

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У. К. Ч. ГАТРИ



---

ТОМ II

---

ДОСОКРАТОВСКАЯ  
Т Р А Д И Ц И Я  
ОТ ПАРМЕНИДА  
ДО ДЕМОКРИТА

У. К. Ч. ГАТРИ

---

ИСТОРИЯ  
ГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

---

ТОМ II

И С Т О Р И Я  
ГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

W. K. C. GUTHRIE

F. B. A.



A HISTORY OF GREEK  
PHILOSOPHY

---

VOLUME II

---

THE PRESOCRATIC  
TRADITION  
FROM PARMENIDES  
TO DEMOCRITUS

Cambridge University Press  
Cambridge  
London New York New Rochelle  
Melbourne Sydney



У. К. Ч. ГАТРИ



ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

---

ТОМ II

---

ДОСОКРАТОВСКАЯ  
ТРАДИЦИЯ  
ОТ ПАРМЕНИДА  
ДО ДЕМОКРИТА

*Перевод с английского  
под редакцией И. Н. Мочаловой*



Санкт-Петербург  
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

2017

УДК 1  
ББК 87  
Г23

**Гатри У. К. Ч.**

Г23 История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / Пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. — СПб.: Владимир Даль, 2017. — 845 с.

ISBN 978-5-93615-158-3

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

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

УДК 1  
ББК 87

ISBN 0-521-29421-5 (англ.)  
ISBN 978-5-93615-158-3 (рус.)

© Cambridge University Press, 1965  
© Издательство «Владимир Даль»,  
2017  
© Палей П., оформление, 2017

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Название «Досократовская традиция», а не «Философы-досократики», выбрано для настоящего тома потому, что на самом деле не все мыслители, о которых здесь идет речь, были в буквальном смысле досократиками. (Разъяснение этого пункта составляет основное содержание главы «Философия во второй половине V столетия».) Мы продолжим исследовать ряд, или «семью», философов, которых интересовали одни и те же проблемы и которые могли вести свои споры в одном и том же интеллектуальном поле, стараясь исправить и усовершенствовать точку зрения друг друга на один и тот же предмет. Многие из этих мыслителей были известны в древности как физики, или натурфилософы, и я думал отразить это в заголовке тома; но едва ли натурфилософию можно трактовать так широко, чтобы включать в нее «Путь истины» Парменида и апории Зенона, а их общие интересы лучше всего описывать как исследование природы сущего и его отношения к объектам чувственного восприятия. Их исследования не исключали проблемы человека, но последний, в ин-



дивидуальном и социальном аспектах, рассматривался скорее как приложение к космогоническим эволюционным теориям. Если уместно применять к ним современные термины, упомянутые философы имели дело скорее с физической и социальной антропологией, чем с этикой и политикой. Между тем другие мыслители, ставя в центр своих исследований человека и рассматривая его космическое окружение лишь как фон, закладывали основы европейской моральной и политической теории. Поскольку философы обоих типов являлись современниками и были знакомы с работами друг друга, между ними не могло существовать непреодолимых барьеров, и мы видим у Демокрита, физика (если чистые физики вообще когда-либо существовали), рассуждения на этическую и политическую темы, хотя толкователи (может быть, разумно) сосредоточивались на его главном достижении — атомистической теории реального мира. Мыслители же, чьим главным интересом был гуманизм, в полной мере использовали научные теории своего времени как основу для собственных учений о природе и поведении человека. Тем не менее упомянутые два типа философов в общем преследовали принципиально разные цели: «досократики» стремились к развитию знания ради него самого, а софисты и Сократ разными методами пытались выяснить, в чем же заключается совершенство жизни, и достичь последнего. Правда, италийские философы, такие как пифагорейцы и Эмпедокл, также проповедовали определенный образ жизни, но лишь такой, который был связан с пониманием космоса, а религиозный по сути характер их этических учений не имел ничего общего со скептическим мировоззрением софистов. То, что Эмпедокл был одним из ведущих политиков своего города, мало отразилось в его поэмах. Здесь нам придется на время оставить без внимания гуманизм, который развивался бок о бок с метафизическими и ранними на-

учными теориями в V в. до н. э., чтобы возвратиться к ним в следующем томе.

Я признателен авторам рецензий на первый том за теплые отзывы и ряд уместных критических замечаний. Одно из них касается пункта, который меня весьма беспокоил, а именно порядка изложения. Я придерживаюсь хронологического порядка, рассматривая каждого философа как полностью самостоятельную индивидуальность, и лишь затем перехожу к следующему. Можно многое сказать о методе, который предпочел бы мой критик (и, несомненно, другие). Этот метод состоит в том, чтобы разбивать повествование по темам, исследуя каждую отдельную проблему или группу проблем — *physis* вещей, источник движения, космогония, происхождение жизни — как они разрабатываются следующими друг за другом мыслителями в течение определенного периода времени. Недостаток этого метода в том, что на самом деле ни одна проблема не является обособленной от других. Выводы философов касательно изначальной природы вещей, источника движения или природы души были тесно взаимосвязаны и влияли на их взгляды по всем другим вопросам. Каждый предстает перед нами с удивительно связной, вплоть до мельчайших подробностей, философской системой. На самом деле легко заметить, как идеи относительно «первоначал» материи влияют на взгляды в области космогонии, космологии и астрономии<sup>1</sup>; но некоторые могут полагать, что такие второстепенные темы, как магнетизм или стерильность мулов (которые, по видимому, неоправданно сильно волновали умы философов или их позднейших компиляторов), можно было

---

<sup>1</sup> Критик, побудивший меня сделать эти замечания, Стивен Тулмин, отмечает в своей «Структуре материи» (*The Architecture of Matter*, p. 296), что такое происходит и сейчас, и это характерно для нынешнего времени не меньше, чем для эпохи зарождения науки.



бы отделить от великих метафизических и космических теорий. Кажется, подобный подход предпочтительнее для тех, кто желает быстро и легко ориентироваться в своде античных воззрений по тому или иному аспекту естественных наук. Но даже это не так.

Это не было моим единственным побуждением. Должен честно признаться, меня больше интересуют люди, а не теории; философы, а не философия. Надеюсь, не получилось так, что идеям я уделил мало внимания. Моя главная цель — представлять носителей этих идей как индивидуальностей, и я должен заявить, что даже те скудные сведения, которыми мы располагаем, позволяют понять, что это были за люди. Их философские концепции (как, возможно, и все концепции) являются результатом столкновения противоположных характеров, и именно эту человеческую составляющую я стараюсь раскрыть прежде всего. Влияние характера мыслителя на его философию ярче всего проявилось у Эмпедокла, и по этой причине во ввводном разделе, посвященном ему (с. 215), я подробнее остановился на этой теме. Кроме того, для наибольшего удобства читателей, чьи интересы лежат преимущественно в иной плоскости, я предусмотрел обширное оглавление, а также постарался составить указатель, позволяющий — настолько быстро, насколько возможно — найти информацию по отдельным темам, которая была бы более доступна, если бы я составил книгу по другому принципу. По этой причине я предпочел составить указатель сам и готов нести ответственность за любые его недостатки.

Мы не можем слишком часто напоминать о различии между тем, как философия понималась в рассматриваемый нами период, и тем, как она чаще всего понимается сейчас, по крайней мере в нашей стране. Мы можем напомнить об этом вкратце с помощью двух определений, современного и древнего. Первое дано

в 1960 г.: «Сейчас философы в известной мере единодушны в том, что их предмет называют в специальном смысле второстепенным. Философы не ставят себе цели описывать и даже объяснять мир, тем более изменять его. Их заботит лишь то, как они говорят о мире. Это значит, что философия — это разговор о разговоре». А теперь сравним это с утверждением I в. до н. э.: «...философия, если ты захочешь перевести это слово, не что иное, как любомудрие. Что касается мудрости, то она, по определению древних философов, есть знание дел божеских и человеческих, как и причин, от которых они зависят...»<sup>1</sup>

Книги обычно указываются в ссылках сокращенными заглавиями, а статьи — только названием периодического издания, датой и страницей. Все подробности о книгах и названиях статей можно найти в библиографии. Общепринятым сборником греческих текстов, относящихся к философии досократиков, является работа Дильса, переизданная Кранцем (сокращенно ДК: см. библиографию, с. 828), на которую я постоянно ссылаюсь на последующих страницах. В ней текст, посвященный каждому философу, разделен на две части. Первая (А) содержит свидетельства, то есть описания жизни и доктрины философа в более поздних греческих источниках или пересказы его сочинений; во второй (В) части собрано то, что, по мнению издателей, является подлинными цитатами. В этой книге цифре отрывка «В» обычно предшествует сокращение «фр.» (фрагмент), в то время как для цитат из первой части сохраняется буква «А».

---

<sup>1</sup> Ayer A. J. *Philosophy and Language* (торжественная лекция 1960 г., перепечатанная в *Clarity is not Enough*, ed. H. D. Lewis, 1963, p. 403); и Цицерон. Об обязанностях, 2.2.5 (русск. текст цит. по: Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993).



Настоящий том обязан многими улучшениями сэру Десмонду Ли, г-ну Ф. Х. Сендбэчу, д-ру Дж. С. Кирку и д-ру Дж. Э. Р. Ллойд, который прочитал и машинописный текст тома. Однако я не во всех случаях принимал их предложения, и ответственность за любые ошибочные суждения ложится исключительно на меня. Указатель цитируемых отрывков составил г-н Джон Боумэн. В случае расхождения с другими учеными мне неизбежно приходится говорить о них, и я вполне осознаю, насколько часто упоминаю имена авторов, чьим трудам я многим обязан, только для того чтобы покритиковать их или не согласиться с их мнением. Надеюсь, они примут к сведению, что эти краткие упоминания ни в коей мере не отражают моего отношения к их работам, из которых я многое почерпнул. Читая корректуру, я также отметил, что был довольно небрежен при указании титулов или просто фамилий ныне живущих авторов, и надеюсь, что эти чисто случайные ошибки не обидят их.

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



## ЗАМЕЧАНИЕ ОБ ИСТОЧНИКАХ

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

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

### ЖУРНАЛЫ

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

## ДРУГИЕ РАБОТЫ

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

# ▣ ЭЛЕАТЫ

## I. ПАРМЕНИД

### 1. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

Всю досократовскую философию можно разделить на две части: до Парменида и после. Благодаря исключительной силе парменидовской аргументации, размышления о происхождении и устройстве Вселенной прекратились, чтобы затем начаться вновь на другом уровне. Соответственно, определить временное положение Парменида относительно других философов достаточно легко. Подвергал он непосредственным нападкам Гераклита<sup>1</sup> или нет, если бы Гераклит знал Парменида, скорее всего, он осуждал бы Парменида вместе с Ксенофаном и другими. Даже если незнание эфесцем жителя Элеи не является надежным свидетельством относительно дат, с философской точки зрения Гераклита

---

<sup>1</sup> См. т. I, с. 668, прим. 1; и ниже, с. 55 и далее, 70.

следует ставить до Парменида, в то время как Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита — определено после.

Приблизительные даты жизни Парменида приводит Платон в своем диалоге «Парменид», когда описывает встречу Парменида с Сократом (127а–с):

...Однажды приехали на Великие Панафинеи Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представителен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока... Сократ был в то время очень молод<sup>1</sup>.

Из сказанного можно сделать вывод, что Парменид был на сорок или более лет старше Сократа, который едва ли подпадал под описание «очень молодого», если ему не было меньше двадцати пяти. Поскольку Сократ родился в 470/469 г. до н. э., Парменид должен был появиться на свет приблизительно в 515–510 гг. до н. э.

Правда, Диоген Лаэртский (IX, 23) говорит, что Парменид был *в расцвете* в 69-ю олимпиаду (504–501 гг. до н. э.), что противоречит сказанному выше. Бёрнет, однако, в связи с этим справедливо обращает внимание на механические методы Аполлодора, на которые полагался Диоген. Весьма вероятно, что, как и в случае с Ксенофаном, точкой отсчета для Диогена служило основание Элеи. Таким образом предполагаемые годы расцвета Ксенофана считались временем появления на свет его «ученика». Рождение и годы расцвета вычислялись с помощью интервалов в сорок лет. Так же говорится, что ученик самого Парменида Зенон «процветал» десятью олимпиадами позже. С одной стороны, как говорит Бёрнет, можно не придавать таким комбинациям большого значения. С другой — у Плато-

<sup>1</sup> Платон. Парменид / Пер. Н. И. Томасова // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.



на, независимо от того, встречались ли Сократ и Парменид на самом деле, не было основания приводить столь точные сведения об их возрасте, если бы он не был уверен, что они правильны<sup>1</sup>.

Невозможно определить, в каком возрасте Парменид написал свою философскую поэму. Во фр. 1.24 он вкладывает в уста богини обращение к нему коῦρε (буквально «юноша», «молодой человек»). Это, однако, указывает лишь на его положение ученика или получателя ее прорицаний. В «Птицах» Аристофана прорицатель точно так же обращается к Писфетеру, который определенно не был молодым человеком<sup>2</sup>.

Согласно преданию, восходящему к племяннику Платона Спевсиппу, Парменид был законодателем, которому Элея обязана, по крайней мере, некоторыми из своих законов<sup>3</sup>.

Феофраст, а за ним позднейшие писатели, называли Парменида учеником Ксенофана, хотя Аристотель не высказывал ясно свою точку зрения по этому вопросу, но лишь сообщал: «...говорят, что Парменид был его учеником» (Метафизика, 986b22). Вполне возможно,

<sup>1</sup> Burnet. EGP, 169 f.; KR, 263 f. См. также: Платон. Тезтет, 183e, Софист, 217c. По этому вопросу существуют различные точки зрения, напр.: ZN, 681–683 (прим.); Юбервег-Прехтер, 81 f.; Mansfeld. Offenbarung, 207.

<sup>2</sup> ἠέστια κοῦρε, «Птицы», 977. См.: Verdenius W. J. Mnemos. 1947, 285 (предвосхищено Нестле — ZN, 728).

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский (IX, 23) цитирует Спевсиппа («так сообщает Спевсипп в книге „О философах“»). Плутарх (Против Колота) добавляет, что граждане Элеи были обязаны ежегодно клясться в верности законам Парменида. Более туманная ссылка содержится у Страбона, б. 1, с. 252 (DK, A 1 и 12). Нет достаточных оснований сомневаться в подобной политической активности Парменида, как и других философов-досократиков, но следует учесть осторожные замечания Йегера (Aristotle, англ. пер., арр. 2, 454, п. 1). Э. Л. Майнер (AJP, 1949, 41–55) предполагает, что между политическими взглядами и социальной позицией Парменида и его философскими концепциями бытия и видимости была связь.

это соответствует истине. Парменид был намного младше, но когда умер долгожитель Ксенофан, Пармениду могло быть около сорока. Оба жили в Великой Греции, и влияние на Парменида выдвинутой Ксенофаном концепции единства очевидно, независимо от того, испытал его Парменид через книги Ксенофана или в результате личного общения<sup>1</sup>.

Единственное, что еще сообщается о жизни Парменида, — он некоторое время был пифагорейцем. Об этом обстоятельно повествует Диоген (IX, 21):

...Хотя он [Парменид] и учился у Ксенофана, но последователем его не стал, а примкнул к пифагорейцу Амению, сыну Диохета (так говорит Сотиион), человеку бедному, но прекрасному и благородному; и ему он следовал гораздо ближе, а по смерти его воздвиг ему святилище, так как сам был родом знатен и богат: Амений, а не Ксенофан обратил его к душевному миру<sup>2</sup>.

Аминий, о котором больше ничего не известно, едва ли был вымышленной фигурой, а святилище (ἱεῖον) с посвящением ему было бы достаточно долговечным сооружением и, несомненно, само по себе подтверждало бы написанное Диогеном. Прокл (комм. к «Пармениду», 1, 619.4, DK, A4) просто говорит, что Парменид и его ученик Зенон «оба элейцы и, мало того, оба прошедшие пифагорейскую школу, как сообщает где-то Никомах». То, что Парменид был одно время последователем пифагорейства, получает некоторое подтвержде-

---

<sup>1</sup> То, что утверждение Аристотеля основано исключительно на случайной фразе Платона в «Софисте», 242d, где не упоминаются взаимоотношения между Парменидом и Ксенофаном, представляется мне крайне маловероятным, хотя другие считают иначе (см. KR 265).

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Философское наследие. Т. 99. М.: Мысль, 1986.



ние в его собственном труде, но Парменид определенно порвал с пифагорейским учением, как и со всеми прочими предшествующими философскими системами.

## 2. СОЧИНЕНИЯ

Парменид писал гекзаметрическим размером Гомера и Гесиода, и его поэма сохранялась вплоть до позднего времени. Она в полном объеме была знакома Симпликию, который приводит длинные цитаты из нее по причинам, о которых сообщает сам (Физика, 144.26):

...Я с удовольствием... комментирую стихи Парменида о едином сущем, которых не так уж и много: как в подтверждение моих утверждений, так и по причине редкости сочинения Парменида<sup>1</sup>.

Далее следует цитата из двадцати пяти строк, после которой Симпликий добавляет: «Таковы строки Парменида о Едином». Можно предположить, что Симпликий привел соответствующий отрывок по этой чрезвычайно важной теме полностью. Всего в нашем распоряжении сейчас 154 строки, которые распределены неравномерно. После пролога из тридцати двух строк поэма делится на две части, посвященные соответственно истине и видимости. По оценке Дильса, около девяти десятых первой части сохранилось, в то время как от второй части остались только маленькие обрывки,

---

<sup>1</sup> Дильс (Lehrgedicht, 26) отмечает, что у Симпликия был превосходный экземпляр поэмы, который, возможно, хранился в библиотеке Академии, хотя Прокл использовал другую рукопись. Дильс, не приводя свидетельств, добавляет, что экземпляр Аристотеля был не так хорош, как тот, что находился в руках Феофраста. Возможно, фр. 16 помогает понять, что имел в виду Дильс, но возможно и такое объяснение, что Феофраст подбирал цитаты более тщательно и менее спонтанно.



которые составляют, возможно, одну десятую часть. К счастью, первая часть намного более важна, и Симпликий проявил здравый смысл, позаботившись о том, чтобы по крайней мере эти слова Парменида дошли до потомков.

Стиль поэмы изменчив. Относительно основного раздела «Путь истины», в котором Парменид пытается представить новую и парадоксальную доктрину единства Бытия и ее следствия, Прокл достаточно сдержанно замечает, что речь Парменида «скорее прозаическая, нежели поэтическая». Когда Парменид излагает свое строго логическое доказательство, то спотыкается на каждом шагу, и намного больше, чем Лукреций посредством *partii sermonis egestas*. Здесь ощущается отчаянная попытка выразить философские концепции, для которых в языке еще не существовало подходящих средств, и некоторые строки вообще едва поддаются переводу. Вместе с тем пролог полон мифологических образов и исполнен религиозного пыла, который было бы неразумно оставлять без внимания. Фрагменты «Пути мнения» также показывают, что Парменид обладал поэтическим даром<sup>1</sup>.

### 3. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА

Поэма Парменида поднимает ряд специфических проблем, и лучше обращаться к ее тексту уже выделяя главную из них. В прологе автор получает от бо-

---

<sup>1</sup> Для Ж. Бофре (J. Beaufret) строка *vuktiφαῖς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς* была «un des plus beaux vers de la langue grecque» (Le Poème de P., 8). Эта строка по крайней мере показывает, что, как отмечает Дильс, у Парменида было чувство юмора, и он не считал ниже своего достоинства прибегать к игре слов. См. ниже, с. 127. Острая критика парменидовского стиля древними авторами собрана Дильсом (Lehrgedicht, 5 ff.).

гини обещание, что она откроет ему два вида знания: сначала истину о сущем, а затем мнения смертных, которые определенно характеризуются как ложные. «Нужно, однако, и то изучить, как мнимости эти» (фр. 1.31). В соответствии с этим в первой части поэмы делаются выводы о природе сущего, исходя из допущений, которые считаются в целом верными, и выводится, среди прочего, заключение, что мир, как его воспринимают чувства, нереален. На этот счет (фр. 8.50) богиня торжественно заявляет, что прекращает говорить истину, и оставшиеся наставления будут «обманчивыми»; тем не менее она сообщит их полностью, «чтобы из смертных никто не умел обогнать тебя думой». Затем следует вторая часть поэмы, состоящая из космогонии традиционного типа. Она начинается с утверждения о существовании пары противоположностей, «огня» и «ночи», или света и тьмы, а затем описывает эволюционный процесс во времени. «Путь истины», в свою очередь, утверждает, что сущее является и должно являться единством в строжайшем смысле слова и что никакое изменение в нем невозможно: не существует ни до, ни после, и изложение раскрывается как вневременный ряд логических заключений.

Здесь кроется главное затруднение. Зачем Парменид взял на себя труд по подробному изложению космогонии, если он уже доказал, что противоположности не могут существовать, и не может быть космогонии, потому что множественность и изменение — недопустимые понятия? Правда ли, что в его глазах все это не обладало ни малейшей ценностью или значимостью, так что цель, которую он преследовал, сочиняя эту часть поэмы, состояла только в разоблачении указанных выше концепций вместе со всеми подобными космогониями, ибо они суть не более чем обман? Если так, возникает следующий вопрос: что представляет собой эта космогония? Некоторые полагают, что она



основана на какой-то конкретной системе, которую Парменид не одобрял, например на учении Гераклита или пифагорейцев<sup>1</sup>. Другие предполагают, доводя до логического завершения слова самой богини о «мнениях смертных» в целом, что эта часть поэмы частично или полностью должна была обобщить то, что думает о мире обычный человек; еще некоторые, с другой стороны, считают эту часть оригинальным произведением, поистине лучшим, что мог создать Парменид, но тем не менее предназначенным показать, что даже самое правдоподобное описание происхождения и природы чувственно воспринимаемого мира в конечном счете ложно. Эти критики указывают на мотив, высказанный богиней: «чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь воззрение смертных».

В качестве альтернативы можно предположить, что Парменид прикладывает столько сил для объяснения внешнего мира из сугубо практических соображений. Он приводит настолько логичное описание последнего, насколько возможно, чтобы прийти к выводу: я сказал вам истину для того, чтобы, если я буду продолжать говорить о мире, в котором мы, как нам кажется, живем, вы поняли, что он нереален, и не попали в его ловушку. Но, в конце концов, мир таков, каким он нам представляется; как бы ни обманывали нас наши чувства, нам приходится есть, пить и разговаривать, нам не следует прикасаться к огню или прыгать с обрыва — т. е. мы должны жить так, словно чувства дают подлинную информацию. Будучи сами смертными, мы должны

---

<sup>1</sup> У Парменида нет явной критики конкретных мыслителей, за исключением, возможно, Гераклита. Попытки К. Райха доказать тождество Анаксимандрова *ἄπειρον* и небытия и найти ссылку на пифагорейскую доктрину перерождения в *παλίτροπος κέλευθος* из фр. б. 9 нельзя назвать успешными. О последней фразе см.: Schwabl H. Anz. f. d. Altertumswiss, 1956, 146 f. Некоторые видят во фр. 4 критику Анаксимена, но ср. ниже, с. 70.

