как родителя четырех стихий.

1.5. Басня о Плутоне.

Четвертый сын Сатурна Плутон объявлен покровителем земли. «Плутос» означает по-гречески «богатство», ибо считается, что это он сделал плодородной землю. Считается также, что он обречен на слепоту, ибо вещество земли — самое загадочное из стихий. В руке у него — скипетр: это потому, что за земные просторы сражаются царства.

1.6. Басня о Трицербере.

У ног его (Плутона.— *Г. Г.)* помещается пес Трицербер, или Триглав, оттого что взаимная ненависть смертных, которые ведут тяжбу, имеет три ступени, а именно: естественную, обусловленную и случайную. Естественна вражда между собакой и зайцем, волком и овцой, человеком и змеей; ревность же обусловлена любовью, а также и ненавистью; случайно то, что пробуждается в людях под воздействием слов, а в скотине — под действием корма. Цербер (Кербер) означает Креобор, или «пожирающий мясо», и изображается он с тремя головами, обозначающими три возраста — детство, юность и старость, посредством коих смерть приходит на землю.

1.12. Басня Аполлона.

Установлено, что Аполлон значит солнце; по-гречески «аполлон» означает «убивающий», ибо своим жаром он губит растения, иссушая в них все жизненные соки. Аполлона объявляют даже богом прорицаний либо потому, что солнце все тайное выводит на свет, либо оттого, что его оборот многажды и разнообразно выказывает предзнаменования. Солнцем же (sol) он зовется либо оттого, что одинок (solus) либо потому, что день за днем, как заведено (sollte), он подымается и закатывается.

Ему же приписывается четверка коней: либо по причине четырехкратной за один оборот смены времен года, либо потому, что время дня отмеряется по четырем промежуткам. От этого самим коням даны подобающие имена: Эритреи, Актеон, Ламп и Филогей. Эритрей значит по-гречески «багряный», потому что от утреннего

порога он подымается обагренным; Актеон — «сияющий»: к черте третьего часа он подступает, блистая все ярче; Ламп же — «пылающий», ибо он взбирается на самый гребень дневного круга; а Филогей значит «любящий землю», поскольку к девятому часу, все быстрее скатываясь к западу, он устремляется вниз.

1.13. Басня о Вороне.

Утверждают, что под защитой Аполлона находится ворон: то ли потому, что он один, противу природы вещей, высиживает потомство в самый разгар лета, о чем у Петрония: «Так, вопреки устоявшейся природе вещей, ворон откладывает яйца, когда уже созрели плоды», либо потому, что, согласно птицегадательным книгам, по Анаксимандру или даже по Пиндару [7], ворон — единственная птица, пользующаяся шестьюдесятью четырьмя значащими звуками.

1.14. Басня о Лавре.

Под его защиту относят и лавр, почему и говорят, что Аполлон любил Дафну, дочь (реки) Пенея. А где, как не у полноводной реки, может вырасти лавровое дерево? Потому-то и берега реки Пеней заросли лавром. Но, конечно, подругой Аполлона она объявлена по той причине, что те, кто писали об истолковании сновидений,— Антифон, Филохор, и Артемон, и Серапион из Аскалона [8],— обещают в своих книгах, что если у изголовья спящих будет лавр, те увидят вещие сны.

1.15. Басня о девяти Музах.

Еще при Аполлоне числятся девять Муз, а сам он примыкает к ним десятым, по той, очевидно, причине, что человеческому голосу присущи десять ступеней благозвучия, потому и Аполлонова кифара изображается десятиструнной. Да и закон божий называет псалтырь десятиструнной [9]. Голос же возникает благодаря тому, что язык упирается в четыре друг против друга расположенных зуба, а если один какой-то зуб поменьше, тогда поневоле раздается не голос, а скорее сипение. Две губы, точно кимвалы, отвечают за соразмерность слов; язык — как плектр, который, меняя кривизну, придает звучность гласным; вогнутость нёба обеспечивает звучание, трубка гортани благодаря округлому язычку открывает доступ воздуху, а легкие, точно воздушный пузырь, возвращают полученное и требуют еще. Вот, стало быть, тебе и девять Муз и значение Аполлона, как объясняют в своих книгах Анаксимандр из Лампсаки [10] и Зенофан [11] из Гераклеи; это подтверждают и прочие, такие, как физик Писандр и Евксимен в книге «Богословий».