прийти к соглашению с этим обманчивым зрелищем, а я, по крайней мере, лучше, чем другие люди, могу помочь вам понять его.

Вот самые трудные проблемы, которые ставит перед нами Парменид: характер «Пути мнения» и его соотнесенность с «Путем истины». Тем не менее суть выдающихся достижений Парменида, как можно ожидать, следует искать в самом Пути истины.

#### 4. ПРОЛОГ<sup>1</sup>

Противопоставляя Парменида Гераклиту, Корнфорд писал (Plato and Parm., 29): «Гераклит — пророк Логоса, который может быть выражен только с помо-

---

<sup>1</sup> Может возникнуть мнение, что следующее ниже изложение пролога поверхностно и пренебрегает частными проблемами. Пролог рассматривается во всей полноте в работе Я. Мансфельда «Offenbarung des Parmenides», гл. 4. Столь подробное рассмотрение невозможно в нашей работе, и в любом случае, чтение Мансфельда, равно как и некоторых других ученых, породило у меня сомнение, является ли попытка выявить все подробности загадочного путешествия Парменида и навязать им последовательность, понимаемую в буквальном смысле, обоснованной по сути. Некоторые толкования Мансфельда, несомненно, в высшей степени справедливы, например, что εἰδώς в ст. 3 указывает на то, что Парменид уже получил откровение от богини и потому находится на пути назад (на чем Мансфельд строит множество предположений), или утверждение о связи между λάϊνος οὐδός из стиха 4 и «твердой стеной» Вселенной в А 37. Книга Мансфельда является глубокой и независимой работой, а также ценным собранием результатов предыдущих исследований, к которому читатель может смело обращаться. Она необходима серьезному исследователю Парменида, особенно из-за ее стремления определить то, что в позднейшей терминологии называется логическими формами аргументации, которые Парменид уже был способен использовать. Но каждый должен идти своим путем. В нашей работе принят иной подход, и я не пытался указать все пункты, в которых расхожусь с Мансфельдом.



щью кажущихся противоречий; Парменид — пророк логики, которая не потерпит и тени противоречия». В этом описании оба мыслителя названы пророками. Применительно к логике такое определение может прозвучать странно, тем не менее правда, что Парменид был един с Гераклитом в том, что претендовал на пророческий, или полученный свыше, характер своего учения. Парменид писал эпическим стихом, явно соглашаясь с Ксенофаном, что такое средство выражения не следует оставлять пересказчикам постыдных мифов. Чтобы быть достойным своей репутации учителя, поэт должен доказать, что способен писать стихи об истине, а не порочные басни. Но для греков поэтический дар означал, что поэт пишет не без посторонней помощи. У других поэтов были их музы. Гомер начинает свою поэму с призыва к своей музе, а Гесиод описывает во всех подробностях, как музы пришли и научили его петь, когда он пас стадо на склонах Геликона в своей родной Беотии. Это утверждение не было метафорой, но отражало подлинную веру во вдохновение, благодаря которому поэт получал способность постигать истину глубже, чем другие люди. Хотя Гераклит писал прозой, он торжественно заявлял, что изрекает истину, которая сохранится навеки. Когда Парменид в начальных строках своей поэмы сообщает, что должен поведать то, что ему открыла богиня после мистического путешествия через врата Дня и Ночи, то делает подобное же заявление в традиционной поэтической манере.

Пролог, которым мы обязаны главным образом не Симпликию, но Сексту, можно перевести следующим образом<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Фр. 1. Секст. Против ученых, 7.111. С этого места изложение будет идти в форме перевода поэмы с комментариями. Перевод изобилует трудными местами и разными возможными вариантами. Они будут рассматриваться, и выбор ва-



Кони, которые меня несут, — доставляли [меня] так далеко, как только может достичь дух [~ мысль], после того как привели меня и вступили на многовестный путь Божества, который ведет знающего мужа в стремительном полете по Вселенной. Этим путем я несся, ибо по нему несли меня сверхпроницательные кони<sup>1</sup>...

Ст. 1. φέρουσι. Настоящее время указывает на привычность: Парменид был кем-то вроде шамана, для которого подобные духовные путешествия были обычным опытом (*Morrison. JHS, 1955, 59*). Относительно возможного варианта *ικάνοι* ср. Илиада, 4. 263: *πέειν ὅτε θυμὸς ἀνώγει* и т. д. (*Kühner-Gerth, II. 2.452*).

Ст. 2. *πολύφημον* вполне может означать нечто вроде «проницательный» (Йегер) — ходячий эпитет. Френкель (*Wege u. Formen, 159 n. 4*) отрицает, что это слово когда-либо означало «знаменитый», так как *φήμη* — это скорее «Kunde, bedeutungvolles, wirksames Wort». Френкелю следует Вердениус (*Parm. 12. LSJ*), с другой стороны, цитируют Пиндара (Истмийские оды, 8.64: *θρήνος π.* как пример, где *π.* равнозначно *πολύφατος*, «знаменитый»). И здесь, и там возможно любое из этих значений. См. также: *Mansfeld. Offenbarung, 229, n. 1*.

Ст. 3. *δαίμωνος*. Так у Секста, и нет основания вслед за Штейном (*Stein*), Виламовицем и ДК изменять это на *δαίμονες*. Другие считают *δαίμωνος* формой женского рода, обращением к богине, которая появляется в ст. 22. Некоторые ученые признают, что Парменид представлял себя путешествующим по небу в колеснице Солнца, и это достаточно очевидно. Подобно Фазтону, Парменид находился в обществе дочерей Солнца, которые выступали в качестве провожатых и колесничих (ст. 9, 24); упоминается огненная ось (ст. 7); отправным пунктом путешествия является дом Ночи (ст. 9; см. особ.: *Vowra. CP, 1937, 103 f.*). Намного более удивительно, что так мало прида-

рианта перевода обосновывается в примечаниях. Более общие вопросы истолкования будут обсуждаться в тексте.

<sup>1</sup> Здесь и далее, если не указано иное, фрагменты цитируются в переводе А. В. Лебедева. В отдельных случаях русский перевод изменен. — *Прим. пер.*

ется значения вышеназванным образам. (Секст в своем пересказе придает слову δαίμωνος артикль мужского рода, хотя нельзя с уверенностью сказать, какого бога он имел в виду.) Как отмечал Френкель, относительное местоимение могло равным образом идти и с ὁδόν, и с δαίμωνος (ор. cit. 160). Я не знаю, почему Парменид сделал коней кобылами<sup>1</sup> (у Пиндара — Олимпийские оды, 7.71 — они мужского рода), но это не влияет на отождествление с колесницей Солнца.

κατὰ πάντ' ἄσπῃ. Эти слова вызывают много ненужных беспокойств и исправлений. Согласно Бёрнету и Йегеру, они означают, что путь Парменида лежал через все города. Это заставило Бёрнета несколько прозаично предположить, что Парменид был своего рода переезжающим с место на место софистом, а Йегера — изменить текст как несовместимый со ст. 27 (см.: Burnet. EGP, 172, п. I; Jaeger. Paideia, I, 177, п. 1). Но поэт совершенно последователен. Он пересекает небо на колеснице самого Солнца, и этот путь, поскольку он проходит через весь мир, естественно ведет его «над всеми городами»<sup>2</sup> и в то же самое время «далеко от путей людских»<sup>3</sup>. Это гомеровская фраза (ср.: Илиада, 4.276: νέφος... ἐρχόμενον κατὰ πόντον ὑπὸ Ζεφύροιο ἰωῆς; и 19.92 f.: οὐ γὰρ ἐπ' οὐδεὶς... ἀλλ'... κατ' ἀνδρῶν κράατα). (Текст с таблички из Турий, Orph. fr. 47.3 Kern, который иногда цитируют в связи с этим, слишком неясен, чтобы можно было добавить его к свидетельствам.) Подобным же образом Фаэтон проносился «terras per omnes» (Лукреций, 5.398).

εἰδότα φῶτα. Слово εἰδώς определено содержит в себе намеки на мистическую религию, из чего некоторые ученые делают далеко идущие выводы; но быть εἰδώς'ом — естественная привилегия для того, кто следует по пути Солнца, которое знает все, потому что оно πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐλακοῦει (Одиссея, II, 109; Илиада, 3.277).

...во весь опор мча колесницу, а Коры (Девы) путеводительствовали. Пылающая ось издавала в ступицах

<sup>1</sup> В русском переводе «кони». — Прим. пер.

<sup>2</sup> В русском переводе города не упоминаются. — Прим. пер.

<sup>3</sup> В русском переводе данные слова отсутствуют. — Прим. пер.

скрежет втулки, (ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса с обеих сторон), всякий раз как Кору (Девы) Гелиады (Дочери Солнца), покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня] к Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов.

Ст. 4. Значение слова *πολύφραστοι* не ясно. Последний раз оно обсуждается А. Франкоттом (Francotte) в *Phrognosis*, 1958. Франкотт предполагает, что это слово означает «красноречивый». Кони, подобно коням Ахилла, обладают даром речи (ср. ниже, с. 30, прим. 2). Я не решаюсь принять такой перевод, потому что ввести подобную версию и тут же оставить ее без внимания не вполне приемлемо. Тем не менее этот перевод, возможно, верен.

Ст. 6. Вариант *χοϊήσιν ἔει* (Дильс) не вполне очевиден. См.: DK ad loc.

*σύριγγος ἄτην*. Обычно переводится как «звук свирели» (хотя у KR, 266 не так). Но *σύριγξ* определенно должно означать то же самое, что и в ст. 19 ниже, то есть гнездо *ἄξων*'а (в этом случае отверстие в ступице колеса, к которой оно прилаживается). Ср.: Эсхил, «Семеро против Фив», 205: *σύριγγες ἔκλαγξαν*; «Просительницы», 181: *οὐ σύρῳσιν*.

Ст. 7. *αἰθόμενος*. Бёрнет, DK и другие останавливаются на значении «сияющая» от жара, порожденного скоростью (*δοιοῖς γὰρ κτλ.*). Но, как отмечает Боура (CP, 1937, 104), этот перевод неправилен: данное слово означает «горячая». Поэтому здесь оно не несет предикативного значения, но является подходящим эпитетом для огненной колесницы Солнца. *γὰρ* связано с основным глаголом.

*δινωτοῖσιν*. Возможно, как у Гомера, «закрученный», «закругленный» вне связи с движением.

Ст. 8. *σπερχοῖατο*. Многократный вид. Ср.: ст. 1 *ικάνοι* и Френкель, *op. cit.* 159. Как отмечал Вос (см. теперь: *Mansfeld. Offenbarung*, 238 f.), это предложение может означать: «Когда дочери Солнца, оставив коня Ночи, устремились сопровождать меня». Это, однако, не обязательно ведет к заключению, что кобылицы проделали первую половину пути сами, без возниц.

Ст. 10. Некоторые находят символический смысл в сбрасывании покрывал с голов, а Боура видит в этом

«деталь, указывающую на почти неприличную поспешность, которая, несомненно, связана с какой-то старой историей». Но это может быть не более чем смутным отголоском Гомера: пролог полон подобных. Навсикая и ее подруги играют в мяч ἀπὸ κρήδεμνα βαλοῦσαι (Одиссея, 6.100), а скорбящая Гекуба ἀπὸ λιλάρην ἔριψε καλύπτρη (Илиада, 22.406).

Там — ворота путей Ночи и Дня,  
И их объемлет притолока и каменный порог,  
А сами — высоко в эфире — они наглухо закрыты  
огромными створами,  
Двойные запоры которых сторожит многокарающая  
Дике (Правда).  
Коры стали уговаривать ее ласковыми словами  
И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный  
шпеньком засов  
Мигом откинула от ворот. И тогда они распахнулись  
И образовали широкозияющий проем между створами,  
Поочередно повернув в гнездах многомедные стержни,  
Закрепленные гвоздями и заклепками. И вот туда через  
ворота  
Прямо направили Коры по торной дороге колесницу да  
коней.

Ст. 14. Слово ἀμοιβούς само по себе должно означать только «ключи», то открывающие, то закрывающие ворота, или же это означает, что они перекрещиваются. В эпическом греческом κληῖδες — это либо рейки, которые ставились поперек створок дверей, чтобы запирасть их (напр. Илиада, 12.455), либо крючки, с помощью которых можно было дотянуться до рейки, чтобы отодвинуть ее (как в Одиссее, 21.47). Настоящая фраза едва ли может быть не связанной по смыслу с ὄχῆες ἐπιμοιβοί Илиады, 12.455 f., а κληῖς может быть тождествен ὄχεύς'у, откинутому Дике в ст. 16. Тогда ἔχει значило бы «сторожит», как Оры сторожат врата небес у Гомера (Илиада, 5.749).

О древнегреческих замках и засовах см.: *Diels. Lehrgedicht*, 116 ff.; *Pottier E. Daremberg-Saglio*, III, 603 ff.; для дополнительной справки см.: *Pritchett W. R. Hesperia*. 1956, 179 n. и 234. В парменидовском описании γόμφοι и πέρωνα

могут выполнять различные функции, но недавние археологические находки, по-видимому, позволяют предположить, что имеются в виду приспособления, прикрепляющие бронзовые колпачки к штырям. См.: *Robinson and Graham. Olynthus*, 8 (1938), 253–254; *Robinson. Ibid.*, 10 (1940), 295. Несмотря на технический характер этого описания, я склонен полагать, что поднимать вопрос, почему слово «ключи» употребляется во множественном числе, это все равно, что спрашивать, почему у Св. Петра ключи (а не ключ) от небес. См., однако: *Mansfeld. Offenbarung*, 240.

πολυχάλκους. Скорее «обшитые бронзой», чем «медные»: штыри обычно были деревянными, а на нижние концы насаживались бронзовые колпачки (*Robinson and Graham, loc. cit.; Pritchett, loc. cit.* 235).

И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей  
Десницу и, обратившись ко мне, сказала так:

«О Курос (Юноша), спутник бессмертных возниц,  
На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом,  
Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра) вела  
тебя пойти

По этому пути — воистину он запределен тропе  
человеков —

Но Закон (Фемида) и Правда (Дике). Ты должен узнать  
все:

Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,  
Так и мнения смертных, в которых нет непреложной  
достоверности.

Но все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся  
вещах

Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все  
в совокупности.

Ст. 28. То, что Θέμις привела его к богине, означает, что его путешествие в каком-то смысле дозволено, или санкционировано.

Ст 29. εὐκυκλέος (α ἄλαξ λεγόμενον) — это вариант Симпликия. У Прокла εὐφεγγέος, у Секста, Климента Александрийского, Плутарха, Диогена Лаэртского — εὐπειθέος. Последний вариант был общепринятым вплоть до то-

го, как Дильс не реабилитировал  $\epsilon\upsilon\kappa\upsilon\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  (Lehrgedicht, 55–56). В Phronesis, 1958, 21 ff. Дж. Дж. (G. J.) Джеймисон приводил доводы в пользу  $\epsilon\upsilon\lambda\epsilon\iota\theta\epsilon\omicron\varsigma$ , но ср.: Властос. Gnomon, 1959, 194, п. 4.

Ст. 31–32 порождают много вопросов и истолковываются по-разному. Вышеприведенный перевод следует переводу Оуэна в CQ, 1960, 88 f., где обсуждается наиболее распространенная ранняя версия. Многие переводы приводит Нестле (ZN, 733, п. I).

Ст. 32. Идея Дильса поставить апостроф после последней буквы слова  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omicron\varsigma$  и предположить элизию  $\alpha\iota$ , сделав указанное слово инфинитивом  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omicron\omega$  или  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\mu\iota$  вместо  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\acute{\alpha}\xi\omega$ , представляется малообоснованной, и была отброшена Кранцем. См.: Kranz. SB Preuss. Ak. 1916, 1170; а далее возражения Оуэна, loc. cit. 87, и У. Р. (W. R.) Чалмерса в Phronesis, 1960, 7.

У Кранца в DK идет  $\pi\epsilon\rho\omicron\nu\tau\alpha$ , но вариант  $\pi\epsilon\rho\ \omicron\nu\tau\alpha$  получает намного более убедительное подтверждение в тексте Симпликия, и я вслед за Оуэном сохраняю этот вариант. Но, как замечает Оуэн, «ключевой пункт толкования от этого не зависит».

Важной чертой перевода Оуэна является то, что  $\acute{\omega}\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\ \kappa\tau\lambda$  — это не замечание богини, а обобщение содержания взглядов смертных, о которых она обещает поведать. Как только мы понимаем это, трудности, связанные с данной частью предложения, в значительной степени устраняются. Толкование Мансфельда см. в Offenbarung, 128, 156 ff. Он не обсуждает перевод Оуэна, хотя в остальном приводит очень полный и полезный обзор альтернативных переводов.

Основные характерные черты пролога таковы. Пармениду дано преимущество над смертными. Подобно еще более удачливому Фазтону, он пронесся по небу в колеснице Солнца, и дочери последнего выступают в качестве его вожатых. Парменид не описывает свое путешествие шаг за шагом, но в импрессионистском стиле раскрывает его ключевые пункты. Это путешествие от Ночи ко Дню. Там, где они встречаются, имеется труднопреодолимый барьер, важность которого



подчеркивается подробным описанием его устройства: его врата сторожит воплощенная Правда. Никто не может пройти без ее разрешения, то есть если его проход не обусловлен правом и божественным благоволением.

Как только пройдены врата, путь ведет прямо к дому безымянной богини, возможно не сразу, потому что Парменид говорит о продолжении движения вперед по торному пути (ἀμαξιτός); но мы не можем сказать, насколько далек был этот путь, ибо поэт не растрчивает время на несущественные подробности, но обращает внимание лишь на ключевые пункты своего путешествия. Богиня подтверждает право Парменида присутствовать там и обещает научить его «всему»: и истине, и тому, во что ложно верят смертные.

Этот рассказ явно придает всему последующему характер божественного откровения, но определить, насколько серьезно Парменид верил в это откровение, нелегко<sup>1</sup>. Мифологические элементы пролога по большей части традиционны. Многие в языке пролога заимствовано у Гомера и Гесиода<sup>2</sup>.

Богиня, наставляющая поэта, соответствует Музе эпических писателей, к которой также могли обращаться

<sup>1</sup> О характере пролога см. в особ.: *Hestle*. ZN, 726–729; *Bowra*. CP, 1937, 97–112; *Fränkel*. Wege u. Formen, 158–173; *Diels*. Lehrgedicht; *Kranz*. SB Preuss. Ak. 1916, 115, 8–76.

<sup>2</sup> Ср., напр., ст. 5 с Илиадой, 2.390, Одиссеей, 6.261, 24.225; ст. 15 с Гесиодом, «Теогония», 90, Одиссеей, 16.286–287, 19.5–6; ст. 24 с Илиадой, 18.385; ст. 27 с Илиадой, 6.202, Одиссеей, 9.119. Э. А. Хэвлок в «НСР, 1958» даже утверждает, что Парменид использовал в качестве образца путешествие Одиссея и что этот одиссеевский мотив продолжается и в философских частях поэмы. Естественно, Хэвлок соглашается, что кони и колесница относятся к другому набору ассоциаций (πολύφραστοι ἵπποι ст. 4 — это кони Ахилла; данное предположение впервые высказано Дильсом), но это не представляется ему весомым возражением, как может показаться другим. Параллели с Одиссеей также проводит Мансфельд (*Offenbarung*, 230).

ся как к «богине», как в начальной строке Илиады: «Пой, богиня, про гнев...» Когда в начале перечисления кораблей Гомер призывает себе в помощь муз, то добавляет (Илиада, 2.485): «Вы ведь богини, вы всюду бываете, все вам известно». Гесиода научили его песне музыки, когда он пас своих овец на склонах Геликона, и примечательно, что они сказали ему (Теогония, 27 f.): «Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду. Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!» Когда Парменид сообщает, что богиня обещала обучить его и истине, и тому, что напоминает истину, но ею не является, он находится под влиянием старой традиции, но ставит ее на службу новым целям. Также можно предположить, что Парменид был знаком с орфическими поэмами<sup>1</sup>.

Но все эти подражания существуют на уровне слов и говорят лишь о том, что Парменид был погружен в традицию более старой и современной ему поэзии. (Боура указывает на такие же образы у Пиндара, Вакхилида, Симонида и др.) Например, в учении Парменида нет ни единого намека на то, что он разделял характерные орфические доктрины. Общая интонация пролога скорее указывает (конечно, скрыто) на «шаманистский» элемент в ранней греческой религиозной

<sup>1</sup> В особенности обращение к Δίκη πολύλοπος. Ср.: орфические фрагменты, 158. Дильс и другие цитируют Псевдо-Демосфена, 25.11 (Орфей, фр. 23) как параллель, доказывающую, что орфический стих древний. См. по этому вопросу: Gruppe. Rhaps. Theog. 708; Dieterich. Kl. Schr. 412 f.; Kern. De theogoniis, 52. Далее в поэме презрительное отношение к смертным во фр. 6.4 ff. выглядит как отсылка к Орфею (фр. 233). И у Парменида, и у орфического автора брань в адрес смертных направлена главным образом на невежество последних. Поэтому εἰδὸτα φῶτα в ст. 3, возможно, содержит намеки на религиозное посвящение (примеры см.: Bowra, 109). Можно вспомнить также свет, который даруется посвященным в элевсинские мистерии и является для них одной из главных радостей (Аристофан. Лягушки. 455 f.).



мысли, представленной такими полулегендарными фигурами, как Эфалид, Аристей, Абарис, Эпименид и Гермотим. Об Эфалиде утверждалось, что он получил от Гермеса дар, позволявший его душе путешествовать то в Аид, то снова на землю (*Ферекид*, фр. 8 DK). Аристей совершал подобные же магические путешествия и мог появляться одновременно в двух местах (*Геродот*, 4.13 ff.), а душа Гермотима обычно покидала его лежащее тело и странствовала одна в поисках знания (*Плиний*. Естественная история, 7.174). Эпименид, в то время как его тело спало, встречался с богинями истины и справедливости (*Эпименид*, фр. 1 DK ad fin.), что сближает его опыт с таковым Парменида.

То, что описывалось здесь, представляет собой духовное путешествие «над землей», целью которого является знание. Еще Дильс много лет назад отметил сходство такого духовного путешествия с похожими путешествиями сибирских и всех прочих шаманов, и накопившийся со времен Дильса сравнительный материал только усиливает это сходство<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Diels*. *Lehrgedicht*, 14 f., ссылка на *Radloff*. *Aus Sibirien*, II, 3 ff. Кроме того, видение Парменида связывает с шаманской поэзией К. Меули (*Meuli K. Hermes*. 1935, 171 f.). В книге «Греки и иррациональное», гл. 5, Доддс пытается доказать существование действительных исторических контактов, через торговлю и колонизацию, между греками и носителями шаманистских культур, центры которых находились в Сибири.

О шаманских путешествиях вообще см.: «Поэзия и пророчество» Норы К. Чедвик, последняя глава которой («Духовные путешествия шаманов») подчеркивают их всеобщность. Обратите внимание, что среди основных тем присутствуют путешествия «к сияющим небесам вверху», равно как в преисподнюю, и что «в этих странствиях людям обычно требуется помощь сверхъестественных существ, особенно сверхъестественных женщин» (ср. Гелиады). В. Буркерт (*Weisheit u. Wiss.* 130) приводит свидетельство в пользу своего убеждения, что «шаманские практики, по-видимому, все еще были распространены в Южной Италии в VI в. до н. э.». Возможно, однако, работа Элиаде по шаманиз-

Их души также могли отправляться в духовные путешествия, иногда по небу, в течение которых они приобретали сверхъестественное знание.

Именно эту религиозную и пророческую традицию Парменид избрал в качестве обрамления для строгой логики, которая составляет основное содержание его поэмы. Парменид был уроженцем Южной Италии, где царила мистическая религиозность, и почти определенно пифагорейцем; а Пифагор считался новым воплощением и Эфалида, и Гермотима (D. L. VIII, 4–5; DK 14.8). Мы не можем усомниться в том, что пролог описывает подлинный опыт. В качестве просто литературного приема он менее всего подходил бы к основному содержанию поэмы, которое можно было бы намного удачнее передать ясной прозой Анаксимена или Анаксагора. Однако очевидно, что Парменид не был рационалистом ионийского типа, и при том огромном временном промежутке, который отделяет нас от него, по остаткам его произведений чрезвычайно трудно понять, насколько большое значение следует придавать иррациональной составляющей его работ. Подобно другим фигурам архаической Греции, он достиг выдающегося интеллектуального прогресса в рамках почти примитивной иррациональности. В какой степени он освободился от нее? Боура указывает (op. cit.), что в то время, когда его предшественники верили в истинность мифологического материала (например, Эпименид считал свою беседу с богами в Диктейской пещере действительным событием), «Парменид определенно изъясняется аллегорически». Врата и пути Ночи и Дня объединяются,

---

му (с 1964 г. доступная в пересмотренном и исправленном английском издании) должна послужить нам предостережением от слишком вольного использования этого термина применительно к греческим практикам и верованиям. См.: раздел о шаманистских религиозных представлениях и методах у индоевропейцев (p. 375 ff.).

начиная с Гесиода и Одиссеи<sup>1</sup>, но для Парменида путешествие через врата от Ночи ко Дню символизирует движение от невежества к знанию, или истине, которая ожидает его на другой стороне. Путь (ὁδός) — широко распространенный поэтический образ, но у Парменида, который проносит его через всю поэму, он толкуется аллегорически, как «путь исследования». Правильный путь (κέλευθος) следует истине, заблуждаться — значит следовать по «незаметному пути» (ἄταρλός). Следовательно, Парменид «использовал определенные идеи и образы, привычные для его времени, но использовал их для новой цели, и в особенности ограничил их применение своей собственной областью поиска знания» (ibid, 112).

Тем не менее, соглашаясь с Боурой в том, что Парменид использовал аллегории намеренно, мы не должны забывать, в какой степени даже в тех отрывках, которые показывают сознательное использование аллегорий, почва уже была подготовлена в дофилософском прошлом. Духовное путешествие шамана всегда было поиском знания. Уравнение «дорога или путешествие = поиск знания = положение или описание, содержащее результаты поиска» было не парменидовским, но уже присутствовало в шаманских практиках, различимое, хотя и отдаленное, эхо которых содержит в себе его поэма<sup>2</sup>.

Таким образом, следует все время помнить об этом религиозном наследии и степени, в которой оно оставалось для Парменида живым и актуальным, но не преувеличивать его значение. Он вложил свою философию в уста богини через пролог, содержащий элементы, за-

<sup>1</sup> Гесиод (Теогония, 748) говорит, что Ночь и День встречаются, когда они пересекают великий бронзовый порог: кто-то из них входит, а кто-то выходит. Текст Парменида (I.2) буквально построен по образцу «Одиссеи» (10.86): ἐγγὺς γὰρ Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κέλευθοι.

<sup>2</sup> Это показывает Меули (op. cit. 172 f.).



имствованные из ранней религиозной поэзии и в некоторых случаях демонстрирующие свои шаманские корни; но Парменид не подпадал под характеристику «психологически неустойчивого человека, который получил призвание к религиозной жизни»<sup>1</sup>. Несколько цитат из статьи Боуры, должно быть, позволят нам приблизиться к истине настолько, насколько это возможно. Парменид «пишет не как простой логик, но как тот, у кого есть очень специфический опыт, подобный опыту людей, общающихся с богами». Парменид «считал поиск истины чем-то сходным с опытом мистиков и выражал его с помощью символов, заимствованных из религии, так как полагал, что поиск истины сам по себе есть религиозная деятельность». В то же самое время пролог нельзя объяснять исходя исключительно из его истоков. «Парменид определенно изъясняется аллегорически. Конечно, аллегория может основываться на чем-то вроде мистического опыта, но от этого она не перестает быть аллегорией. ...Парменид не приводит буквального описания своего духовного приключения, но облакает свой поиск истины в аллегорические одежды». Если кажется, что эти утверждения демонстрируют некоторую непоследовательность, то возможно, что эта непоследовательность была присуща уму самого философа, как следствие противоречия между доставшимся ему в наследство и все еще сохраняющим силу способом мышления и его собственной революционной интеллектуальной энергией<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Определение шамана, данное Доддсом (Greeks and Irrational, 140).

<sup>2</sup> Слова такого проницательного критика, как Герман Френкель, также заслуживают того, чтобы их процитировать. Парменид — философ, а когда мы читаем философский текст, утверждает Френкель, то склонны считать, что предмет говорит сам за себя, независимо от языка, который носит достаточно второстепенный характер. «Тем не менее (я перевожу) в результате мы

## 5. ДВА СПОСОБА ИССЛЕДОВАНИЯ: ОДИН ИСТИННЫЙ, ДРУГОЙ НЕПРИЕМЛЕМЫЙ

Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь  
о том,  
Какие пути поиска [~ дознания] единственно мыслимы:  
Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не  
быть;  
Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).  
Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости  
должно не быть.  
Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома  
[= непознаваема],  
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это  
неосуществимо),  
Ни высказать. (фр. 3) ...ибо одно и то же может быть  
мыслимо и быть.

2. 5. ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι.  
Кранц (SB Preuss. Ak. 1916, 1173) полагает, что οὐκ ἔστιν означает «бывает, что чего-то нет», т. е. имеется, помимо того, что существует, и несуществующее. На это, считает Кранц, указывает фр. б.1, который он, следуя Дильсу, переводит так: «Следует говорить и думать, что (только) то, что есть, есть: ибо существует бытие, но не существует небытия (das Nichtseiende)». Понятый таким образом, этот первый ложный путь приносит с собой становление и исчезновение, движение и изменение. Это путь большинства людей. Второй ложный путь, упомянутый во фр. б, это путь последователей Гераклита. Его толкование достойно упоминания, но вряд ли правдоподобно. Помимо

---

перестаем понимать многие элементарные вещи, а многое из лучшего, наиболее индивидуального и живого в самой доктрине теряется, пока мы не подготовим наши умы к тому, чтобы рассматривать работу как эпическую поэму той эпохи, в которой она была написана, и посредством языка постигать фактическое историческое явление» (Wege und Formen, 157). «Для архаического периода слово и мысль, речь и ее субъект суть одно, и это особенно истинно в случае Парменида» (ibid, 158).

перевода б.1 (о котором см. след. прим.) Кранц в своей статье не переводит вторую половину 1.5. Конечно, она переводится без комментария в DK («dass NICHT IST ist, und dass Nichtsein erforderlich ist»), но в целом этот перевод выглядит натянутым.

Перевод фр. 3 следует Целлеру и Бёрнету. Инфинитив обладает своим первоначальным дательным значением, и отрывок значит буквально «одно и то же для мышления и для бытия». В точности параллельная конструкция встречается в 2.2: εἶσι νοῦσαί. Это также обосновывает перевод б.1 как «необходимо, чтобы то, что есть для говорения и мышления, было», т. е. «то, что может быть сказано и мыслимо, должно быть». См.: Burnet. EGP, 173, п. 2. В любом случае, я считаю такой перевод наиболее правдоподобным, даже если конкретный довод Бёрнета, что один только инфинитив не может быть субъектом предложения, неубедителен. (По этому пункту см.: Heidel. Proc. Am. Ac. 1913, 720; Verdenius. Parm. 34 f.) Это не имеет отношения (как версия Хельшера, подвергнутая критике Мансфельдом — Offenbarung, 63) к тому, что неуместно считать νοεῖν пассивом, а εἶναι — активом (если оправданно применять данные термины, когда εἶναι — не переходный глагол). Оказывается, что перевод, который предложил Мансфельд («Denn Denken und Sein sind dasselbe»), означает во многом то же самое. Это подразумевает, говорит Мансфельд, не тождественность Мысли и Бытия (как можно предположить), но лишь то, что «объект мысли есть в то же самое время субъект бытия» (ор. cit. 67); или, как Мансфельд передает это на с. 101, используя то, что представляется мне сомнительной логикой: «Das Seiende ist der einzige Gegenstand des Denkens, das einzig Denkbare. Deshalb sind Sein und Denken identisch» (курсив мой. — У. Г.).

Подлежащее глагола «есть» точно не указано. Чаще всего им считается «то, что есть», т. е. Парменид употребляет логическую тавтологию: то, что есть, есть. Так считают, например, Дильс и Корнфорд. Бёрнет полагал, что подлежащим должно было быть тело или нечто материальное: «Утверждение „есть“ означает лишь то, что

Вселенная — это *заполненность* (plenum)». Это заключение, как правильно отмечает Рэйвен, «по крайней мере опрометчиво». Вердениус, возможно, опять-таки опрометчиво<sup>1</sup>, предлагал «все, что существует, совокупность вещей». Другие считали, что неправильно искать какое-либо подлежащее. «На этой ранней стадии поэмы Парменидова посылка ἔστι («есть») вообще не имеет определенного подлежащего». Таким образом, Рэйвен и Френкель предполагали, что глагол «есть» «использовался Парменидом главным образом как так называемый безличный, примерно как „идет дождь“ (англ. *rains*), „льет как из ведра“». На это профессор Оуэн обоснованно возражал, что должно было подразумеваться нечто более определенное, «потому что Парменид настойчиво доказывает различные характерные черты подлежащего его ἔστι». Решение самого Оуэна состоит в том, что «то, что объявляется существующим, это просто то, о чем можно сказать и помыслить», и это на самом деле утверждается, но не здесь, во фр. 2, а во фр. 6.1: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим»<sup>2</sup>.

Таким образом, при выборе подлежащего в качестве существенных альтернатив можно назвать «то, что есть» и «то, о чем можно сказать и подумать». В каком-

---

<sup>1</sup> В более поздней заметке (Mnemos. 1962, 237) он пересмотрел свою точку зрения в пользу предположения, что подлежащим является ἀληθείη в смысле логической категории, но не «истинной природы вещей». Он призывает нас сравнить фр. 8.51 и 1.29.

<sup>2</sup> См. статью Оуэна «Элейские вопросы» (CQ, 1960). Там можно найти ссылки на другие точки зрения, упомянутые выше, кроме варианта Бёрнета (EGP, 178 f.). Патен и Калоджеро также полагали, что у ἔστιν не было отдельного подлежащего. Наиболее полный обзор мнений приводится у Мансфельда (Offenbarung, 41–55). Сам он считает, что пропозициональная схема, которую использует Парменид, делает необязательным поиск подлежащего (р. 58). В своих рассуждениях Мансфельд не упоминает Оуэна.



то смысле это не серьезно, ибо Парменид в любом случае отождествляет оба утверждения, а согласно самому Оуэну, «никто не будет отрицать, что, как гласит довод, ἔόν [то, что есть] — это правильный вид подлежащего». Возражение Оуэна против того, чтобы считать сами эти слова невыраженным подлежащим, логично: «оно превращает „есть“ в простую тавтологию, а „не есть“ — в прямое противоречие, в то время как Парменид считает необходимым *приводить доводы* в пользу „есть“ и против „не есть“». Оуэн не предполагает этого с самого начала.

Утверждая, что нечто *есть*, Парменид, несомненно, имел в виду то, о чем можно сказать и помыслить, поскольку он явно отождествлял эти два аспекта. Тогда это правильный вид подлежащего, как и слова «то, что есть». Тем не менее таким исследователям, как Корнфорд, это не представляется вполне ясным. Эти ученые полагают, что во фр. 2 Парменид просто говорит «то, что есть, есть». Это свидетельствует о том, что они либо не понимают, что тавтология не может служить доказательством, либо приписывают Пармениду неспособность понять этот простой момент.

История греческой мысли вплоть до времен Парменида показывает, что иная точка зрения возможна, ибо полемический характер поэмы Парменида не вызывает сомнения. Позже Парменид с поразительной четкостью утверждает, что как только мы говорим, что нечто *есть*, мы лишаемся права говорить, что это *было* или *будет*, приписывать этому возникновение и уничтожение во времени или какое бы то ни было изменение и движение вообще. Но последнее как раз было характерно для милетцев. Они полагали, что мир существовал в его теперешнем космическом состоянии не всегда. Они выводили его из единой субстанции, которая, как они утверждали, различным образом изменяется или двигается — становится более горячей или холодной, сухой или



влажной, разреженной или плотной, — чтобы произвести теперешний мирострой (ср.: Парменид, 8.40–41). Конечно, если бы им сказали «то, что есть, есть, разве его нет?», они бы сразу согласились. Опровергая их утверждения, Парменид не столько *доказывает* тавтологию, сколько показывает, что более ранние мыслители, как и заурядные люди, никогда не формулировали этого ясно и таким способом избегали следствий данного хода рассуждений. Это, возможно, первый, но точно не последний случай, когда философ по определенным причинам считает необходимым начать с тавтологии<sup>1</sup>.

В длинном отрывке, известном как фр. 8, Парменид начинает с утверждения «есть» (т. е., согласно толкованию Дильса, с тавтологической формулировки, что то, что есть, есть), а затем принимается не утверждать и демонстрировать, что нечто «есть», но показывать определенные «знаки» (σηματα) на пути; т. е. определенные свойства, которыми все, что *есть*, должно обладать. Оно должно быть вечным, неделимым, неподвижным и т. д., хотя люди до сих пор бездумно говорят, что то, что есть, может возникать, делиться, двигаться и уничтожаться. Даже здесь, во фр. 2, кажется излишним говорить, что «есть» доказано или обосновано. Мы говорим «есть», и сказанное истинно. Затем Парменид ради основательности упоминает противоположное понятию «есть» (хотя, как признают Оуэн и другие, ничто не указывает на то, что кто-либо когда-либо рассуждал подобным образом) и быстро отвергает его как невозможное. В результате здесь и во фр. 8, если свести их воедино, Парменид говорит своим собратьям-людям: «То, что есть, есть. Вы можете называть это тавтологией, и так же делаю я, но вы мыслите недостаточно яс-

<sup>1</sup> «Банальности и пошлости заслуживают настойчивого утверждения, когда они, как часто бывает в философии, явно или неявно отрицаются, забываются или сбрасываются со счетов» (Bambrough J. R. Proc. Arist. Soc. 1960. I, 215).



но, чтобы понять, к чему ведет такое допущение. Если вы воспримите „есть“ в его полном и подобающем ему смысле, то не сможете говорить, что то, что есть, проходит через какой-либо процесс становления или разрушения, изменения или превращения».

Повторим, это не отрицание утверждения, что то, что *есть*, — это, согласно Пармениду, то, что можно бы сказать и помыслить: он говорит это сам. Но довод, что никто не считает нужным *обосновывать* тавтологию, не учитывает возможность, что, если бы в 2.3 было выраженное подлежащее, отрывок выглядел бы так: «То, что есть, есть, и не может не быть». Более того, в том же столетии Горгий догадался приводить доводы в пользу логического противоречия: он «доказал», что того, что есть, не существует (*οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν*). Если он смог это сделать, то можно с уверенностью сказать, что на той же самой стадии мысли или чуть раньше могло казаться и возможным и необходимым обосновывать тавтологию<sup>1</sup>.

Значение сказанного выше будет раскрыто во фр. 8. Между тем Парменид отвергает утверждение «не есть» как неприемлемое. Ибо ему для обоснования своей точки зрения достаточно было заметить, что предмет приведенного выше утверждения никогда не смог бы прийти нам в голову, потому что то, чего нет, нельзя ни осознать, ни показать другому. От Парменида едва ли можно ожидать, чтобы он стал считаться с причудами софистики конца V в. до н. э. Софисты ухватились за внешние формы элейской логики, чтобы выставить все знание абсурдным, как делал Горгий, отстаивая тезис «не есть». Пародируя название «О природе, или о существующем», которое обычно носили труды натурфилософов, он составил трактат «О природе, или О несуществующем», в котором обосновывал три тезиса: а) ниче-

<sup>1</sup> Горгий, фр. 3; DK, II, 280.11 ff. См. также: Reinhardt. Parm. 36.

го не существует; б) если бы что-то существовало, мы не могли бы узнать об этом; в) если бы кто-то знал это, то не мог бы сообщить свое знание.

Фр. 3 обычно переводится как выше: «...ибо одно и то же может быть мыслимо и быть». Подобным же образом 6.1: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [„тем, что есть“]»<sup>1</sup>. Трудно найти какое-либо другое английское соответствие, но это только подчеркивает несовершенство перевода и ту истину, что язык и мысль неразделимы. В переводе эти утверждения кажутся просто ошибочными. Очевидно, можно говорить и думать о несуществующих объектах, таких как единороги, кентавры и теперешний король Франции, любимый известным философом XX в.

В самом деле, в этом пункте философия продвинулась вперед, но для историка вопрос не исчерпывается утверждением, что Парменид ошибался. Скорее его «ошибка» позволяет нам понять иные представления о мыслительных процессах и речи, которых придерживались древние греки<sup>2</sup>. Глагол, переведенный как «мыслить что-то» (*noein*) во времена Парменида и раньше мог не нести в себе идею представления о чем-то несуществующем, ибо означал главным образом акт не-

---

<sup>1</sup> По поводу версии Мансфельда см. примечание о переводе. Мансфельд отвергает общепринятую точку зрения, что фр. 3 следует непосредственно за фр. 2 и предполагает (р. 82) существование гипотетической строки, которая, если бы она находилась между ними, приводила бы к логике, с которой он согласен.

<sup>2</sup> К. фон Фритц обратил внимание на то, что изучение истории греческих философских и научных терминов представляет уникальную возможность для исследования взаимосвязей между философским и дофилософским мышлением. Это обусловлено тем, что греки выработали философскую терминологию полностью в пределах своего собственного языка, не заимствуя из иностранных источников, как мы. Поэтому их термины — это или слова, непосредственно взятые из обыденной речи, или адаптации таких слов (СР, 1943, 79).



посредственного осознания. У Гомера он мог означать немногим более, чем видение; в любом случае, он непосредственно связан с чувством зрения, как в Илиаде, XV, 422: «Гектор, когда увидал (ἐνόησεν ὀφθαλμοῖσιν), что двоюродный брат его милый в пыль... упал». Говоря точнее, это слово используется, когда посредством видения конкретного объекта человек внезапно осознает полное значение ситуации. Афродита появилась перед Еленой в облике старухи: глагол *noein* используется лишь тогда, когда Елена, несмотря на обманчивую внешность, поняла, что имеет дело с богиней (Илиада, III, 396). Таким образом, это слово могло означать замену ложного восприятия на истинное, рассматриваемое не как процесс рассуждения, но как внезапное озарение, видение посредством ума<sup>1</sup>. Подобным же образом это может означать мысленное представление объектов, удаленных во времени или пространстве (ср.: Парменид, 4.1). Способность видеть посредством ума (*noos*, или *nous*) может быть парализована или отключена под действием физической силы или сильной эмоции, но никогда у Гомера и почти никогда в другой дошедшей до нас литературе, предшествующей Пармениду, ее невозможно обмануть<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дальнейшие примеры и анализ слов *vóos* и *voein* у Гомера см.: *von Fritz*. СР, 1943, 79–83. Написанное здесь во многом обязано этой блестящей статье и другим, которые последовали за ней в серии, посвященной использованию слов в досократовской философии: СР, 1945, 223–242 и 1946, 12–14 (ср. т. I, с. 695, прим. 2). Вывод фон Фритца относительно Гомера состоит в том, что все значения, встречающиеся у него, «можно вывести из одной первоначальной и основополагающей идеи, которая определяется как осознание ситуации». Отношение к зрению было хорошо выражено Сент-Бёвом в его *Cahiers*: «Homère dit *noeo* — je vois, je conçois. Voir et concevoir, c'est la même chose, ce n'est plus la sensation, c'est déjà la pensée, la perception».

<sup>2</sup> Фон Фритц (СР, 1945, 226) находит три пассажа у Гесиода, где *vóos* не просто притупляется, но и вводится в заблужде-

Особый статус *nous* подчеркивается представлением о нем как о чем-то внешнем по отношению к другим способностям, не зависящем, подобно им, от органов тела, и наиболее человеческом. В «Елене» Еврипида (1014 ff.) одно из действующих лиц говорит: «Хоть не живет умерший, дух его сам вечен, в вечный принятый эфир». Точнее в другой строке того же самого поэта (фр. 1018): «*Nous* в каждом из нас есть бог». Когда рациональная мысль продвинулась гораздо дальше, чем во времена Парменида, сам Аристотель, при всей его интеллектуальной зрелости и проницательном анализе умственных способностей и деятельности, был вынужден признать за *nous* безошибочность, и проводил четкое различие между деятельностью последнего и рассудочным мышлением. Во «Второй аналитике» он пишет: «...Так как из состояний мысли, которыми мы постигаем истину, одни всегда истинны, а другие допускают ошибки (например, мнение и рассуждение), наука же и *nous* всегда истинны». *Nous* даже сохраняет свой таинственный и неопределенный статус «единственного, что приходит в нас извне и божественно», и хотя Аристотель пренебрежительно относится к религиозным доктринам бессмертия и перевоплощения, он признает, что *psyche*, возможно, может пережить гибель живо-

---

ние. Это «Теогония», 537; «Труды и дни», 323 и 373. В «Теогонии», 537 — это ссылка на знаменитую историю о Прометее и Зевсе. Прометей разделил части туши быка, Διὸς νόον ἐξάλαφίσκων — «пытаясь (или думая) обмануть νόος Зевса»; тогда как νόος Зевса, как всем известно, не обмануть. В «Трудах и днях», 323, то, что обманывает νόος, именуется κέρδος. Это очень близко по смыслу к отрывку у Гомера, где νόος, по словам фон Фритца, притупляется, или ослабляется эмоцией. Единственное ясное указание, что может иметь место обман, в «Трудах и днях», 373, где мы находим предостережение против того, чтобы позволять сладострастным женщинам обманывать наш νόος. Однако эти три отрывка показывают, что «переход от притупленного к обманутому νόосу очень легок» (von F. СР, 1945, 226).