Мы же утверждаем, что девять Муз — это образы учения и знания, а именно: первая — Клио — это первое помышление о науке, ибо κλέος по-гречески значит «слава», откуда гомеровское κλέος

οίον άκουσαμβν — «до нас донеслась только слава», и в другом месте πεύθετο γαρ Κύπρονσε μέγα κλέος — «ибо до Кипра долетела великая слава», а ввиду того, что каждый ищет в науке лишь способ умножить себе честь и славу, по этой самой причине Клио названа первой, то есть как само намерение обратиться к науке. Вторая — Евтерпа, как мы по-гречески называем Благоуслаждающую, ибо сперва к науке стремятся, а следом за тем наслаждаются обретенным; третья же — Мельпомена, или melenpieomene, то есть споспешествующая неустанным размышлениям, ибо первое дело — когда испытываешь желание, второе — когда не можешь без того, чего желаешь, третье — когда предаешься размышлениям о желанном. Четвертая — Талия, то есть способность, или, если звать ее tithonlia, пускающая ростки, отчего и комик Эпихарм в комедии «Дифил» говорит: λήια μή ιδών λψόν τις άρτύ^βι — «не увидевший всходов стряпает голод». Пятая — Полимния, то есть polymnemen, что значит многопомнящая, ибо за способностью по необходимости следует память; шестая — Эрато, то есть euronchomoeon, которую мы по-латыни называем «отыскивающей сходство», ибо после знания и памяти по необходимости следует отыскать нечто подобное себе самому. Седьмая — Терпсихора, то есть находящая усладу в поучениях, почему и Гермес в книге Опимандра [12] говорит: έκ κόρου τροφής ή έκ κουφού αώματος, то есть «после кормилицы или после пустого тела», что означает: обнаружив нечто, тебе следует еще разобраться и рассудить о том, что именно ты нашел. Восьмая — Урания, или небесная,— рассудивши, выбери, что сказать, а от чего отплеваться, ибо уметь выбрать полезное и отшвырнуть негодное,— это небесный дар. Девятая — Каллиопа, или велеречивая, почему и Гомер говорит: θέας οπα φωνησάσης, то есть «глас вскричавшей богини» [13].

Итак, порядок будет такой: во-первых, испытать желание к учению; во-вторых, насладиться тем, чего желаешь; в-третьих, отдаться тому, чем насладился; в-четвертых, овладеть тем, чему отдаешься; в-пятых, помнить, чем овладел; в-шестых, найти в себе самом подобие тому, что запомнил; в-седьмых, оценить то, что нашел; в-восьмых, отобрать то, что оценил; в-девятых, показать то, что отобрал, во всем его совершенстве.

1.17. О треножнике, стрелах и Пифоне.

Треножник также принадлежит Аполлону, ибо солнце испытало минувшее, познает настоящее и увидит будущее. А лук и стрелы ему приписывают либо потому, что лучи разлетаются от его круга словно стрелы, либо потому, что, распуская свои лучи, он рассекает всякий туман сомнения, почему и говорят, что стрелами он покончил с Пифоном: pithos по-гречески значит «легковерие». А поскольку всякие заблуждения изгоняются, точно змеи, попавшие на яркий свет, то и говорят, что он убил Пифона,