го человека — «не вся, а ум»<sup>1</sup>. Специфическая функция *nous* — немедленно и интуитивно, как в индуктивном скачке, схватывать всеобщие истины и тем самым обеспечивать исходные условия, или принципы, на которых основаны дедуктивные доводы.

Таким образом, здесь мы имеем дело с общегреческим представлением о том, что познавательные способности человека включают в себя способность мгновенно постигать истинную природу объекта или ситуации, что сравнимо с непосредственным постижением внешних свойств чувствами, но глубже. «В самой греческой философии... *nous* никогда не является просто *sicut lumen*, ясным, холодным светом, который мы иной раз по привычке называем „разумом“»<sup>2</sup>. Именно

<sup>1</sup> «Вторая аналитика», 100b5, оксфордский перевод; «О возникновении животных», 736b27; «Метафизика», 1070a25. В последнем пассаже Йегер (оксфордский текст, 1957), единственный из редакторов, заключает соответствующие слова в скобки как «*postea addita ut videtur*». Он не называет причину, но если кто-либо из читателей разделяет его подозрение, такому читателю можно посоветовать обратиться к книге «О душе», 413b25, где Аристотель говорит: «...относительно же ума (*νοῦς*) и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего». Нет необходимости приводить здесь представленную в трактате «О душе», 3.5, малопонятную доктрину деления *νοῦς*'а на активный и пассивный, но там нам также сообщается, что по крайней мере один вид *νοῦς*'а обособлен и вечен (430a23).

<sup>2</sup> *James Adam*. Cambridge Praelections, 33. Мыслители, которые указывают на недостаточность человеческой способности понимания в сравнении с божественной, не используют в связи с этим слова *νοῦς*, *νοεῖν*. См.: *Гераклит*, фр. 78, 79, 83; *Алкмеон*, фр. 1; *Ксенофан*, фр. 34; т. I, с. 573, 651–652, 675–676. Ближе всего к обсуждаемой идее слова Ксенофана, что Бог не подобен человеку в *νόημα*. Сам Парменид, с его презрением к массе простых смертных, первым сказал об их *πλακτὸν νόον* (б.б). Кто-то когда-нибудь неизбежно должен был сделать это, но данное выражение должно было нести в себе оттенок парадокса или оксюморона, как *ἄσκολον ὄμμα* в 7.4.

эту способность упоминает Парменид, когда говорит, что все, что может быть познано, существует.

Остается невозможность говорить о том, чего нет. Для нашего древнего первопроходца греческой логической мысли такое утверждение ни в коем случае не было абсурдным. В конце фр. 2 используется глагол *phrazein*, который, хотя часто переводится как «говорить» или «рассказывать», в эпическом языке, используемом Парменидом, а часто и позже, означает «показывать» или «указывать». В б.1 Парменид использует глагол *legein*, первоначально означавший «сказать», «говорить о» и «иметь в виду» (франц. *vouloir dire*). Однако существуют указания, что у этого слова также была своя история (возможно, связанная с магическим отождествлением имени и предмета), вследствие которой грекам было трудно понять, как можно логически непротиворечиво говорить о том, чего нет. «Ничего не сказать» в греческом языке не означает промолчать: это обычное выражение, означающее «нести чепуху», говорить то, что не соответствует действительности. О сложности проблемы, возникающей здесь вследствие непреклонной и простой логики Парменида, можно судить по тому, что много позже Платон уделил значительное внимание ее разрешению, используя такой язык:

Следовательно, говорящий не о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит... Не должно ли поэтому допустить и то, что такой человек пусть и ведет речь, однако ничего не высказывает? Более того, кто пытался бы говорить о небытии, того и говорящим назвать нельзя?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Софист», 237e, перевод Корнфорда (русск. текст цит. по: Платон. Софист / Пер. С. А. Ананьина // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993). Корнфорд комментирует (РТК, 205): «Приведенный выше аргумент трудно перевести, потому что фраза λέγειν τι используется двояко: 1) „говорить о чем-то“, к чему относятся ваши слова; и 2) „выражать смысл“, или говорить что-то значимое в противоположность „не говорить ничего“, или „болтать чепуху“



Все предшествующие мыслители принимали физический мир как данность и интересовались вопросами его происхождения, видом первоосновы, которая может обуславливать разнообразие его проявлений и механических процессов, посредством коих он создается. Парменид отказывается принимать мир как данность, и вообще любую данность. Как своего рода Декарт древности, он спрашивает себя, существует ли что-нибудь, во что невозможно было бы не поверить; и дает ответ: *est* — «есть». Если мы соглашаемся с убедительным истолкованием фр. 2 Оуэна, то должны признать, что это «есть» не было даже исходным условием. Оно было подобно декартовскому *cogito*; но первым выводом было не *cogito ergo sum*, но *cogito, ergo est quod cogito*.

## 6. ИСТИННЫЙ И ЛОЖНЫЙ ПУТИ

(Фр. 6):

То, что высказывается и мыслится, необходимо должно  
 быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть — бытие,  
 А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это.  
 Это путь поиска, от которого я тебя <отвращаю>,  
во-первых,  
 А затем от того, по которому смертные, не знающие  
ничего,  
 Блуждают о двух головах, ибо беспомощность в их  
 Грудях правит сбившимся-с-пути умом, а они носятся  
 Одновременно глухие и слепые, в изумлении [= «ничего  
не понимая»], невразумительные толпы,  
 Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и тем же  
 И не одним и тем же и для всего имеется попятный  
[= «противоположный»] путь.

(οὐδὲν λέγειν). Но двусмысленность не делает довод недействительным».

О пережитках общераспространенных народных верований, объединявших вещь и ее название в парменидовской мысли см.: Diels. *Lehrgedicht*, 85.



(Фр. 7):

Ибо никогда не вынудить этого: что то, чего нет, —  
есть.

Отврати же от этого пути поиска [свою] мысль,  
И да не заставит тебя [вступить] на этот путь богатая  
опытом привычка  
Глазеть бесцельным [~ невидящим] оком, слушать  
шумливым слухом  
И [пробовать на вкус] языком. Нет, рассуди разумом  
(*logos*) многооспаривающее опровержение,  
Произнесенное мной.

6.1. Мы видим ту же самую конструкцию, что во фр. 2.1 и 3. Так у Бёрнета (EGP, 174, п. 1), который указывает, что Симпликий подтверждает этот перевод. Кранц (SB Preuss. Ak. 1916, 1173 и в DK) переводит иначе: «Необходимо говорить и думать, что *только* то, что есть [*das Seiende*], есть». Каждый из двух переводов формулирует то, что было для Парменида истиной. То же можно сказать и о переводе, который передает *тó* как местоимение (так у Мансфельда, *Offenbarung*, 81: «Man muss folgendes sagen und denken: nur *das Seiende* ist». — курсив автора).

6.1–2. С. Тагвелл (CQ, 1964, 36 f.) утверждает, что для того чтобы придать слову *ἔστι* здесь и в 2.2 его потенциальное значение, необходимо отделить последнее от значения, относящегося к существованию, до такой степени, что это будет анахронизмом. Поэтому он переводит: «То, что существует, будучи высказанным или мыслимым, должно существовать; ибо *есть* — значит существовать, ничто же не существует, значит, его нет». Это сложный момент. Использование *ἔστι* в потенциальном значении восходит к Гомеру, так что здесь перевод этого слова в данном значении едва ли можно назвать анахронизмом. Опровергающим аргументом, несомненно, может служить тот факт, что Парменид подчеркивает (новая черта, проявившаяся именно у него), что *εἶναι* всегда несет в себе смысл, относящийся к существованию. Тем не менее Парменид не может говорить о едином Бытии, вообще не используя обыденный язык тем способом, который при строгом применении критериев самого Пар-

менида был бы непозволительным. (Примеры этого легко найти во фр. 8.) В то же самое время, поскольку не вызывает сомнения, что Парменид настаивает на значении εἶναι, относящемся к существованию, перевод Тагвелла наводит на размышления и может отчасти подсказать нам, что было у Парменида на уме. Но если это так, пусть никто не заявляет, что Парменид был неспособен приводить доводы в пользу тавтологии!

6.3. Последнее слово строки выпало из MSS Симпликия, но было восстановлено как εἶρω Дильсом на основе 7.2.

6.4. βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Ср. т. I, 653–654.

6.5. πλάττονται. Форму (= πλάζονται) см.: *Diels. Lehrgedicht*, 72.

6.5 ff. Ср. орфические фрагменты, 233, *Kern* (μηδαμὴ μηδὲν εἰδότες κτλ.). Дильс (ор. cit. 68) в более общих чертах сравнивает Гесиода (Теогония, 26), Эпименида (фр. 1) и еврейских пророков. ἄκριτα может представлять для Парменида особую важность: они не могут сделать κρίσις между бытием и небытием (фр. 8.15; см. *Mansfeld. Offenbarung*, 87).

6.8. По поводу οὐ вместо μή ср. 8.40.

6.9. πάντων может быть мужского рода: «путь всех их (т. е. смертных) оказывается попятным». См.: KR, 272, п. 1. Оуэн (CQ, 1960, 91) очевидно толкует это так.

7.1. δαμῆ, «это никогда не будет доказано» (Бёрнет); «nec unquam hoc cogatur, esse» и т. д. (Штейн). (Необычная конструкция для латыни, но ср.: *Цицерон. Письма к Марку Бруту*, 2.7.4.) Когда эта строка цитируется Платоном (Софист, 237a), в MSS мы читаем οὐδαμῆ или οὐ δαμῆ. В аристотелевской «Метафизике», 1089a4 они различаются. У Симпликия, который цитирует эти слова в трех местах, лучше всего подтверждается τοῦτο δαμῆ (см. *Росс об Аристотеле*, loc. cit.). Возможно, это правильно, но нельзя привести ни одного параллельного использования δαμάζω. В Боржо (*W. Borgeaud*) (*Mus. Helv.* 1955, 277) предположил, что Парменид писал δαμ' ἧ, οὐ... δαμά, используя тмесис.

Эти две цитаты, которыми мы обязаны разным древним авторам, возможно, составляют единый непре-

рывный отрывок поэмы. В первых трех строках мысль крайне сжата, что затрудняет понимание, но, очевидно, Парменид доказывает, что объект речи и мысли должен существовать, потому что *prima facie* он может существовать; поэтому он не может быть ничем, ведь «ничто» не может существовать; но если что-то есть, это существует. Затем, введя в доказательство существования объекта речи и мысли утверждение о том, что «ничто» не может существовать, богиня использует возможность указать, что *этот* путь (то есть способ мышления, при котором мы полагаем, что «ничто» может существовать) необходимо оставить в первую очередь. Именно о нем говорится во фр. 2 как о втором из двух ложных путей, который затем отмечается как невозможный.

Однако богиня, по всей видимости, немедленно переходит к описанию третьего пути, который, как и второй, следует отвергнуть. Как отмечал Корнфорд (CQ, 1933, 99), во фр. 2 не утверждается прямо, что двумя уже упомянутыми путями исчерпываются возможности «путей... единственно мыслимых»; Корнфорд приходит к заключению, что богиня намеревалась рассказать о трех путях, этот факт скрывает лишь фрагментарный характер текста. Тем не менее фр. 2 создает стойкое впечатление, что два пути *исключают* другие, и мы, возможно, можем допустить, что Парменид говорил об изначальной двойственности, не нанося таким образом ущерба логической структуре поэмы. В конце концов, «третий путь» не независим от двух других, но представляет собой неправомерное смешение их обоих. Для Парменида у всех людей не существует третьей возможности, отличной и от «есть», и от «не есть». Осуждение смертных во фр. 6 основывается на том, что у них «„быть“ и „не быть“ считаются одним и тем же и не одним и тем же». Утверждение, отвергаемое во фр. 7, «что то, чего нет, — есть», — это лишь иная формулировка

того же самого, а именно: «здесь говорится не о Пути небытия, но лишь об убеждении смертных, что то, что есть, не может быть посредством становления и изменения» (Cornford, loc. cit. 100, п. 3). Правильность этого предположения показывают следующие строки с упоминанием глаз, ушей и языка; и тем не менее представление, что «существование „ничто“ возможно» (первый ложный путь, против которого богиня предостерегает во фр. б), едва ли можно отличить как совершенно другой «путь» от описанного словами «то, чего нет, — есть».

Тем не менее на деле существует три пути — один правильный и два ложных: 1) убеждение «есть», т. е. нечто существует, и слово «есть» должно применяться к этому в своем полном значении; 2) отрицание «есть», или утверждение, что существует некое ничто; 3) беспорядочная смесь между «есть» и «не есть». О втором пути мы больше не слышим, поскольку ни у кого не возникает искушения следовать им. Третий путь включает в себя мнения смертных, упомянутые в прологе как те, «в которых нет непреложной достоверности». Говорится, что они происходят от привычки и посредством чувств и включают в себя убеждение, что «то, что есть, не есть», и что «быть и не быть — одно и то же и не одно и то же»<sup>1</sup>.

Нет нужды доказывать, что люди считают, что «быть и не быть — не одно и то же»: никто в здравом уме не будет этого отрицать. Но, говорит Парменид, люди также думают, что «то, что есть, не есть», и что «быть и не быть — одно и то же». Когда Парменид начинает выводить следствия из утверждения «то, что есть, есть», становится ясно, что осуждая его, он отри-

<sup>1</sup> Мансфельд (Offenbarung, 31 и 32), вероятно, считает, что здесь идет речь об убежденности смертных в *их собственном* существовании. Он не обосновывает свою версию, и такой смысл, конечно, маловероятен.

дает веру в любое изменение, движение, становление и уничтожение того, что есть, — веру, которая естественно возникает как результат использования глаз, ушей и других органов чувств. Логическое опровержение такой веры начнется во фр. 8.

Много споров вызывает исторический вопрос, была ли эта критика частично или полностью направлена на Гераклита. У нас нет свидетельства со стороны, которое могло бы нам помочь, — мы можем только предположить, что, возможно, но не очевидно, Парменид читал работу Гераклита. Если он читал ее, то она, несомненно, поразила его логический ум. Точку зрения Бернайса, что единственным объектом критики Парменида был Гераклит, решительно отстаивал Кранц, который зашел так далеко, что считал ее одним из «краеугольных камней истории досократиков»<sup>1</sup>. В то же время Райнхардт полностью отрицал это, а фон Фритц заявил: «Райнхардт убедительно доказал, что в знаменитом отрывке об ошибке „смертных о двух головах“ Парменид не имел в виду Гераклита».

<sup>1</sup> *Bernays. Ges. Abh. I, 62, n. 1; Kranz. SB Preuss. Ak. 1916, 1174: «Dieses bleiben die Ecksteine der Geschichte der Vorsokratiker: Heraklit zitiert und bekämpft Pythagoras, Xenophanes und Hekataios, nicht Parmenides: dieser aber zitiert und bekämpft Heraklit». В более поздней статье (Hermes, 1934, 117 f.) Кранц предполагает, что объектом атаки был не столько сам Гераклит, сколько его последователи («die Anhänger Heraklits»). В качестве примера Кранц называет написанный под влиянием гераклитовских идей трактат *De victu.*, входящий в гиппократовский корпус. Поскольку, сам Кранц полагает, что деятельность Гераклита и Парменида разделял временной отрезок всего в десять лет (Гераклит после 490 года до н. э. и Парменид после 480 года до н. э.), у «*Ἡρακλείτειον*» (впервые упомянутых Платоном), или *οἱ φύσκοπτες ἠρακλειτίζειν* (Аристотель. *Μεταφυσικα*, 1010a11) не было достаточно времени, чтобы появиться, не говоря уже о том, чтобы приобрести широкую известность. Ссылки на других ученых, участвующих в этом споре, см. в: *Mansfeld. Offenbarung*, I, пп. 1, 2.*



Мы едва ли имеем дело с областью, где возможны «убедительные доказательства», но некоторые соображения можно высказать. Во-первых, язык Парменида (или богини) ясно дает понять, что строгая критика направлена на всех без исключения и не ограничена конкретным философом. Вопрос может состоять лишь в том, считал ли Парменид Гераклита особо выдающимся представителем «невразумительных толп». Источник их заблуждения — доверие глазам и ушам, а Гераклит говорил, что отдает предпочтение объектам зрения и слуха (фр. 55) (это не противоречит его же утверждению, что глаза и уши плохие свидетели, если *psyche* груба (фр. 107)). Гераклит видел истину в Логосе, Парменид тоже использует это слово в 7.5, возможно, как полагал Кранц, чтобы противопоставить истинный Логос ложному логосу Гераклита. Кроме того, хоть фраза «быть и не быть — одно и то же и не одно и то же» и может описывать состояние ума обычного человека, ее стиль ничто так не напоминает, как парадоксы, которые так любил Гераклит и никто иной<sup>1</sup>. Даже если Гераклит не говорил «мы... существуем и не существуем» (фр. 49, который Гигон и Кирк считали поддельным), такие утверждения, как «не желает и желает» (32), «расходящееся само с собой согласуется» (51), «в изменении покоится» (84 а), «одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое» (88), раскрывают сущность того тупоумия, которое осуждает здесь Парменид. Не кто иной, как Гераклит делал такие заявления, и более того, доктрина тождества противоположностей во фр. 88 построена на основе принципа изменения от одного к другому; а с точки зрения Парменида изменение подразумевает существование то-

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика, 1005b23: ἀδύνατον γὰρ ὄντιν' οὖν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον.

го, чего нет. Гераклит намного последовательнее, чем обычный человек, утверждал, что весь мир зависит от непрерывного процесса изменения и борьбы. Он более всех других был в оппозиции к философии неподвижного бытия. Именно в свете всего этого следует рассматривать использование выражения «попятный путь» в б.9, которое некоторые считают несомненной ссылкой на «возвращающуюся [к себе] гармонию» Гераклита, фр. 51 (см. т. I, с. 716, прим. 1). Настолько полагаться на одно-единственное слово неразумно, но возможно также, что в этом и нет необходимости. Там, где уверенность приносит не единственная фраза, значительным может быть совокупный эффект.

Итак, язык Парменида содержит несомненные намеки на то, что для него Гераклит был величайшим преступником, потому что, тогда как другие люди просто заблуждались, Гераклит не избегал открытой демонстрации противоречия, более того — поддерживал ее. Но Парменид обращает свою критику против всех «невежественных смертных», являются они философами или нет. Его основная мысль заключается в том, что то, что есть, есть, и никогда не может не быть. Считать так — значит идти против *всех* общепринятых представлений, согласно которым существует такое явление, как *генезис*, процесс возникновения. Этот процесс требует, чтобы одна и та же вещь в одно время не существовала, а в другое — существовала; также, чтобы она в одно время была той же самой, а в другое — не той же самой. Таким образом, люди воображают, что вещи двигаются взад и вперед между бытием и небытием. Это и есть «попятный» ход мысли.

Вдобавок, порицая этот путь, богиня предостерегает Парменида от того, чтобы он руководствовался исключительно «богатой опытом привычкой», что опять-таки не создает впечатления, что она имеет в виду исключительно доктрину одного загадочного и само-

бытного философа. То, что богиня на самом деле ему предписывает, появляется в следующей строке: *не полагаться на чувства*<sup>1</sup>, но вместо этого *судить на основе разума*. Здесь впервые противопоставляются чувства и разум, и нам говорится, что чувства обманчивы, и только разум достоин доверия. Это был решающий момент в истории европейской философии, которая претерпела необратимые изменения. Считал или нет Парменид единое сущее материальным — второстепенный вопрос, на который в любом случае нет ответа, но мы не можем согласиться с Бёрнетом (EGP, 182), что «Парменид не является, как некоторые говорят, отцом идеализма; напротив, весь материализм основан на его точке зрения по поводу сущего».

Бёрнет ссылается на то, что, хотя Парменид принадлежал к эпохе, когда слово *asomaton* — «бестелесное» — еще не было изобретено, он настойчиво доводил монизм до его логического завершения, и таким образом приходил к выводу, что единое сущее — это «сферическая, неподвижная, телесная заполненность». Но давайте мыслить по-гречески, памятуя, что, даже когда более поздний философ, подобный Платону, желал указать на два вида бытия, которые мы естественно назовем «телесным» и «бестелесным», он обычно не использовал термины *somatikon* и *asomaton*: даже когда эти слова уже были созданы, они употреблялись редко. Платон говорил о чувственно воспринимаемом (*aistheton*) и умопостигаемым (*noeton*). *Aistheton* можно уверенно отождествить с телесным, где бы оно ни встречалось, и подобным же образом *noeton* не только означает «постижимый умом», но и везде указывает на бестелесное и нематериальное. Поэтому суть в том, что

---

<sup>1</sup> По крайней мере на глаза и уши. Возможно, правда, что язык упоминается здесь скорее как орган речи, чем вкуса (см.: Mansfeld. Offenbarung, 43).



Парменид был первым, кто провел различие между *aistheton* и *noeton* — между данными глаз и ушей, с одной стороны, и Логосом — с другой, и сказал, что второй реален и истинен, а первые нереальны. Материальное и нематериальное — это идеи, которые Парменид едва ли осознавал: имеет значение то, что с его точки зрения сущее нельзя увидеть и услышать, почувствовать и попробовать на вкус, но можно только вывести в процессе диалектического рассуждения, — такого, какое он первый применил. Учитывая, насколько различие между постигаемым чувствами и постигаемым умом много значило для Платона и насколько последний превозносил постигаемое умом по сравнению с постигаемым чувствами, трудно избежать заключения, что путь к платоновской форме идеализма впервые указал Парменид. Платон не без основания говорил о Пармениде как о «внушающем благоговение».

## 7. ЕДИНСТВЕННЫЙ ИСТИННЫЙ ПУТЬ: ПРИЗНАКИ «ТОГО, ЧТО ЕСТЬ»

7.1. *Оно вечно, никогда не возникает  
и не исчезает*

(Фр. 8, ст. 1–21):

Остается только один мысленный путь,  
[Который гласит]: «ЕСТЬ». На нем — очень много  
знаков,  
Что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели,  
Целокупное, однородное, бездрожное и законченное.  
(5) Оно не «было» в прошлом и не «будет», так как оно  
«есть» сейчас — все вместе [~ одновременно],  
Одно, непрерывное. Ибо что за рожденье будешь  
выискивать ему?  
Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего  
нет»]? Этого я не разрешу

Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни  
 высказать, ни помыслить:  
 «Не есть». Да и какая необходимость побудила бы его  
 (10) [Скорее] позже, чем раньше, начав с ничего,  
 родиться на свет?  
 Следовательно, оно должно быть всегда или никогда.  
 Равно как и из сущего сила достоверности никогда не  
 позволит  
 Рождаться чему-либо, кроме него самого. Вот почему  
 Правда (Дике) не отпустила [сущее] родиться или  
 гибнуть, ослабив оковы,  
 (15) Но держит крепко. Спор [собств. «тяжба,  
 требующая решения»] по этому делу — вот в чем:  
 ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ? Так вот, решено [~ вынесен  
 приговор], как [этого требует] необходимость,  
 От одного [пути] отказаться как от немыслимого,  
 безымянного, ибо это не истинный  
 Путь, а другой — признать существующим и верным.  
 Каким образом то, что есть [~ сущее-сейчас], могло бы  
 быть потом?  
 Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом [или:  
 «стать»]?  
 (20) Если оно «было» [или: «стало»], то оно не есть,  
 равно как если ему [лишь] некогда предстоит быть.  
 Так рожденье угасло и гибель пропала без вести.

Ст. 1.  $\mu\theta\omicron\varsigma \acute{o}\delta\omicron\iota\omicron$  (объектный родительный падеж), которые дает Симпликий, — это поразительная, но не невозможная фраза, и она намного более вероятна, чем  $\theta\mu\omicron\varsigma \acute{o}\delta\omicron\iota\omicron$  Секста.

Ст. 4. Вариант  $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu \mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma \tau\epsilon$ , который намного надежнее, чем невнятное  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma \tau\epsilon$  Кранца (в DK, но это не выбор Дильса). Чтобы понять значение суффикса  $-\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$  см.: Kahn С. Н. *Anaximander*, 157, п. 1.

Ст. 4.  $\eta\delta\prime \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ . Если так правильно (а больше никакого варианта не приводится), то это означает бесконечное во времени, вечное, как полагал Симпликий. Оуэн (CQ. 1960, 101 f.) хотел бы заменить это на  $\eta\delta\acute{\epsilon} \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$  (что правильно в отношении  $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\omicron\nu$  в другом значении) на основании того, что (i)  $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$  просто повторяет  $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\nu$ , (ii) обсуждаемое слово встречается

в этом значении не везде: у Гомера оно означает «незавершенное» или «неосуществленное», (iii) настоящий перечень атрибутов представляет собой своего рода анонс того, что будет подробно обосновываться, и требуется, чтобы что-то соответствовало доводу, что «есть» οὐκ ἀτέλεστον (ст. 32), или τετέλεσμένον (ст. 42). Такое мнение может быть верным. Однако мы можем сказать, что приверженность Парменида к гомеровским клише, особенно в конце строк, могла склонить его к повторению и к тому, чтобы придать слову ἀτέλεστον новый оттенок значения. Я полагаю, что в этом случае использование самим Парменидом эпического языка является более правдоподобным объяснением, чем идея Оуэна, что традиционная гомеровская клаузула вкралась в результате ошибки переписчика. Что касается пункта (i), то я не считаю, что многословие само по себе является возражением, притом что сам Оуэн описывает οὐλον μουνουγενές в ст. 5 как «точный эквивалент» ἐν συνεχέει в ст. 6.

Ст. 12–13. Я перевел так, как выше, только после больших колебаний. Альтернативой будет (если приведенный вариант достоверен) перевести αὐτό как относящееся к «тому, что есть»: «...позволит возникать чему-либо, кроме того, что есть, из того, чего нет». Так у Корнфорда, Plato and Parm. 37, которому следуют KR, 274 f. и др. Немного труднее вывести из греческого, хотя, несомненно, возможно, что для того чтобы означать «то, о чем мы говорим все время», αὐτό должно использоваться без грамматического antecedента (ср. Гадамер. Fest-schr. Reinhardt, 67 n. 4: «das regierende Wort des Ganzen»). То же самое другими словами утверждается в ст. 36–37: «нет и не будет ничего, кроме сущего [„того, что есть“]». Согласно такому толкованию, здесь Парменид приводит довод в пользу единственности и целостности единого бытия, и основная причина, по которой я не согласен с вышеназванным толкованием, состоит в том, что оно кажется инородным элементом в аргументации против рождения и уничтожения единого бытия, которой наполнена вся остальная часть этого раздела. Полнота (неразрывность, неделимость) единого бытия обосновывается в ст. 22–25, и из нее следует его единственность, которая также явствует из аргументов, подобных тем, что



мы находим в 44–40, равно как того, что утверждается в 36–37.

Карстен, а позже Райнхардт (Parm. 42) разрубают узел, читая μή вместо τοῦ, см. текст. Самые современные комментаторы не желают сделать этот смелый шаг, хотя многие признают, что лишнее (и не метрическое) μή попало в ст. 33.

Ст. 14. χαλάσασα πέδησιν с тем же самым значением, что и аккумулятив, выглядит подозрительно. Мы склонны согласиться с Дильсом, что это «lässt sich nicht erklären», несмотря на заявление Кранца, что здесь параллель такому гомеровскому выражению, как ἔγχεσιν ἀλλήλων ἀλεώμεθα (Илиада, VI, 226), где Монро и Аллен (O. S. T.) на самом деле предпочитают вариант ἔγχεα. Симпликий предпочитает вариант πέδησιν, который Дильс (Lehrgedicht, 78, 153) считает аккумулятивом существительного действия: «ослабляет свои оковы».

Ст. 16. κέκριται, т. е. во фр. 2.

Ст. 19. Приведенный выше перевод сделан со слов ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν (Карстен, Штейн, Кранц, KR). В MSS Симпликия есть отличие в одну букву, так что текст читается как ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν, и такой вариант сохраняют Дильс, Райнхардт, Бёрнет, Корнфорд. «Как может то, что происходит сейчас, быть в будущем?» (Корнфорд). Отсылка к исчезающему, которое уравнивает возникающее во второй половине строки, представляется более вероятной.

Теперь мы приступаем к центральной теме парменидовской доктрины — выводам, которые следует сделать из простого утверждения *esti*: «есть», или «не-что существует». Это слово с давних пор использовалось примерно в том же самом ряду значений, что и английский глагол «to be» (быть). Оно означало то, что мы чаще выражаем при помощи слова «существовать», хотя мы можем сравнить библейское «прежде, нежели был Авраам, Я есмь» и существительное «живое существо», означающее нечто существующее. Это слово также, подобно своему английскому эквиваленту, означает

предикацию или отношение — «есть белое», «есть больше, чем», — хотя следует отметить, что в предложениях, не относящихся к существованию, глагол-связка часто опускался: в греческом «Сократ мудр» (ὁ Σωκράτης σοφός) — полное предложение. Грамматически и семантически невозможно было разграничить различные смыслы одного и того же слова, и все еще существовала общая тенденция, которую мы отмечали раньше (т. I, с. 195–197), считать, что у отдельного слова может быть только одно «правильное» значение. Парменид полагает, что в данном случае правильное значение — относящееся к существованию, и на основании этого предположения делает определенные выводы, которые подрывают общепринятые представления о действительном мире. Необходимые свойства сущего вкратце перечислены в стихах 3–6 фр. 8: оно вечно, неподвижно, едино и неделимо, и прошлое и будущее для него не имеют смысла. В следующих строках эти свойства обосновываются одно за другим.

Основной упор в рассматриваемом отрывке, насколько он переводим, делается на доказательство того, что «то, что есть» не могло возникнуть в какое-то время в прошлом, равно как не может прекратить быть в будущем. Следует согласиться, что довод против становления представлялся бы более взвешенным, если бы мы имели смелость исключить из ст. 12, как на том настаивает Райнхардт, отрицательную частицу. Это дало бы симметричное опровержение возникновения того, что есть, а именно что существующее не могло возникнуть ни из того, чего нет (7–9), ни из того, что есть (12 ff.). Пересказ у Горгия, который цитирует Райнхардт, на самом деле не является убедительным свидетельством против отрицания. Вот эта цитата:

Но и в том случае, если бытие возникло, оно не может существовать. Ведь если оно возникло, то оно возникло или из бытия или из небытия. Но из бытия оно не

возникло. Ибо если бытие существует, то оно не возникло, но уже существует. И из небытия (оно также не могло возникнуть). Ибо небытие не может ничего породить...

Так две части аргумента становятся симметричными, но последняя часть предложения выглядит как пересказ ст. 12 в его общепринятой форме и на самом деле в некоторой степени подкрепляет перевод, приведенный выше, в противоположность тому, что предлагает Корнфорд<sup>1</sup>. Если кто-то желает убрать отрицание, то это обусловлено тем, что Парменид сначала опровергает происхождение того, что есть, из того, чего нет, посредством решительного утверждения, что «то, чего нет» нельзя даже высказать, а затем приводит излишний и в высшей степени неубедительный довод, что «то, чего нет» не может породить ничего, кроме себя, а это кажется едва ли совместимым со способностями к диалектическому мышлению, которые он везде демонстрирует. В чем же причина этого несоответствия? Возможно, Пармениду доставляло удовольствие упрекать авторов космогоний в том, что они сами принимали как очевидное. Как отмечал Аристотель, *ex nihilo nihil fit* было аксиомой для греческой мысли. «Возникновение из несуществующих невозможно (в этом мнении сходятся все [писавшие] о природе)» (Физика, 187а34).

Если, однако, ст. 12 начинается с довода, что «то, что есть, не может возникнуть из того, чего нет», его продолжение выглядит удовлетворительно. Решение неявно присутствует в том, что шло до того: единственные альтернативы — это быть и не быть, и вторая отвергается. Поэтому бытие может мыслиться только в настоящем. Какими бы ни были правильный вариант

---

<sup>1</sup> Горгий. Фр. 3 DK, ар. Секст. Против ученых, 7. 71 (русск. текст цит. по: Маковельский А. О. Софисты. Ч. I. В. Фрагменты «О несуществующем» или «О природе» Горгия). См. также примечания к переводу на предыдущей странице.



и значение ст. 12, этот довод становится аргументом, который излагается в следующих строках. Как утверждает Симпликий, процитировав этот отрывок (Физика, 78.24): «Говоря это об абсолютном бытии, он с очевидностью доказывает, что это бытие не возникло: [оно не могло возникнуть] ни из бытия, так как ему не предшествовало другого бытия, ни из небытия, ибо небытия вовсе нет».

Нерушимость того, что есть, обосновывается не столь четко, но достаточно ясно вытекает из жесткой альтернативы «есть—нет» и полного отвержения последнего; ибо предположить, что то, что есть, может исчезнуть, значит предположить, что в некоем будущем можно будет сказать о нем — «его нет». Это также служит дополнительным аргументом против возникновения того, что есть, потому что отрицание бытия в прошлом нельзя брать в расчет в сколько-нибудь большей степени, чем отрицание его же в будущем. На самом деле прошлое и будущее не имеют значения относительно сущего (ст. 5), что придает дополнительную силу вспомогательному доводу стихов 9 и 10: даже если предположить, что нечто могло возникнуть из ничего, почему это нечто возникло именно в то, а не в иное время?

Здесь мы находим второе главное по сути и по влиянию на позднейшую философию интеллектуальное достижение, сравнимое с разграничением между воспринимаемым чувствами и постигаемым разумом, а именно разграничение между временем и вечностью, осознание *вечного* как категории, отличной от *непрестанного*. Осознать нечто как просто *непрестанное* — значит расположить его во времени. Мы говорим, что точно так же, как нечто есть теперь, оно было тысячи лет назад и будет в будущем. Но для вечности «было» и «будет» не имеют значения, и временная последовательность упраздняется. Так, Платон учил, что

физическая вселенная так же стара, как время (она «была, есть и будет постоянно все время»), но не вечна (αἰδιος). Она живет дни и ночи, месяцы и годы, и «все это — части времени, а „было“ и „будет“ суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она „была“, „есть“ и „будет“, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только „есть“... Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем»<sup>1</sup>.

При всей зрелости Платона как мыслителя и богатстве средств выражения, которыми он владел, трудно переоценить его долг перед человеком, у которого впервые появилась достаточная проницательность, чтобы сказать о «том, что есть»: «Оно не „было“ в прошлом и не „будет“, так как оно „есть“ сейчас — все вместе [~ одновременно]».

Конечно, милетцы говорили о вечности (в смысле неразрушимости) единого сущего. Анаксимандр прилагал к своему *apeiron* эпитеты «бессмертное», «непреходящее», «нестареющее». В то же самое время он заявлял, что в *apeiron* путем «разделения» возникало ядро, из которого появлялся мир. Парменид указывает на то, что если сущее вечно и едино, то оно никогда не смогло бы стать отправной точкой (*arche*) многообразного мира. Но ее вечность и единство следует принять. Если бы «то, что есть» когда-либо возникло,

<sup>1</sup> «Тимей», 38с2–3, 37е–38а (пер. Корнфорда) (русск. текст цит. по: Платон. Тимей / Пер. С. Аверинцева // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994). Аргумент Френкеля, что слова Парменида не выражают подобного разграничения, не убеждает меня (Wege u. Formen, 191, п. 1). В особенности добавление *поте* в ст. 5, как представляется, скорее подчеркивает отрицание прошлого и будущего, чем каким-либо образом определяет их.



то должно было возникнуть из того, чего нет, и точно так же обстояло бы дело и со всем остальным; а это невозможно. Поэтому сущее не только вечно, но и единственно. Этот вывод кладет конец любой идее о живой и развивающейся вселенной, какой ее описывали и милетцы, и пифагорейцы. Во фр. 19 подчеркивается элемент времени в мире человеческого воображения по сравнению с сущим: «Так, к твоему сведению, согласно мнению родились эти-вот [вещи] и существуют теперь, а в будущем, коль скоро они образовались, им придет конец. Люди же для каждой из них установили имя как приметку». Если что-то есть, не может быть ничего, окружающего (περιέχον) это, никакого хранилища свежей субстанции, которой оно может питаться, подобной *apeiron* вокруг *gonimon* Анаксимандра или «бесконечному воздуху», окружающему «семя» пифагорейского космоса. Еще более очевидно иллюзорна множественность существующих вещей, в которой убежден обычный легкомысленный человек. Все в равной мере сбиты с толку простой дилеммой, высказанной здесь Парменидом, которую кратко и ясно выразил Аристотель: «...сущее не возникает (ибо оно уже есть), а из не-сущего ничто не может возникнуть»<sup>1</sup>.

## 7.2. «Есть» непрерывно и неделимо

(8.22–25):

И оно неделимо, ибо оно все одинаково,  
 И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не  
меньше,
 Что исключило бы его непрерывность, но все  
наполнено сущим.

<sup>1</sup> «Физика», 191a30: οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι — εἶναι γὰρ ἤδη — ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἄν γενέσθαι. Ср. 185a3: οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἐν μόνον καὶ οὕτως ἐν ἔστιν. ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν.

- (25) Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает  
к сущему.  
С аргументом в этих строках может быть связан фр. 4,  
чье точное расположение в поэме не ясно:  
Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно  
присутствующее,  
Ибо [отсутствующее?] не отсечет сущее от  
примыкания к сущему,  
(3) Ни когда оно повсюду полностью рассеивается по  
космосу,  
Ни когда оно сплачивается.

8.22. Я следовал предложению Оуэна сделать упор на  $\epsilon\sigma\tau\upsilon$  и считать  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\nu$  наречием (CQ, 1960, 92 f.). Это лучше согласуется со смыслом следующей строки, но читатели скоро поймут, что по многим пунктам я не следую толкованию Оуэна. В частности, он считает признание у Парменида любой скрытой ссылки на более ранних авторов космологий обвинением в том, что Парменид «основывал свой аргумент» на их положениях, или «обременением темой из более ранней космологии», столь несовместимыми с высоким положением Парменида как «радикального и сознательного первопроходца» (ibid, 93, 95). Эта критика может быть справедливой по отношению к некоторым аспектам толкования, предложенного Корнфордом, но не может служить причиной для исключения из «Пути истины» практически любого намека на авторов космологий. Парменид просто доводит их положения до логического завершения, что позволяет ему полностью отделиться от упомянутых писателей и показывает, каким радикальным первопроходцем он был.

4.1. KR толкуют  $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\omega\varsigma$  в сочетании с  $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$  как «смотрят пристально», но порядок слов, по-видимому, свидетельствует против этого. Так же у Властоса, который дает свою собственную версию перевода строки: «Смотри пристально посредством ума на отсутствующее, как если бы оно было присутствующим» (ТАРА, 1946, 72 f.). Хельшер утверждал, что  $\acute{\omicron}\mu\omega\varsigma$  (не  $\delta\mu\omega\varsigma$ ) следует рассматривать непосредственно с  $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$  (Hermes, 1956, 385 ff.; перевод см. также в *Mansfeld. Offenbarung*, 212).

4.2. ἀλοτμήξει. ἀλοτμήξεις, Брандис. Произвольная замена кажется неоправданной, но реальное значение среднего залога (если это именно он) не ясно. Корнфорд и KR переводят его просто как «отрубает». Дильс (*Lehrgedicht*, 64) утверждал, что средний залог используется, чтобы указать не на буквальное отрубание, но на процесс, имеющий место в уме. Он сравнивает это с различием между ὀρίζειν и ὀρίζεσθαι.

Альтернатива заключается в том, чтобы считать это третьим лицом единственного числа действительного залога. Так позже полагали Дильс (в DK) и Райнхардт (*Paragm.* 49, п. 2), принимая νόος в качестве подлежащего; так же у Целлера, для которого эта форма была «возможно, безличной формой» (*ZN*, 692, п. 2). Гомперц считал подлежащим κενέον! Другие версии 4.1 и 2, достойные упоминания, но сомнительные, у Шоттлендера (*Schottlaender. Hermes*, 1927, 437 f.) и Дж. Боллака (*Bollack J. REG*, 1957, 56–71). Последний полагает, что ἐχεσθαι означает «воздерживаться от», подобно гомеровскому ἐχώμεθα δηριότητος.

Необычайные трудности, которые связывают с этим фрагментом (о них см.: *de Santillana. Prologue to P.* 22; с его собственным переводом я категорически не согласен), кажутся в значительной степени искусственными. Мансфельд полагает, что этот фрагмент относится к «Пути мнения» (*Offenbarung*, 208). Аргументы Мансфельда таковы: 1) причастия во множественном числе в ст. 1. — мне кажется, это влечет за собой больше, чем подразумевал сам Парменид в общем пассаже; 2) в ст. 2 артикли перед ἐόν и ἐόντος указывают по крайней мере на два ὄντα, напротив, предписание не разделять сущее с сущим (т. е. с самим собой) подчеркивает его единство; 3) κόσμος не может относиться к умопостигаемому миру, то есть именно поэтому Бытие не может рассеяться по нему (по миру, если мы переводим «мир») или в соответствии с ним (порядком, если предпочтительнее перевести «порядок»); 4) πάντῃ πάντως представляет собой тип фразы, который больше не встречается в «Пути истины», но несколько раз встречается в «Пути мнения» — возможно, это так, но разве это что-то доказывает? — весьма вероятно, что Парменид, отрицая, что мнения смертных содержат в себе истину, делает это в их собственной формулировке.



Очевидно, Парменид в своей критике более ранней мысли имел в виду прежде всего Гераклита, что подтверждают многие источники. Поэтому уместно сравнить отрицание любого рассеивания и сведения воедино во фр. 4 и утверждение, что отсутствующее присутствует в уме, с утверждением Гераклита, как его передает Плутарх (фр. 91): «...рассеивает и снова собирает ее, [а лучше сказать не снова и не после, но одновременно] она [образуется и погибает] приближается и удаляется». Неделимость сущего в 8.22 также может напомнить нам описание Гераклитом своего метода в начале его труда (фр. 1): «...разделяя каждое по природе и разъясняя по существу»<sup>1</sup>.

Фр. 4 начинается с прославления способности ума, или пронизательности (которая явно противопоставляется чувствам) делать далекое присутствующим. Почва для этого уже была подготовлена: еще Гомер включал в число функций *ноос* вызывание в памяти удаленного во времени и пространстве<sup>2</sup>, но для Парменида вездесущность, которую воспринимает ум, — объективная реальность. Чувства подсказывают, что нечто находится здесь, нечто — там, и объекты то отдаляются друг от друга, то приближаются друг к другу, в точности как говорил Гераклит (на самом деле он говорил, что они делают и то и другое одновременно), и этим разделением и соединением объясняется естественный порядок (*космос*). На самом деле никакого *космоса* быть не может, ибо порядок подразумевает соответствующее сочетание по крайней мере двух единиц, а сущее есть единое неразрывное целое. Если мы последуем совету богини пренебрегать чувствами и судить разумом, то

<sup>1</sup> Неожиданно многие ученые видят здесь ссылку на Анаксимена. Мне кажется, такой вывод довольно спорен.

<sup>2</sup> Ср.: фон Фритц. СР. 1943, 91. Он цитирует Илиаду (15.80 ff.), которая описывает *ноос* много путешествовавшего человека «стремительно несущимся» над землями, которые он видел.

увидим, что бытие никогда и ни при каких обстоятельствах нельзя отделить от него самого.

Строки 8.22–25 обосновывают неделимость и непрерывность бытия; оба этих свойства уже были упомянуты во вводном перечислении качеств бытия из стихов 5–6. Поскольку мы можем выбирать только между «есть» и «нет», у бытия нет степеней: «оно должно быть всегда или никогда» (ст. 11). Вплоть до эпохи Парменида единственной формой мыслимого бытия было телесное бытие. Поэтому когда Парменид впервые ясно высказывает (чтобы показать ее логическую несообразность) идею степеней бытия, их следует понимать как степени плотности. Тогда язык этих строк станет более понятным. Отсутствие однородности, которое произошло бы из существования «того, что есть» в большей или меньшей степени, могло бы вызвать его распад и разделение. Твердая приверженность исходному принципу «есть» не допускает признания вышеупомянутых степеней: «все (в равной мере) полно того, что есть», — неразделимый континуум.

С помощью этого довода также отвергается как невероятная любая космогония милетского типа с единым *arche*. Если бы *apeiron* Анаксимандра на самом деле был единством без внутренних различий, то последнее не смогли бы в нем появиться. Ибо, чтобы космос возник, должна быть некоторая неровность структуры, отсутствие однородности и равновесия в ней, благодаря которым космос может зародиться. Сгущение и разрежение мирового начала подобным же образом исключаются.

Своим утверждением, что то, что существует, неделимо и непрерывно и нет ни малейших промежутков между отдельными элементами бытия, «ибо сущее примыкает к сущему», Парменид отрицает пустоту. Последняя в особенности была характерной чертой пифагорейских представлений о мире. Согласно им, единицы,

из которых состоял мир и которые мыслились одновременно как арифметические единицы, геометрические точки и физические частицы, были отделены одна от другой. Физическое проявление пустоты, как того, что разделяет мельчайшие частицы, пифагорейцы отождествляли с воздухом — тем воздухом, который, в форме окружающей бесконечности, космос вдыхает, чтобы разделить тела внутри себя<sup>1</sup>. Очевидно, что мыслители, жившие до Парменида или одновременно с ним, были все еще далеки от разработки идеи пустого пространства, или вакуума. Парменид ставит их перед ней и показывает, что исходя из их же собственных монистических посылок эта концепция неприемлема. Поскольку бытие все еще представлялось чем-то физическим и осязаемым, пустота могла быть только там, где бытия нет. Но там, где нет бытия, может быть только небытие, т. е. пустого пространства не существует. Воздействие этой революционной мысли было столь глубоко и продолжительно, что, когда позже Левкипп и Демокрит пожелали высказаться в пользу существования (пустого) пространства, то смогли сделать это лишь в форме оригинального парадокса — «бытие существует не более, чем небытие», объясняя, что под «бытием» они имеют в виду тело, а под «небытием» — пустоту<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. описание пифагорейской космогонии в т. I, с. 474–480.