[1] Имеется в виду гибель Адониса.
[2] Зевс, в образе лебедя совративший Леду.
[3] «Басни» о Геро и Леандре (погасший фонарь Геро стал причиной гибели Леандра) и об Амуре и Психее (пылающая над спящим Амуром лампа Психеи стала виновницей ее напастей) истолкованы Фульгенцием в II 1.4 и II 1.6 «Мифологий».
[4] Поллур — греческий Уран.
[5] Цитата взята из комедии «Привидение» (22).
[6] Ссылка на Аполлофана позаимствована у Тертуллиана («О душе», 14).
[7] «Птицегадательные» книги ни за Анаксимандром, ни за Пиндаром не числятся.
[8] Весь список взят у Тертуллиана («О душе», 46).
[9] Псалтирь 32 : 2.
[10] Анаксимандр был упомянут в 1.13.
[11] По-видимому, Ксенофан, чье имя здесь тоже из трактата Тертуллиана «О душе» (43).
[12] Имеется *в* виду трактат «Поймандр» («Пастырь мужей»), приписываемый легендарному Гермесу Трисмегисту; несмотря на невразумительное цитирование, связанное, вероятно, с ошибками переписчиков, Фульгенций мог знать герметические тексты и, в частности, трактат «Поймандр», построенный как диалог Гермеса Трисмегиста с выступающим под именем Поймандра Божественным Разумом; своеобразные следы знакомства Фульгенция с герметической традицией заметны и в других местах книги «Мифологий».
[13] Гомеровские цитаты с искажениями в переводе — из «Илиады» (II 486; XI 21; II 182).

Перевод выполнен по изданию: Fabii Planciadis Fulgentii opera // Ed. R. Helm. Lipsiae, 1898.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ. *5*

А. Ф. Лосев
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАЦИИ. ДВА ОЧЕРКА. *6*

А. Ф. Лосев
ТИПЫ АНТИЧНОГО МЫШЛЕНИЯ. *78*

Н. А. Чистякова
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ АНТИЧНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ. *105*

Т. Ю. Бородай
О ДВУХ ТРАКТОВКАХ МАТЕРИИ В АНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ. *112*

С. Я. Шейнман-Топштейн
ВОСТОЧНЫЕ ВЛИЯНИЯ В ПЛАТОНОВСКИХ ТЕКСТАХ. *133*

Р. В. Гордезиани
«ИЛИАДА» И «ОДИССЕЯ» — ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ. *146*

Н. С. Гринбаум
РАННЯЯ КЛАССИКА ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ТЕРМИНАХ ПИНДАРА. *167*

В. Н. Ярхо
ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ МЕЛИКА КАК ФАКТОР АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ. *181*

В. П. Завьялова
УЧЕНЫЙ ПОЭТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ЭЛЛИНИЗМА. *199*

О. М. Савельева
АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ГРАММАТИКА КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ЭЛЛИНИЗМА. *211*

Н. В. Вулих
ГЕРОИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ КУЛЬТУРУ И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В РИМЕ в I в. до н. э. *224*

А. А. Тахо-Годи
ГИМНОГРАФИЯ ПРОКЛА И ЕЕ ЛИЧНОСТНОЕ НАЧАЛО. *237*

И. М. Нахов
ПОНЯТИЕ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И АНТИЧНОСТЬ (Двенадцать развернутых тезисов). *271*

П. П. Гайденко
ПОНИМАНИЕ БЫТИЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ. *284*

А. В. Михайлов
АНТИЧНОСТЬ КАК ИДЕАЛ И КУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ XVIII—XIX вв. *308*

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г.Ч. Гусейнов
ИСТОЛКОВАНИЕ МИФОЛОГИИ НА РУБЕЖЕ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИЗ КНИГИ ЛАТИНСКОГО ГРАММАТИКА V-VI ВЕ, *325*

АНТИЧНОСТЬ
КАК ТИП КУЛЬТУРЫ

Утверждено к печати
Научным советом
по истории мировой культуры
АН СССР

Редакторы
Ф. И. Гринберг, Д. П. Лбова
Редактор издательства
Е. Л. Никифорова
Художник
Л. А. Григорян
Художественный редактор
Н. Н. Власик
Технические редакторы
М. Н. Комарова, Н. Н. Плохова
Корректоры
Р, В. Молоканова, М. Ф. Сафонова

ИБ 35984

Сдано в набор 22.06.87
Подписано к печати 22.01.88
А-04815. Формат 84x1087з2
Бумага кн.-шурнальная. Импортная
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 17,64. Усл. кр. отт. 17,85. Уч.-изд. л. 18,9
Тираж 15 300 экз. Тип. зак. 663.
Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6