<sup>2</sup> Демокрит, фр. 156; с. 646, прим. 2 ниже. Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, 985b4 ff. Теперь, я полагаю, пришло время выступить в защиту этого хорошо обоснованного толкования ст. 22–25 в связи с утверждением Оуэна, что о непрерывности в них говорится исключительно во временном значении (CQ, 1960, 97). οὐδὲ διακρῆτόν ἐστιν определенно вводит новый пункт: это не зависит от аннулирования γένεσις καὶ ὄλεθρος в предыдущем разделе. Истина касательно τῶν ἐστιν ὁμοῖον, по общему признанию, основывается на заключении в ст. 11: ἢ λάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί, что означает, что не существует процесса порождения во времени — такого, какой допускало бы «то, что есть», появляющееся по частям. Но как только это доказано, из этого следует дальней-

7.3. Оно неподвижно и пребывает  
полностью внутри *peirata*

(8.26–33):

Неподвижное, в границах великих оков,  
Оно безначально и непрерывно, так как  
рождение и гибель  
Отброшены прочь: их отразило безошибочное  
доказательство.  
Оставаясь тем же самым в том же самом [месте],  
оно покоится само по себе.  
(30) И в таком состоянии оно остается стойко  
[~ постоянно], ибо неодолимая Ананке  
Держит [его] в оковах предела [~ границы],  
который, его запирая, — объемлет,

ший обоснованный вывод, что в любой установленный момент (или скорее в непрерывном настоящем, которое единственно допускает парменидовская логика) «то, что есть» существует во всей полноте, а не в разнообразных степенях; исходя из этого можно прийти к заключению, что сущее непрерывно и «примыкает к сущему» (т. е. к самому себе) не в смысле временной последовательности, но буквально. τῆ в ст. 23 не может относиться ко времени. Более раннее упоминание *συνεχές* в ст. 6 Оуэн считает обусловленным отрицанием прошлого и будущего в предыдущей строке, а смысл этого слова определяет следующим вопросом: «ибо какое рождение этого будешь ты искать?» Но ст. 3–6 просто перечисляют все характерные свойства τὸ εἶναι, которые затем рассматриваются одно за другим, начиная со ст. 6. τίνα γὰρ γένναν κτλ открывает доказательство первого характерного свойства (ἀγένητον): оно не имеет ничего общего с *συνεχές*.

Сольмсен (Solmsen) (Arist.'s System, 4) говорит, что хотя утверждение πᾶν ἔμπλεόν ἐστιν εἶντος, по-видимому, отрицает пустые промежутки, и именно так его понимали некоторые последователи Парменида, «тем не менее, если мы согласимся с таким значением этих слов, это повлечет за собой неприемлемый перевод строго онтологической мысли Парменида в область физических или пространственных концепций». Мне это утверждение представляется неуместным выражением парменидовской мысли языком современных понятий. Об отрицании пустоты у Парменида см. далее: с. 77, прим. 1.

Потому что существу нельзя быть незаконченным.  
Ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждается,  
нуждалось бы во всем.

Ст. 29–30. Различия в выражении (отмеченные DK ad loc) не влияют на смысл.

Ст. 33. Строка, вызывающая много споров. У Симпликия ἔστι γὰρ οὐκ ἐπίθευές· μὴ ἐὼν δ' ἄν παντὸς ἐδέϊτο — не метрический вариант. Вопрос заключается в том, следует ли восстанавливать метр удалением отрицания. Так поступают Берк (Bergk), Целлер, Дильс и большинство британских ученых (Бёрнет, несомненно Корнфорд, KR, но не Оуэн, CQ, 1960, 86, п. 5). Корнфорд переводит: «Если бы оно было (несовершенным?), то нуждалось во всем». Фридлиндер (Friedländer), с другой стороны, сохраняет μὴ посредством чтения ἐπίθευές (трехсложного) вместо ἐπίθευές (DK, II, 423), и его также сохраняют Френкель (Wege u. Formen, 192 f.), Сольмсен (Gnomon, 1931, 479, п. 1), Гадамер (Festschr. Reinhardt, 63 ff.), Вердениус (Parm. 77).

Я основываю свою позицию на двух соображениях: во-первых, если бы ἐὼν было предикативным, то не могло бы относиться к непосредственно стоящему перед ним ἀτελεύτητον, но только к ἐπίθευές; во-вторых, вышеуказанный выбор излишен, потому что на самом деле Парменид обычно не использовал свое ключевое слово ἐὼν в этой эмфатической позиции как простой глагол-связку. На основании этого μὴ следует сохранить, хотя ход мыслей остается неясным.

В этих и следующих строках язык по своей торжественности достигает уровня эпических и религиозных произведений. Заключительные части двух из упомянутых строк взяты непосредственно у Гомера. Одна из них, в которой говорится, что «Мойра приковала» сущее и сделала его неподвижным (ст. 37), не могла не напомнить читателю драматический эпизод, когда «Мойра приковала» Гектора, чтобы он оставался неподвижным (μείναι) вне стен Трои и таким образом встретил Ахилла и свою смерть, пока остальные троянцы, подобно оленям, бежали в город. Другие слова и фразы



также поддерживают поэтический стиль на столь же высоком уровне<sup>1</sup>.

Если бы сущее было несовершенным, это противоречило бы правильному предписанию (*themis*). Необходимость и Судьба, Ананке и Мойра, были во времена Парменида могущественными персонифицированными существами; Ананке появляется также во второй части поэмы. Точно так же как Ананке удерживает единое бытие в оковах *peirar*, а ее спутница Мойра заковывает его, чтобы оно оставалось неподвижным (ст. 37–38 ниже), так в мире, как он представляется смертным, Ананке сама «заковывает», или принуждает, небеса удерживать *peirata* звезд (10.6). Каковы бы ни были взаимоотношения между двумя мирами, реальным и кажущимся, язык каждого призван напо-

<sup>1</sup> Две гомеровские концовки — это ἀμφὶς ἔεργει (ст. 31) и Μοῖρ' ἐπέδησεν (ст. 37). Так в Илиаде, 13.706 и 22.5. ἀτελεύτητον встречается в Илиаде, 4.175 (ἀτελευτήτῳ ἐπὶ ἔργῳ), а в 1.527 Зевс говорит, что то, что он подтвердил кивком своей головы, не будет ἀτελεύτητον. Это равнозначно тому, чтобы сказать, что это τετελεσμένον ἔσται (ср.: Парменид. 8.42), что обычно встречается у Гомера в значении «законченный», «совершенный». Эти прецеденты — достаточное основание для того, чтобы переводить ἀτελεύτητον здесь как «несовершенный», «неполный», а не «бесконечный».

Фраза μεγάλων ἐν πεύρασι δεσμῶν (ст. 26) звучит торжественно и возвышенно. δεσμοί (δεσμά) и πεύρατα сводятся вместе в гомеровском гимне к Аполлону, 129: οὐδ' ἔτι δεσμά σ' ἔρυκε λύοντο δὲ πεύρατα πάντα, где они являются практически синонимами; что побуждает сравнить строки Илиады, 14.200 f. (πεύρατα γαίης Ὠκεανόν τε) и неизвестного поэта, которого цитирует Порфирий: Ὠκεανὸς τῷ πᾶσα περίρρυτος ἐνδέδεται χθῶν (схолии к Илиаде, 18.490, цит. по: *Onians. Origins of European Thought*, 316). Ср. также: Одиссея, 12.179: ἐκ δ' αὐτοῦ πεύρατ' ἀνήπτων ο спутниках Одиссея, привязывающих его к мачте. Язык, подобный тому, что используется в ст. 26, также встречается в гесиодовском описании змеи, которая πεύρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεια μῆλα φυλάσσει (Теогония, 335). Здесь πεύρατα — это кольца змеи. Феогнид (140) говорит, что люди крепко удерживаются в πεύρατ' ἀμηχανίης.

минать нам о другом; и Ананке, которая управляет небом и звездами, — это та же самая космическая богиня, что в платоновском «Государстве» держит веретено, на котором вращаются все сферы звезд. Эта космическая Ананке вновь появляется в орфической теогонии, известной неоплатоникам, где она «распростерта по всему космосу и касается его границ (*perata*)»<sup>1</sup>.

Религиозную образность этого отрывка и присутствующее в нем упоминание традиционных функций Ананке не следует оставлять без внимания в скольконибудь большей степени, чем то, что все произведение составлено в форме откровения от богини.

Возвращаясь к основной идее текста, Парменид, насколько позволяли средства языка его времени, утверждает, что сущее полностью неподвижно. О том, что это объяснение последует, можно было судить уже по частоте упоминания того же самого качества (*ἀτρέμες*) во вводном списке (ст. 4). Тем не менее можно задаться вопросом, каким образом Парменид считает, что доказал, или доказывает здесь, что сущее неподвижно в том смысле, что находится в одном и том же месте (ст. 29)? Отрицание становления и гибели обосновывает только невозможность начала и прекращения. Согласно Френкелю, отсутствие *kinesis* («движения») в греческом языке подразумевало неизменность, но даже если это правильно (обсуждение этого пункта

<sup>1</sup> Платон. Государство, 616с, 617b; орфический фр. 54, *Kern*. О датировке орфических теогоний и различных элементов в них см.: *Guthrie*. *Orph. and Gk. Rel.* 73 ff. Конечно, время появления отдельных составных частей этих текстов важнее, чем время составления их самих. Дильс и Керн считали очевидным, что составитель иеронимовской версии полагался в этом вопросе на Платона: «*sin vero Platoni Orphica ante oculos obversata esse credas, idem efficias quod volumus, imitatoreм antiqui carminis Orphici esse Hieronymum*» (*Kern*. *De theogg.* 33). То, что Платон был знаком с орфическими теогониями, явствует из его ссылок на них: напр., Филеб, 66с, где он дословно цитирует строку.

см. в т. I, с. 382), требуется противоположное: продемонстрировать, что неизменное включает в себя отсутствие движения. С другой стороны, Парменид только что, в непосредственно предшествующих строках, показал, что сущее едино и неделимо, единообразно и непрерывно, и «все наполнено сущим». Таким образом, основание, из которого он исходит, очевидно. Если все, что существует, есть единое непрерывное заполненное пространство, нигде нет места, где бы оно могло двигаться в целом, равно как нет у него и никаких частей, которые могли бы изменять местоположение внутри него<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это очевидное объяснение было общепринятым, пока Френкель не предложил свою альтернативную точку зрения. Он утверждает, что движение — это вид изменения, а всякое изменение подразумевает необоснованную идею возникновения и уничтожения. Но утверждать так — значит привносить много того, чего Парменид не говорил, равно как причастность возникновения и разрушения к любому акту движения вообще не очевидна без объяснения. Здесь уместен тот довод, который выдвинул бы Парменид, исходя из собственных посылок: движение чего бы то ни было подразумевает, что оно движется туда, где его «не было» раньше, и что теперь его «нет» там, где оно было прежде; а поскольку «нет» невозможно, движение в пространстве также немыслимо. Но если Парменид желал, чтобы мы понимали этот пункт именно так, то он многое оставил на долю воображения читателя.

Двое английских ученых, Дж. С. Кирк и М. К. (С.) Стоукс, недавно выдвинули точку зрения, основанную на мнении Френкеля (*Phronesis*, 1960, 1–4). Они утверждают, что объяснение с помощью полноты существующего не находит поддержки во фрагментах Парменида, и приписывают указанное объяснение поверхностному прочтению платоновского «Теэтета», 180e3–4 (этот отрывок я не посчитал нужным приводить в поддержку общепринятого до сих пор толкования). С их точки зрения, аргумент из отсутствия пустоты впервые вывел Мелисс. Я не согласен с этим, точно так же, как не согласен, что это «плохой» аргумент против движения (*Matson. CQ.* 1963, 29).

Оуэн изменяет ход рассуждения Парменида на прямо противоположный (что, по моему мнению, странно): «Делается вы-



Полная неподвижность сущего, невозможность *kinesis* в каком бы то ни было смысле этого слова, является для Парменида кульминационным пунктом того, что он желает донести до нас. Отсюда, несомненно, впечатляющая возвышенность его языка, когда он доходит до этого момента. Торжественный язык и введение великой богини Ананке должны убеждать нас не меньше, чем логика, ибо, как говорили другие поэты V в. до н. э., «ужасней Судьбы (Ананке) я силы не знаю»<sup>1</sup>. Парменид так же сознательно, лишь немного усиливая выразительность языка, вызывает в наших умах образ пантеистического бога Ксенофана, который «вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе»<sup>2</sup>. Мысль Парменида черпала вдохновение в образе сферического космического божества, которое никогда не двигалось с места на место, равно как не претерпевало возникновения и разрушения; но логика Парменида развила идею движения и изменения еще больше и отвергла ее правомочность во всех ее формах. Парменид проложил путь для всеобъемлющей концепции *kinesis*, которую мы находим у Аристотеля, с делением движения на четыре вида: перемещение, увеличение и уменьшение, качественное изменение, и возникновение и уничтожение<sup>3</sup>.

Эти строки также вводят идею, которая, очевидно, обладала для Парменида огромной важностью, — идею *peirara*, или *peiras* (мн. *peirata*). Это эпические и поэ-

---

вод, что, поскольку не может быть движения, не может быть и места для движения» (СР. 1960, 99 со ссылкой на ст. 42).

<sup>1</sup> Эсхил. Прометей прикованный; Еврипид. Алкеста, 965 ff. Ср. *Hel.*, 514 и *Maass. Orpheus*, 268 ff.

<sup>2</sup> Ксенофан. Фр. 26. 1: αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν. Парменид, 8. 29–30: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κείται χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει. Предложенный Френкелем вариант *μενεῖ* (будущее время) является неудачным (Wege u. Formen, 191); повторение *μένον... μένει* воздействует на читателя само по себе.

<sup>3</sup> Снова ср. т. I, с. 629.

тические формы слова, которое в своей прозаической форме *peras* уже знакомо нам, особенно по изложению пифагореизма. Противоположностью этому слову является *apeiron*, который мы впервые встречаем как *arche* Анаксимандра. *Apeiron* безграничен, в то время как *peras* обычно переводится как «граница». У Парменида *peiras* снова и снова поражает наш слух подобно грому. Сущее пребывает в *peirata* великих оков (ст. 26): Ананке удерживает ее в оковах *peiras* (ст. 31): существует крайний *peiras* (ст. 42): сущее находится внутри своих *peirata* (ст. 49). Даже в мире, каким он кажется заблуждающимся смертным, Ананке заставляет небеса поддерживать *peirata* звезд (10.7).

Перестановка дательного и родительного падежей между стихами 26 и 31 наводит на мысль, что слова *peirata* и *desmoi* (оковы) равнозначны, и это согласуется с использованием слова *peirar* у Гомера и в эпической традиции<sup>1</sup>. Божественный младенец Аполлон, говорит гомеровский гимн, написанный в его честь, сразу же разорвал свои пеленки: «Бурных движений твоих не сдержали ремни золотые, слабы свивальники стали, и все распустились завязки (*peirata*)». Когда спутники Одиссея привязали его к мачте, чтобы он мог безопасно слушать сирен, они (спутники) обвязали вокруг мачты *peirata*. У Гесиода *peirata* — это кольца змеи, внутри которых она хранит золотые яблоки Гесперид. Постоянная идея здесь — *окружение*: так, в Илиаде Океан, представляемый как текущая по кругу река, опоясывающая

<sup>1</sup> Более полное, хотя и не лишенное сомнительных элементов описание см.: *Onians. Origins of Eur. Thought*, 310 ff. Конечно, существуют намного более распространенные употребления этого слова у Гомера, например ὑμῆς ἐπὶ λείρασι γαίης в Одиссее, IX, 284, и более таинственные сочетания с ὀλέθρου (плюс ἐφῆλται в Илиаде, XII, 79), ὄζυς, ἔριδος, νίκης; но ничто из этого не является несовместимым с происхождением из конкретного значения.



Землю, называется ее *peirar*, а более поздний поэт говорит, что своим течением вокруг Земли Океан связывает ее<sup>1</sup>. Поскольку более вероятно, что смысл развивался от конкретного к абстрактному, чем наоборот, то можно допустить, что вначале *peirar* означал материальные оковы, веревку или цепь. Конечно, в V в. до н. э. слово *peras* широко использовалось в значении «граница», и ни в каком ином, шла ли речь о границе пространственной, временной или о более абстрактной; но Парменид пишет в эпическом стиле, на него глубоко влияют язык и мысль Гомера и Гесиода, что может оказаться в какой-то мере важным.

Представление о том, что все сущее заключено внутри *peirata*, по-видимому, состоит в следующем. То, что является *apeiron*, по сути, не окончено, не полно, никогда не представляет собой совершенное целое, сколько бы из последнего оно в себя ни включало. Но сущее не может быть неполным. Это означало бы, что ее в некоторой степени «нет», но, как мы знаем, нельзя определять небытие с помощью понятий «в некоторой степени» или «в некотором отношении»: выбор можно делать только между «есть» и «нет». «Отсутствует» — эквивалент «нет», поэтому, если бы чего-то не было, это означало бы полное отсутствие. Возможно, примерно таким образом мы можем объяснить неясные строки 32–33.

В этом коротком отрывке Парменид продолжает свою интеллектуальную революцию по двум направлениям. Отрицание изменения и движения отменяет весь человеческий опыт как иллюзорный и вновь исключает возможность какой бы то ни было космогонии; подчеркивание того, что сущее полностью заключено внутри *peirata*, особенно подрывает основу системы Анаксимандра.

<sup>1</sup> Ссылки и греческие тексты см. выше: с. 75, прим. 1.

Чтобы оценить огромное влияние Парменида, необходимо время от времени забегать вперед и бросать мимолетный взгляд на его великого преемника Платона. В дополнение к уже указанным пунктам, сравнение платоновского описания «того, что реально существует» с тезисами Парменида не оставляет сомнения по поводу исторических истоков некоторых элементов платоновской мысли. Будет достаточно двух примеров. В «Федоне» (78d), мы читаем о «любой из этих вещей, единообразной и существующей (τὸ ὅν) самой по себе», что она «всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению». Это неизменное сущее человек может со всей ясностью постичь только умом (65c, e), «не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку», ибо зрение и слух не содержат в себе истины для людей (65b). Кроме того, в «Тимее» (27d) есть такой пассаж:

Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что́ есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле<sup>1</sup>.

Метафизическая концепция неподвижного бытия и эпистемологическая точка зрения, что знание объяснимо только как соприкосновение ума с реальным, постоянным и не воспринимаемым чувствами объектом познания, суть краеугольные камни платонизма. Хотя платонизм не воспроизводит полностью по-

---

<sup>1</sup> Платон. Тимей / Пер. С. Аверинцева // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.





τοῦ ὄντος, ἐστὶ τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ. Фон Фритц придает οὐνεκεν то же самое грамматическое значение, но отмечает, что в раннем древнегреческом это слово обычно означало не цель, а скорее причинность, или логическую последовательность, и переводит: «νοεῖν и причина, или условие νοεῖν — одно и то же» (СР. 1945, 238). И это значение, и значение слова ὄν получают солидное подтверждение в ранней греческой словесности, включая Гомера. Однако рассматриваемое слово можно было истолковать, как это сделал Симпликий, не портя перевод первой половины строки, приведенный здесь: «Одно и то же — мышление и то, что есть причина, или условие мысли», т. е. (как добавляет Симпликий) τὸ ὄν.

Таким образом, если не считать мелких различий, существуют два основных пути истолкования. Один (главным современным сторонником которого является Властос; см.: Gnomon. 1953, 168) подразумевает тождественность мысли и бытия; согласно второму (которому следуем мы), эта строка повторяет то, что уже было сказано во фр. 2.6–8 и 3, а именно что невозможно мыслить (νοεῖν) то, чего нет: не бывает мысли без существующего объекта. В переводе Мансфельда (Offenbarung, 69) ход его мысли представляется мне не совсем ясным.

Ст. 35. Другой перевод λεφατισμένον, основанный на идее Мансфельда, что Парменид использовал формальную логику, см.: *Mansfeld*. Op. cit. 85.

Ст. 36. Возможно, текст искажен, поскольку Симпликий приводит его в двух вариантах, одному из которых (οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται, Физика, 86.31) с точки зрения метрики недостает одного слога, в то время как во втором (οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται, 146.9) условное предложение повисает в воздухе. Предложенное Преллером ἢ перед ἔστιν (которое приняли DK) является простейшим средством решения этой проблемы, хотя при этом трудно объяснить появление слова χρόνος (οὐδὲν χρόνος у Штайна). Я не нахожу в варианте Коксона (Coxon) (οὐδὲ χρόνος, «не существует и не будет существовать никакого Времени вне Бытия») смысла, который соответствовал бы парменидовским идеям, и у меня есть определенные опасения, что вариант Симпликия (86.31) далеко отклоняется от истинного значения этих строк.

Ст. 37. Μοῖρ' ἐπέδησεν. Заимствовано из Гомера (с. 75, прим. 1 выше).

Ст. 38. Строка, которую приводит Платон в «Тезетте», 180е как οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνῳ εἶναι обычно считается (например DK) неточной версией строки Парменида, процитированной по памяти. Но эту строку дважды в одной и той же форме цитирует Симпликий (Физика, 29.18 и 143.10) вне связи с «Тезтетом», и потому более вероятно, что она является отдельным фрагментом, вне зависимости от того, прав или неправ был Корнфорд в своих взглядах на значение этой строки и ее место в поэме (Plato's Theory of Knowledge, 94, п. 1).

Другим вариантом является ὀνόμασται (форма, которая повторяется в 9.1), который принимает Вудбери (Woodbury) (HSCP. 1963, 145–160). Тогда переводим так: «Относительно этого (т. е. τὸ ὄν) все имена даны, которые ввели смертные». Такое толкование может быть правильным, но, как станет ясно в ходе дальнейшего обсуждения, я не считаю возражения против общепринятого варианта настолько вескими, насколько представляется Вудбери.

Ст. 40. εἶναι τε καὶ οὐχί. Парменид, по-видимому, не имеет в виду, что εἶναι — это просто имя. Здесь он выбрал далеко не самое совершенное выражение (поскольку оно представляет собой точную параллель γίνεσθαι τε καὶ ὄλλεσθαι, оба из которых нереальны), но он определенно имел в виду, что бытие и небытие не могут сосуществовать (см. далее: *Mansfeld. Offenbarung*, 142).

Эти восемь строк обычно справедливо считаются кратким повторением главных выводов о природе сущего, которые Парменид уже сделал, за которым следует полное и ясное утверждение, также в значительной степени являющееся повторением, об уничтожающих следствиях вышеуказанных выводов для всего, что мы обычно считаем истинным. Можно перефразировать это так. У всего, что мыслится, должен быть существующий объект. Мы не можем представить себе (узнать, осознать: все тот же глагол *νοεῖν*) что-либо в уме, не сознавая существование этого (ср. 2.7–8), ибо мысль

в своем осуществлении, раскрытии и выражении зависит от «того, что есть» — реально существующего объекта. Этот реально существующий объект единствен в своем роде, цел и неподвижен, из чего следует, что возникновение и уничтожение (которые подразумевают соединение бытия и небытия), движение в пространстве и изменение всецело недействительны. Вопреки твердой уверенности тех, кто произносит эти «имена», они не более чем слова, не обозначающие ничего реального. Эта мысль повторяется во второй части поэмы, где богиня, описав физический, множественный космос, заключает (фр. 19):

Так, к твоему сведению, согласно мнению  
родились эти-вот [вещи] и существуют теперь,  
А в будущем, коль скоро они образовались, им  
придет конец.  
Люди же для каждой из них установили имя как  
примету.

Парменид не видит противоречия в том, что люди с их склонностью впадать в заблуждение создают имена, которые не отражают сущее, хотя «мыслить и высказывать то, чего нет» невозможно. Когда человеческие уста произносят слова, указывающие на изменение, они буквально «не говорят ничего» (οὐδὲν λέγουσι), равно как нельзя сказать, что они выполняют действие, обозначаемое глаголом *poiein*, по отношению к тому, чего нет; здесь нет такого действия вообще. По видимому, в этом контексте из английских слов «значение» (meaning) соответствует *poiein* не в большей степени, чем любое другое. Поскольку смертные дают имена другим вещам, которые не реальны, можно предположить, что люди думают об этих вещах; но то, что люди произносят, — не более чем имена без содержания, бессмысленные слова. Такое именование не предполагает понимания, или осознания, поскольку оно лишь обо-



значает вещи, не существующие в действительности. Чтобы увидеть здесь логическое противоречие, Платону пришлось встать на плечи Пармениду и задействовать мыслительные и языковые ресурсы, которых почти не было в распоряжении последнего.

В действительности, мой друг, мы стоим перед, безусловно, трудным вопросом. Ведь являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной, — все это и в прежнее время вызывало много недоумений, и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно (Софист, 236e)<sup>1</sup>.

Странный для нас вопрос о том, являются имена «естественными» или «условными», активно обсуждался в конце V в. до н. э. Подобно многим затруднениям, ставящим в тупик, которые так любили софисты, этот также восходит к Пармениду. Ответ самого Парменида очевиден. Имен, данных вещам в мире опыта, не может существовать «в природе»; не просто потому, как можно подумать, что они представляют собой не более чем условные ярлыки, прикрепляемые к вещам, которые можно с тем же самым основанием назвать как-нибудь еще (так, как в зависимости от того, где человек родился, он называет одну и ту же субстанцию «дерево» или «bois»); но потому, что не существует вообще никакого действительного объекта, к которому эти имена можно было бы приложить.

В трудностях, связанных с новизной идеей Парменида, следует также искать наиболее правдоподобный ответ тем, кто утверждает, что Парменид сознательно отождествлял мысль с бытием (то, что думает, то и су-

---

<sup>1</sup> Платон. Софист / Пер. С. А. Ананьина // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

ществует). Единое сущее Парменида предвосхищает аристотелевского бога в том, что погружена в чисто интеллектуальную деятельность: «Бытие элеатов — это ум» (Властос). Помимо фр. 34 и фр. 3, которые здесь переведены иначе, Властос полагается на косвенный аргумент, что мысль, которая знает, едва ли может быть лишена существования. Поэтому она должна быть по крайней мере частью бытия (ибо бытие единственно), а поскольку бытие «полностью одинаково», она не может быть частью бытия, не будучи им всем<sup>1</sup>. К счастью, в нашем распоряжении есть практически весь «Путь истины», и мы можем с определенной уверенностью утверждать, что у Парменида нигде не встречается подобный ход рассуждений; и рискованно вкладывать в его уста такие доказательства, даже если с нашей точки зрения они являются неизбежным следствием того, что он говорил. Достаточно упомянуть, что в своих попытках объяснить парменидовскую теорию человеческого познания и Властос и другие в большой степени опираются на фр. 16 как на выражение взгляда, которого Парменид сам искренне придерживался. Но фр. 16 говорит о «смеси» элементов в человеческом теле и явно относится к «Пути мнения». Упомянутая смесь должна состоять (как все обычно соглашались) из двух первичных космологических противоположностей, описываемых в этой части поэмы, а именно из огня, или света (разреженного), и ночи, или тьмы (плотного). Из них «чего [в природе] больше, то и мыслится» (16.4; см. об этом фрагменте с. 129–131 ниже). Критики могут быть правы, когда полагают, что Парменид утверждал это совершенно серьезно, объясняя, как могут заблуждаться умы смертных; едва ли это можно объяснять признанием единого неизменного сущего. Во всяком случае, она описывается не так, и Парменид, по-видимому, не счи-

<sup>1</sup> Gnomon. 1953, 168.



тал допущение множественности губительным для правомерности своего утверждения. Кроме того, это более отчетливо противоречит единству бытия, чем нам необходимо здесь предположить, если мы считаем, что Парменид соглашался с идеей, что возможно думать о «том, что есть», не переходя к дальнейшему, более сложному заключению, что «то, что есть» само должно мыслить. Парменид не был идеалистом такого рода<sup>1</sup>.

Единственным новым пунктом в этом кратком обзоре является отрицание, что «то, что есть», может менять цвет. Пример с цветом, несомненно, относится к качественному изменению вообще, и он приводится вместе с возникновением и уничтожением, бытием и небытием без дальнейшего комментария. В самом деле, во времена Парменида такое изменение сразу было бы признано особым случаем становления, так как тогда еще не осознавалось различие между субстанцией и свойством. Поэтому можно было сказать, или что одна и та же вещь (цветной объект) существует и не существует (т. е. белая и не белая; различие между предикативным и относящимся к существованию употреблением глагола не осознается; эту неопределенность позже использовали софисты), или (возможно, больше в духе мировоззрения начала V в. до н. э.) что одна и та же вещь (т. е. белый цвет) *существует*, когда объект

---

<sup>1</sup> В этом пункте лучше следовать за Корнфордом. Ср. Plato and Parm. 34, п. 1: «Он нигде не предполагает, что его Единое Бытие мыслит, и любой грек его времени и еще долго после него воспринял бы утверждение „А существует» означает то же самое, что и «А думает»» как обыкновенный вздор... Парменид определенно считал, что не может быть мысли без объекта, который существует; но ничто в поэме не подтверждает толкование, что мышление есть то же самое, что его объект». Г-н Дж. Джеймисон проникательно указал на ошибку, когда ясное утверждение, что мысль и ее объект тождественны, путают с примитивной неспособностью отделить одно от другого (Phronesis, 1958, 22 f.). Ср. также: Owen. CQ. 1960, 95, п. 5.





Ст. 43. σφαίρης, скорее «шар», чем «сфера». Здесь это слово, скорее всего, несет в себе конкретный смысл, как у Гомера, где Навсикая играет со своими подругами в σφαίρη (Одиссея, 6.100), а не обозначает, как позже, что-то более общее, имеющее сферическую форму. (Ср. *Jameson G. Phronesis*, 1958, 15, п. 3.) Считал ли Парменид «то, что есть» чем-то вытянутым или нет, невозможно решить с помощью довода, что Парменид только *сравнивает* это со сферой, но не называет сферическим. Сравнение с шаром, имеющееся здесь, подразумевает, что «то, что есть», — сферическое. (Оуэн соглашается с этим толкованием CQ, 1960, 95.)

Ст. 44. ἰσοπαλές. Это самое раннее известное нам использование слова, которое в V в. до н. э. везде означало «равноценный» (о противоборствующих армиях в битве) (*Геродот*, I.82.4), «равный по силе» (*Геродот*, 5.49.8), «равный по численности» (с πλήθει, *Фукидид*, 4.94) или просто «равный» (*Фукидид*, 2.39, κινδύνους). Мне представляется, что здесь это слово не означает более конкретного «уровновешенный», «сбалансированный», или *gleichgewichtig*, как думают некоторые переводчики.

Ст. 46. Вариант οὐκ ἕόν, как в издании Альда и DK. В MSS Симпликия читаем οὔτε ἕόν или οὔτε ὄν. По поводу версии Альда Дильс в собственном издании Симпликия (1882) высказался «recte», но к 1897 г. пересмотрел свое отношение и неуверенно предложил отсутствующее во всех остальных изданиях слово οὔτεον (не два слова, как напечатано DK и Корнфордом) = οὔτι = οὐδέν: «ибо ни то ни другое не есть там ничто» (*Diels. Lehrge-dicht*, 90 f.).

Ст. 49. ὁμοῦς ἐν πείρασι κύρει может означать «оно равно расположено (пребывает, находится) внутри своих границ». В целом, я полагаю, что, если мы считаем эти слова равнозначными, посредством тмезиса, ἐγκύρει πείρασι, это больше соответствует их известному употреблению, чем если предполагать, что κύρω должно употребляться без прямого дополнения в смысле «быть», «быть расположенным». Смысл доктрины от этого не страдает.

В этих нескольких строках три раза встречается союз «ибо», один раз «поскольку» и один раз «так как»:



поразительный пример того, что видно во всей поэме, — ее содержание выстраивается в виде формального дедуктивного рассуждения. Оригинальность этого метода и сила интеллекта, требующаяся для того, чтобы положить ему начало, могут легко ускользнуть от нас, так как мы привыкли к этому в позднейших произведениях. Отдавая должное такому достижению, нет необходимости полагать, что Парменид, этот великий первопроходец, был способен одним прыжком развернуть очень длинное доказательство согласно строгим правилам логического рассуждения. Иногда предложение, поставленное в зависимость от другого посредством «ибо» или «поскольку», ненамного отличается от пересказа другими словами; иногда оно выражает тот же вывод, только в религиозной или метафорической форме. Так, в ст. 29 сущее твердо остается в том же самом месте, *ибо* Ананке удерживает его в оковах *peiras*; а в ст. 48 предложение «так как оно всецело неприкосновенно» едва ли добавляет убедительности обоснованию единообразия бытия. (Прилагательное *asylon*, от которого происходит английское существительное *asylum* (убежище), указывает на защиту от нападения с применением насилия или разбоя.)

Парменид без колебаний снова и снова повторяет свои мысли, что, учитывая новизну и сложность его доктрины, можно назвать поистине мудрым подходом. Здесь мы видим, по сути, новую формулировку того, что было сказано в стихах 23 и 24: то, что есть, не может в большей или меньшей степени выдаваться в том или в другом направлении. Выражения слегка изменены, но в рамках парменидовской концепции сущего «больше или меньше» означает то же самое. В более раннем отрывке говорилось, что «сущее примыкает к сущему» и представляет собой непрерывное заполненное пространство. Здесь же говорится, что не

существует вкраплений небытия, которые разделяли бы однородное бытие на части.

Основная сложность данного отрывка заключается в том, как истолковывать слова о сферической форме и указание на пространство в выражении «везде [= „в каждой точке“] равносильное от центра». Являются ли «крайняя граница» и границы, внутри которых бытие «однородно» (или, иначе, «внутри которых оно покоится»), пределами протяжения в пространстве? Как, в двух словах, Парменид понимал свое единое истинное бытие? Чисто абстрактно или как заполненное пространство?

Кое-что касательно этого не вызывает сомнения. Сущее постигается интеллектуальной интуицией, а не чувствами. Оно неподвижно и вечно, качественно не изменяется, равно как не двигается в пространстве. Оно единственно, полностью однородно и неделимо. Все это ясно показывает, что сущее — не тело, наполняющее пространство своей физической массой, как, скажем, Земля.

Основываясь на этих несомненных фактах, некоторые исследователи заключают, что *peirata*, на которые снова и снова делается такой упор и которые так крепко удерживают сущее в своих тисках, не имеют ничего общего с пространственными границами, но используются метафорически, обозначая неизменность единого бытия. Упоминание оков, которые «его запирая — объемлют», чисто метафорическое, даже несмотря на то (и это делает данную позицию несколько противоречивой), что они вводятся как непосредственный ответ на вопрос, почему сущее, подобно богу Ксенофана, всегда остается в одном и том же месте. На тот же самый довод стихи 42–43 отвечают не так, как, казалось бы, должны были, т. е. что «то, что есть» имеет границы и сферично, но лишь говорят, что оно неизменно с пространственной точки зрения (как уже бы-

ло сказано о его неизменности во временном отношении). В сущности, пространство упразднилось, как упразднилось время отрицанием прошлого и будущего. Сущее сравнивалось со сферой просто потому, что «не существует ничего истинного в нем в одном месте или в одном направлении, что не было бы истинно везде. Его единообразие подобно совершенному балансу мяча вокруг его центра»<sup>1</sup>.

Я считаю, что включение *peirata*, окружающих оков, или границ в пространственный контекст имеет больше смысла, чем сказанное выше. В случае со временем ситуация, по сути, диаметрально противоположна. С одной стороны, если «то, что есть» существует во всей полноте в любое мгновение и никогда в течение хотя бы одного мгновения не существует в каком-то одном смысле или до некоторой степени, то у него не должно быть временных границ; а идея сущего без временных границ была знакома Пармениду, так как ее уже рассматривал мыслитель, которому Парменид был многим обязан, — Ксенофан. С другой стороны,

---

<sup>1</sup> Такова, если я правильно понимаю, позиция Оуэна в его блестящей статье в CQ, 1960, откуда приведена эта цитата. Но я вижу Парменида в настолько ином свете, что очень опасаясь невольно исказить взгляды Оуэна. В любом случае, силу аргумента последнего можно оценить только при подробном разборе и следуя его собственным словам. Он справедливо привлекает внимание к непреодолимой трудности, связанной с передачей этих идей, с которой столкнулся Парменид: «Само доказательство, которое исключает возможность любых изменений во времени и пространстве, вынуждено использовать язык, предполагающий временные и пространственные различия. Приходится говорить, что то, что существует, непрерывно... и что оно остается тем же самым; и что оно одинаково во всех направлениях. Точно так же, как Парменид мог доказывать непостижимость οὐκ ἔστιν, лишь отрицая существование определенного положения дел, он мог показывать бессодержательность временных и пространственных различий только с помощью доказательства, которое использует их» (с. 100).

если у сущего не было бы пространственных границ, то, согласно представлениям того времени, оно *никогда* не существовало бы во всей полноте. Как говорит Парменид в стихе 29 ff.: «И в таком состоянии оно остается стойко [постоянно], ибо неодолимая Анаanke держит [его] в оковах предела [~ границы], который, его запирая — объемлет, потому что сущему нельзя быть незаконченным». Подобным же образом в стихах 42–43: «...поскольку есть крайняя граница, оно закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара».

Проблема, с которой сталкивается современный толкователь, состоит в том, что он видит перед собой только две возможности: либо что-то существует вечно в бесконечном пространстве, либо там, где оно прекращается, существует что-то еще, по крайней мере пустое пространство за его пределами; в то время как для Парменида существует только «то, что есть» и ничего больше: нет даже пустого пространства, ибо это «то, чего нет». Как же тогда «то, что есть», может находиться внутри *peirata*, кроме как в метафорическом смысле полной неизменности? Оуэну, например, представляется, что, если мы принимаем сферичность сущего всерьез, то должны допустить, что Парменид использует аргумент от непрерывности, который применялся в стихах 22–25, чтобы доказать, что *не* существует части сущего, которая граничит с ничем, «доказать, что сущее граничит с ничем во всех направлениях на равном удалении от центра».

Такое допущение показалось бы Пармениду странной нелепостью. Оно основывается на Евклидовой концепции пространства как бесконечности, которая еще не проникла в западное сознание<sup>1</sup>. Ничто не побуждало Парменида задаваться вопросом: «Если все, что су-

<sup>1</sup> См.: Cornford. The Invention of Space, 1936.

ществует, конечно и сферично, что́ находится за ним?» (Этот вопрос был впервые поднят Мелиссом; см. ниже, с. 191) Если бы мы задали такой вопрос Пармениду, то получили бы ответ, что за пределами сущего нет ни чего-либо (ибо все сущее заключено внутри него), ни ничего (ибо ничто не существует, и его нельзя даже вообразить). «Все» Парменида ближе к искривленному и конечному пространству Эйнштейна, чем к Евклидовой концепции, которая все еще господствует над нашим обыденным мышлением<sup>1</sup>. Платон говорит: «...утверждали Мелиссы и Пармениды, — что-де все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться» (Тезет, 180e).

*Сферичности*, включая сферическую форму твердых тел и кругообразность поверхности и движения, приписывали особую уникальность и совершенство, что было типично эллинской идеей, имевшей огромные и, как некоторые скажут, ужасные последствия для науки. На греков производило впечатление то, что одна линия или поверхность полностью возвращается по самой себе, так что, как сказал Гераклит (фр. 103), «общие начало и конец», и в качестве последних можно принять любую точку на линии или поверхности. Для Алкмеона это было таинственным образом связано с человеческой жизнью<sup>2</sup>. Ксенофан уже связал этот концепт с бо-

---

<sup>1</sup> В связи с этим ср. замечания фон Вайцзеккера в книге *The Relevance of Science*, 145 по поводу эйнштейновской концепции пространства, в особенности предложение: «За пределами определенной границы может не оказаться ни других галактик, ни пустого пространства, но там могут быть те же самые галактики, что по эту сторону границы».

<sup>2</sup> См. т. I, с. 583–588. Сам Парменид имел в виду круг, когда писал (фр. 5): «Для меня равнозначно то, откуда начать, ибо я приду туда снова». Место этого фрагмента в поэме, а отсюда его точный контекст не вполне ясны; но, хотя мы знаем его только из одного упоминания у Прокла, кажется некоторой крайностью подвергать сомнению его подлинность, как делает Джей-

жественностью, и чаще всего высказывался о нем как о «совершенном» или «полном» (*teleion*). Совершенство круга и сферы было основой космологий Платона и Аристотеля, от которых и пошли все те звездные сферы, что не давали покоя миру вплоть до Коперника, а частично и после него, потому что даже сам Коперник находился под слишком большим влиянием их чар, чтобы увидеть, что его собственная гипотеза превратила их в бесполезное нагромождение.

Космос, говорил Платон, сферичен, потому что сфера — «наиболее совершенная и согласованная (или единообразная) из форм». Ничто не выходило из нее и не входило в нее ниоткуда, «ибо входить было нечему» (Тимей, 33b–c). Никто, кроме самого Парменида, не был столь радикален в своей логике, чтобы полностью отвергать свидетельство собственного зрения и отрицать любой вид движения, но и Платон и Аристотель считались с Парменидом постольку, поскольку подчеркивали, что сфера — это единственная форма, чье движение (обращение) не требует никакого пространства вне ее. Аристотель тоже, применяя по отношению к сфере термин «совершенный», определяет ее значение как «то, вне чего ничего нет», в противоположность *apeiron*, сколько бы которого вы ни брали, всегда остается что-то вне его; и Аристотель называет сферу первичной фигурой, потому что она «соответствует единству», будучи окружена единой непрерывной поверхностью. Подобным же образом совершенство и «цельность» круга связаны с его единством как линии.

В конце концов, и для Платона, и для Аристотеля не существовало чего бы то ни было вне сферического

---

мисон (*Phronesis*, 1958, 20 f.). Вероятнее всего он относится к описанию единого бытия в «Пути истины»: начав с любого из  $\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  (8.2), богиня может прийти к любому другому (*Mansfeld. Offenbarung*, 106).

космоса, и подобное воззрение исключало пустое пространство (или «ничто» в парменидовском смысле), а равно и материю. Аристотель высказывается вполне недвусмысленно: «Вне неба нет ни места, ни пустоты, ни времени»<sup>1</sup>.

Мы можем цитировать высказывания Платона и Аристотеля по этому вопросу без страха впасть в анахронизм. Во-первых, все, что необходимо показать, это простая возможность воспринимать все сущее как сферическое, не задаваясь вопросом, «граничит» оно «с ничем» или нет. Во-вторых, язык Платона во многом ясно дает понять, что в учении о совершенстве и полноте, единообразии и самодостаточности сферы он находился под непосредственным влиянием Парменида. Конечно, Платон сделал шаг вперед, но этот шаг состоял в способности отделить нозетический мир чистой, умопостигаемой, формы от любой ассоциации с пространством. На каждом шагу Платон либо рассуждал в соответствии с положениями, установленными Парменидом, либо обосновывал свой отход от них.

Тогда что имел в виду сам Парменид? Возможно, будет полезно вспомнить, что он был знаком с пифагорейской мыслью, чему имеются веские доказательства. Согласно пифагорейцам, существует пустота и внутри, и вне космоса. Внутри она есть то, что отделяет вещи друг от друга; вовне она представляет собой «бесконечное дыхание», которое втягивает космос для своего питания и роста<sup>2</sup>. Процесс возникновения космоса

---

<sup>1</sup> Аристотель. Физика, 207a7; О небе, 286b10 ff.; Метафизика, 1016b16; О небе, 279a11 ff.

<sup>2</sup> Аристотель. Физика, 213b22: «Пифагорейцы также признавали существование пустоты и утверждали, что она проникает в Небо [= космос] из [окружающего] бесконечного, как если бы [Небо] вдыхало пневму и пустоту, которая разграничивает физические сущности, как если бы пустота была разделением и разграничением смежных [тел]»; и снова в его трактате «О пифа-



в общих чертах описывался как наложение границы на безграничное. Парменид отверг такую картину сущего пункт за пунктом. Внутри нет ничего, что отделяет вещи друг от друга, поскольку сущее едино и непрерывно: «ибо сущее примыкает к сущему». Равно не существует ничего вовне, называем ли мы это пустотой или дыханием. Положение о существовании такой пустоты держится ровно до тех пор, пока мы считаем, что Вселенная нуждается в чем-то внешнем, то есть что она не обладает полнотой и самодостаточностью. Но «сущему нельзя быть незаконченным. Ибо оно не нуждается ни в чем...» Не существует безграничного (*apeiron*); *peirata* объемлют все, что есть; а само «безграничное», которое отрицал Парменид, было в одно и то же время физической материей, пустым пространством и временем, или протяженностью. Попытка упразднить «безграничное» была смелым шагом. В первую очередь эта критика направлялась, по-видимому, на пифагорейцев, но она также служила средством, с помощью которого ниспровергалось любое обыденное представление о действительности. Неудивительно, что Парменид, разъясняя это, четыре раза упомянул *peiras*, настойчиво подкрепляя свои рассуждения словами об оковах, наложенных божественной властью.

Теперь мы знаем, главным образом из неоднократной критики у Аристотеля, что пифагорейцы, воодушевленные открытием роли, которую играют математические законы пропорции и гармонии в упорядочении космоса, и руководствуясь религиозными, а равно научными побуждениями, прямо провозглашали, что «вещи суть числа». «...Даже если допустить вместе

---

горейцах», кн. I (ар. *Стобей*: см.: DK. Vol. I, 460.3): «...[согласно пифагорейскому учению], Небо [= космос] одно и что оно втягивает из бесконечного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает пространства отдельных вещей». Дальнейшие подробности см.: т. I, с. 477–478.





с ними, что из этих [абстрактных элементов] состоит [протяженная] величина, даже если доказать это, то все равно, почему одни тела окажутся легкими, а другие тяжелыми?» «...Когда они полагают естественные тела состоящими из чисел... то создается впечатление, что они говорят об ином мире и иных телах, но только не о чувственных». «Из единицы и неопределенной двойцы [гипостазировались] числа, из чисел — точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, из плоских — телесные фигуры, а из них — чувственные тела...»<sup>1</sup>

В последнем переходе от телесных фигур к физической природе, пифагорейцы впадали в примитивизм, все еще таящийся в их мышлении, и именно этим пользовался Парменид. Космос, который пифагорейцы, подобно большинству из нас, считали реальным, представлял для них сферу, заключающую внутри себя другие сферы, и все они вращались и содержали в себе видимые и осязаемые тела, состоящие из огня, воды, воздуха и земли. Парменид сохранил геометрическую основу всего этого, но отверг неоправданный переход от постижимых умом геометрических фигур к движущемуся и воспринимаемому миру. Сущее Парменида — это сферическое твердое геометрическое тело, впервые отделенное от своих физических проявлений, то есть объект мысли, а не чувств. Это сущее едино,

---

<sup>1</sup> Аристотель. *Метафизика*, 990a12, 1090a32. Александр Полигистор, ар. D. L., VIII, 25. Этот аспект пифагореизма рассматривается в т. I, с. 403–417.

В наше время никакое истолкование Парменида не может быть всецело новым, и сведущему читателю будет очевидно, сколь многим при составлении настоящего раздела я был обязан Корнфорду и г-ну Дж. Э. Рэйвену. Тем не менее изложение, приводимое здесь, является результатом попытки переосмыслить проблему в свете фрагментов и других античных источников, и потому я ограничиваюсь общим выражением признательности вышеуказанным ученым за их работу.



непрерывно, однородно, неподвижно, бессмертно, конечно и совершенно. Распростерто в пространстве? Не более и не менее, чем фигуры, которым дает определение Евклид в различных книг своих «Начал».

## 8. ЛОЖНЫЙ ПУТЬ ТОГО, ЧТО КАЖЕТСЯ СМЕРТНЫМ

(8.50–61):

(50) На этом я кончаю достоверное слово и мысль  
Об истине. Начиная отсюда, учи мнения смертных,  
Внимая обманчивому нарядному строю моих стихов.  
Смертные приняли решение именовать две формы,  
Одну из которых [именовать] не следует — в этом их  
ошибка.

(55) Они различили [их как] противоположности  
по внешнему облику и установили  
[отличительные] признаки  
Порознь друг от друга: с одной стороны — пламени  
огонь небесный [эфирный],  
Мягкий, очень разреженный {легкий}, повсюду  
тождественный самому себе,  
А другому — не тождественный. А с другой — и это  
тоже само по себе, —  
Как противоположность [огню] — невежественную [?]  
ночь, плотное и тяжеловесное обличье.

(60) Я изрекаю тебе вполне правдоподобное  
мироустройство [= «космогонию», *diakosmon*],  
Чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь  
воззрение смертных.

Ст. 51. *δόξα*. Корнфорд (CQ. 1933, 100) отмечает, что диапазон значения этого слова превосходит таковой любого соответствующего английского, включая (1) то, что кажется реальным, являя себя чувствам; (2) то, что кажется истинным, убеждения; (3) то, что кажется правильным, или является решенным, как в юридической формулировке *ἔδοξε τῷ δήμῳ*.



Ст. 52. κόσμον ἐλέων. Фраза, заимствованная из более ранней поэзии. Ср. Солон, 2.2: κόσμον ἐλέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος и κόσμον αἰοιδῆς в орфическом стихе, цитируемом Платоном. «Филеб», 66с; также *Демокрит*, фр. 21: Ὀμηρος... ἐλέων κόσμον ἐτεκτῆνατο παντοίων (*Diels. Lehrgedicht*, 92). У меня вызывает сомнения толкование этих слов у Сантильяны (пролог к Р., 10). Как представляется, он сделал слишком большой упор на κόσμον за счет ἐλέων, и я считаю, что ἀπατηλόν означает «обманчивый».

Ст. 54. τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν. Целлер перевел «одна из которых не должна быть именована», т. е. другая существует и может быть именована: «von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt» (ZN, 701), и Нестле сохраняет это. См.: ZN, 703, п. 2, где приводятся доводы в защиту этого перевода и обзор других переводов. Так же у Бёрнета, Гилберта, Кранца, Альбертели, Властоса. Райнхардт (Parm. 70) также говорит, что ошибка смертных состоит в том, чтобы именовать две формы вместо только одной, но придает этой мысли необычное направление; это не значит, говорит он, что одна из них ближе к истине, чем другая. Нестле не без основания называет это толкование натянутым и произвольным.

Корнфорд (CQ. 1933, 108 f.; P. and P. 46) предпочитал переводить «из которых неправильно именовать (столько) одну». Он повторяет возражение Дильса (*Lehrgedicht*, 93), что версия Целлера потребовала бы τὴν ἐτέραν вместо μίαν. Я не нахожу это возражение убедительным. Парменид часто выражается нечетко, и нет ничего особо необычного (и определенно ничего неясного) во фразе μίαν τῶν δύο, особенно если он считал нужным подчеркнуть. Тем не менее было бы более естественным, если бы перевод Корнфорда передавал οὐδὲ μίαν, а вариант Симпликия и KR — μίαν μόνην. Несмотря на Аристофана («Женщины на празднике Фесмофорий», 549) я все равно считаю, что, если принять толкование Корнфорда, используемый Парменидом способ выражения будет вводить в заблуждение, но я могу ошибаться. Ср.: Long. *Phronesis*, 1963, 98.

Симпликий (Физика, 31.8) полагал, что ошибка смертных заключается в неспособности увидеть, что не-

возможно постулировать одну из пар физических противоположностей без другой. Поэтому греческий текст означает «из которых неправильно именовать только одну». Некоторые современные ученые следуют Симпликию, например Коксон пишет (CQ. 1934, 142): «Теперь мы понимаем, почему Парменид сознательно принимал два первоначала вместо одного. Из одного элемента не может произойти ничего, кроме него самого, поскольку в отсутствие чего-либо еще он всегда должен быть полностью единообразным». KR также переводят «из которых они не должны называть только одну» и отмечают, что здесь мы имеем дело с различием между объектами разума и объектами чувств: согласно разуму, можно принять только что-то одно из пары противоположностей; согласно чувствам, невозможно принять одно без другого. Подобным же образом рассуждают Дильс и Рэйвен (P. and E. 39). Вердениус (Parm. 61–63) утверждает, что следует именовать две формы, не только одну, но подчеркивает, что это осуждение исходит не от богини, но от самих смертных.

Толкование Френкеля будет дано в тексте. См. также рассмотрение предыдущей точки зрения у Мансфельда, *Offenbarung*, 123–127.

Ст. 55.  $\sigma\eta\mu\alpha\tau'$  ἔθεντο напоминает  $\sigma\eta\mu\alpha\tau'$  ἕασι из ст. 2. «Знаки, или символы, которые существуют» противопоставляются тому, что произвольно представляют себе люди. Другое напоминание об истинном бытии, какой бы цели это упоминание ни служило, по-видимому, заложено во фразе  $\acute{\epsilon}\omega\upsilon\tau\tilde{\omega}$  λάντοσε τῶντόν (ст. 57). Ср.: τῶντόν стиха 29 и οἱ γὰρ λάντοθεν ἴσον стиха 49.

Ст. 57. Эта строка, в том виде, как ее три раза цитирует Симпликий (Физика, 30, 39, 180), содержит три прилагательных, ἥλιον ἀραιόν ἐλαφρόν, которые вместе делают ее такой длинной. Обычно принято исключать ἀραιόν (ἥλιον ὃν μέγ' [ἀραιόν] ἐλαφρόν DK), но Вердениус (Mnemos. 1947, 25–27) приводит убедительные аргументы в пользу сохранения вышеуказанного слова и исключения ἥλιον. Из четырех аргументов Вердениуса стоит обратить особое внимание на параллелизм с двумя эпитетами, прилагаемыми к Ночи, которая называлась полной противоположностью Огню, и на роль, которую τὸ ἀραιόν играло в парменидовской космологии (A 37, 43,

53). Этот отрывок, как он представлен у Симпликия, содержит схолию, «якобы принадлежащую самому Пармениду» (Физика, 31.3 ff.).

Ст. 59. ἀδαής, как отмечал Френкель (Wege u. Formen, 182, п. 4), постоянно выступает в активном («незнающий, нечувствительный, вялый»), а не в пассивном («неизвестный или невидимый») значении.

Ст. 60. εἰκότα. Корнфорд (P. and P. 46, п. 2) справедливо сравнивает это место с Ксенофаном, фр. 35 (εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι) и Гесиодом, «Теогония», 27 (ἐτόμοισιν ὁμοῖα). Последнее сравнение особенно уместно, ибо, внимая поучениям божественной наставницы, которая заявляет, что расскажет ему и истину и ложь, Парменид, вероятно, имел в виду муз его предшественника, которые говорили: «Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду. Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем». Эти слова Гесиода восходят к Гомеру (Одиссея, XIX, 203). Я не понимаю, откуда Вердениус узнал, что для того, чтобы означать «возможный», «правдоподобный» или просто «видимый», как мы находим у Платона, εἰκότα в этот ранний период требовала после себя дательного падежа. В этой строке богиня, очевидно, сообщает о характере предмета второй части поэмы тем же самым способом, каким она резюмирует его в конце (фр. 19): «Так, к твоему сведению, согласно мнению (κατὰ δόξαν), родились эти вот [вещи] и существуют теперь». Подобным же образом заявление Мансфельда (Offenbarung, 146), что отсутствие ἐτόμοισι имеет какое-то значение, представляется мне придиркой.

Невозмутимо продолжая свою речь, богиня теперь заявляет, что сказала все, что можно сказать об истинно существующем. Она описала сущее, которое не может ухватить ничто, кроме свободного ума. Это сущее в высшей степени отлично от мира, в котором, как представляется каждому из нас, включая Парменида, мы обитаем, и которым никто из нас не может пренебрегать, если желает продолжать жить. С этого времени Парменид, единственный среди смертных, получивший привилегию проделать путешествие через



врата путей Ночи и Дня, будет понимать наш мир как обманчивую видимость, каковым он и является. Тем не менее этот мир можно более или менее понимать и истолковывать, ибо явления мира не представляют собой хаотичную смесь; в самом деле, наша повседневная жизнь зависит от их упорядоченности, и беглый осмотр нашего окружения подтверждает это. Упомянутые видимые явления предполагают детальный процесс упорядочения, или систематизации (*διάκοσμον*), и Пармениду нужно постичь принципы, согласно которым функционирует этот мир, чтобы понять его лучше, чем кто-либо другой. Превзойти по качеству предыдущие космогонии возможно.

Царство истины скорее напоминает математическую модель мира, или образ мира современных физиков с их перевернутым отношением к физическому миру. По крайней мере для некоторых физиков эта модель является просто «интеллектуальной структурой, до определенной степени произвольной». «Образ мира создается благодаря нашему воображению и имеет условный и изменчивый характер»<sup>1</sup>. Этот образ мира содержит в себе только математические величины, которые поддаются совершенному определению, но никогда не могут наблюдаться, в противоположность физическому миру, который можно наблюдать, но никогда нельзя точно измерить и определить. Измените эти взаимоотношения на прямо противоположные, назовите физическую модель реальности и физический мир творением человеческого ума, и мы очень близко подойдем к парменидовской онтологии. Она была поразительным достижением. Когда Планк писал, что «ясное и последовательное различие между величинами мира чувств и подобным же образом обозначенными величинами образа мира обязательно», то опирался

<sup>1</sup> *Max Planck. The Philosophy of Physics, 50 и 68.*

на работу многих предшествующих поколений ученых в области точных наук. Когда же мы задумываемся о том, что необходимость такого различения осознал человек, живший в начале V в. до н. э., даже несмотря на то, что онтологический статус двух миров был прямо противоположным, то можем по достоинству оценить в чем-то исключительные качества нескольких интеллектуальных первопроходцев классической Греции.

Здесь мы видим различие между человеком, который лично получил богооткровенную истину, и массой простых смертных, «не знающих ничего», которые «блуждают о двух головах». Они путают бытие и небытие, обманывая себя тем, что «„быть“ и „не быть“» — «одно и то же и не одно и то же». Различие между Парменидом и обычными смертными неизменно присутствует в его уме. Поэтому для него правомерно идти от сущего к изучению мира видимости. После того как богиня открыла ему истину (а она сделала это предельно ясно и решительно), такое изучение не будет вводить его в заблуждение, согласно своему статусу. Богиня говорит только о том, «чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь воззрение смертных». Парменидовское описание видимостей превзойдет подобные описания, сделанные другими<sup>1</sup>. Вопрос «но если види-

---

<sup>1</sup> Перевод предложения ясен, но из него делаются противоположные выводы. Оуэн считает, что, поскольку цель заключается только в том, чтобы быть во всеоружии против неразумных смертных, «никаких онтологических утверждений не делается, и космология нужна всего лишь как диалектический прием», каковым она, по мнению Оуэна, здесь и является (CQ. 1960, 85). Лонг (Phronesis, 1963, 105 f.) принимает толкование Оуэна, но подчеркивает дидактическую цель такого приема. Однако Вердениус заявляет, что эта строка представляет «убедительное доказательство позитивной ценности, которую Парменид придавал также второй части» (Parm. 48). См. об этом у Кранца: «Dieses System wird von der Göttin als etwas Neues verkündet, und Parmenides war es so wertvoll, dass er sie aussprechen

мый мир не реален, зачем вообще пытаться дать ему описание?» едва ли возникал в уме Парменида. Люди определенно должны установить какие-то взаимоотношения с миром видимостей, а при всем божественном расположении, которым пользовался Парменид, он не бог. Это не значит, что он смягчил свою логику. Существует коренное различие между тем, кто живет и мыслит в этом мире так, как если бы явления последнего были реальны, и тем, кто изучает эти явления, полностью сознавая непреодолимую пропасть, которая отделяет их от сущего<sup>1</sup>.

lässt: nie wird ein Mensch ein besseres finden» (SB Berlin, 1916, 1171 f.).

<sup>1</sup> На первый взгляд, это может напомнить читателю космическую иллюзию или Майю в индийской мысли. Это тоже можно описать как «наложение множественной и подвижной нереальности на единое и единственное неподвижное Сущее» (Шри Ауробиндо в *S. Radhakrishnan and C. A. Moore. A Source Book in Indian Philosophy*, p. 595; см. весь его раздел, «Сила Иллюзии, Майя», p. 585–597) и более определенно как «царство феноменальных пар противоположностей» (*Zimmer H. Philosophies of India*, 440). На самом деле, однако, Индия и Парменид — это противоположные полюса. Парменид проводит и проверяет свои жесткие различия посредством чистого интеллектуального рассуждения (*logos*), которое является для него единственным источником истины. В брахманизме не только чувства, но и «мысль, сам интеллект следует превзойти, если мы стремимся достичь истинного сущего. Логика... несовершенный, неподходящий инструмент для конечного прозрения» (*Zimmer*, 380). Если уж сравнивать какого-либо греческого мыслителя с индийскими идеями, то это, скорее, может быть Гераклит. По меньшей мере санкхья и йога говорят о «тождестве внешне несовместимых элементов, представляющем единство вещей, которые на логическом уровне исключают друг друга». Существует «постоянное превращение вещей в их противоположности — антагонизм является не более чем ширмой, скрывающей скрытое тождество. За ширмой противоборствующие силы находятся в гармонии» (*Zimmer*, 313).

На самом деле мотивы и методы индийских школ и теологическая и мистическая подоплека их мысли чрезвычайно отличны от греческой, так что в сравнении мало пользы.



«Из телесных фигур происходят чувственные тела». В этом заключается роковая ошибка, на которую точно указывает Парменид. Ошибка состоит в предположении, что в природе осуществляется изменение и переход от интеллектуального мира математических форм к миру физических тел и что оба мира в одинаковой степени обладают действительностью. В этом была ошибка пифагорейцев, и мы едва ли проявим опрометчивость, если сделаем вывод, что именно размышления над математической концепцией физики пифагорейцев привело Парменида к его великому открытию<sup>1</sup>. Но это открытие было, конечно, равно губительным для любой космологической теории, религиозной или научной, которая начиналась с максимы, принятой всеми ранними греческими мыслителями и приписываемой древнему поэту и религиозному учителю Мусею: «Все вещи возникают из одного и в одно разрешаются» (D. L., I, 3). Из единства не может произойти ничего, кроме единства. Первым шагом в описании эволюции космоса со всем его упорядоченным многообразием должно быть именование «двух форм»<sup>2</sup>; но, поскольку доказано, что сущее едино, то сразу же становится ясным иллюзорный характер такого мира. Сделав последнее предупреждение, богиня переходит к описанию происхождения и теперешней системы явлений.

Фраза из ст. 54 («одну из которых [именовать] не следует») ясно показывает трудность, с которой сталкивался Парменид, когда пытался четко выразить свои

---

<sup>1</sup> Тем не менее работа К. Райха «Parm. und die Pythagoreer» (Hermes, 1954) содержит ряд спорных идей, особенно предположение о связи фр. 6, ст. 8–9 с доктриной перевоплощения.

<sup>2</sup> Я не могу согласиться с аргументом А. А. Лонга касательно «абстрактного» использования *μορφή* (Phronesis, 1963, 101). Во всяком случае, замена чего-нибудь вроде «бесформенности» на «образ» или «форму» Эсхила (Прометей прикованный, 212), которого он цитирует, превратит все это в бессмыслицу.

мысли с помощью языковых средств, имевшихся у него в распоряжении, ибо в эти слова вкладывали следующие несходные значения: а) что следует именовать *две* формы (т. е. не только *одну*); б) что одну не следует именовать, а другую следует; в) что не следует именовать *ни одну* (т. е. *даже одну*). Заманчивую версию по этому поводу выдвигает Френкель. Одну из двух форм не следует именовать. Это не значит, что одна из двух форм, *суть которых должна быть описана*, нелегитимна, а другая, соответственно, легитимна, то есть, что Свет существует, а Ночь нет, ибо Свет не следует отождествлять с единым бытием «Пути истины», даже если кажется, что между ними существует определенное подобие. Это просто значит, что люди именуют две формы, тогда как правильно именовать только одну, то есть *бытие*, или «то, что есть». На самом деле то, что именуют смертные, не является ни одной из двух форм, которым еще не даны их названия и характерные свойства. Исходная ошибка состоит в именовании двух форм *вообще*<sup>1</sup>. Я хотел бы поверить в правильность объяснения Френкеля, но не могу исключить альтернативного подхода: если мы принимаем мир видимых явлений, то необходимо

<sup>1</sup> Френкель. *Wege u. Formen*, 180. Таким образом, Френкель сохраняет значение одной формы и в то же время ищет способ разрешения проблемы, поставленной Дильсом и Корнфордом, которая заключается в том, что подобное значение требовало бы τὴν ἑτέραν вместо μίαν: «Aber ἑτέραν würde bedeuten, dass zwar die eine Gestalt gestrichen werden müsse, die andere aber, das Licht, so wie sie angesetzt wird richtig sei. Nun ist bisher nichts über das Wesen und den Namen der beiden Gestalten ausgesagt; nur ihre Zweizahl wurde festgestellt».

Толкования других ученых более подробно даны в примечаниях к переводу. Недавно Мансфельд предложил новое уточнение, на котором он основывает далеко идущие выводы: τῶν μίαν означает «die Einheit der duo» (Offenbarung, 129, 130, п. 2), так как это τῶν τῆν ἐνόητα. Я не могу ни признать возможность такого перевода, ни согласиться, что именно это говорит Симпликий в «Физике», 31.7.

постулировать две изначальные формы, из которых он произошел. Согласно последнему толкованию, Парменид утверждает, что нелогично одновременно считать, что: а) существует мир, содержащий в себе множество различных вещей; б) эта множественность возникает из единого *arche*. Это служит обвинением для всех (а среди них были не только философы), кто предполагал, что «все вещи возникают из единого»<sup>1</sup> и что противоположности (которые они утверждали) носят производный характер.

До сих пор мы имели дело — в первый раз — с большим фрагментом труда Парменида, значительная часть которого сохранилась, что избавляло нас от утомительной необходимости восстанавливать его систему по вторичным источникам и критическим работам. Все, что сказано выше о путях истины и мнения и их отношении друг с другом, с наибольшей вероятностью следует из слов самого Парменида<sup>2</sup>. Тем не менее интересно отметить, что он близок к взглядам Аристотеля. Общее отношение Аристотеля к Пармениду было снисходительным: Парменид определенно ошибался, и его ошибки следовали из чрезмерного увлечения абстрактными аргументами до того, как принципы логики получили достаточное развитие: недостатками, общими для Парменида и его школы (как считал Аристотель), были

---

<sup>1</sup> См. т. I, с. 170–172. Таким образом, как отмечают Дайхгребер и Мансфельд (*Offenbarung*, 140 и 145), есть некоторые основания считать Парменида первооткрывателем концепции несокращаемого элемента (*an irreducible element*), которая была развита Эмпедоклом.

<sup>2</sup> Конечно, не все с этим согласятся. Статус «Пути мнения» — в высшей степени противоречивая тема. Настолько, что обсуждение различных теорий относительно этого, выдвинутых в XIX и XX вв., не только окажется невыносимо длинным, но неизбежно затуманит вопрос. Точку зрения, достаточно близкую изложенной здесь, приводит Мюглер (*Mugler. L'Ant. Class.* 1958, 80).

неопытность и отсутствие практики в методах логического рассуждения, которые они пытались использовать. В то же самое время Аристотель отмечает, что Парменид более мудр и глубок, чем другие. Парменид «высказывает более пронизательные суждения» (Метафизика, 986b27); «...следует полагать, что Парменид высказался лучше Мелисса» (Физика, 207a15); постулаты и Парменида, и Мелисса были ложными, а их доводы необоснованными, но «рассуждение Мелисса значительно грубее и не вызывает затруднений» (ibid, 185a9).

Аристотель столь же ясно, как любой современный критик, видел, что для Парменида содержала истину только доктрина «единого бытия» и что физический мир множественности и изменения был просто ложным.

Он постулирует, что отличное от сущего [«того, что есть»] не-сущее — ничто, откуда, как он полагает, с необходимостью вытекает, что есть [только] одно — сущее [«то, что есть»] и ничего больше... (Метафизика, 986b28).

Те, кто философствовал в поисках истины до нас, расходились в своих воззрениях [относительно возникновения] и с теми взглядами, которые теперь высказываем мы, и между собой. Одни из них полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается — это нам только кажется. Таковы Мелисс и Парменид с их сторонниками (О небе, 298b14).

...они утверждают, что ничто из сущего не возникает и не уничтожается, так как все, что возникает, по необходимости должно возникать либо из сущего, либо из не-сущего, однако ни из того, ни из другого [оно возникать] не может. В самом деле, сущее [«то, что есть»] не возникает, ибо оно уже есть, а из не-сущего [«того, чего нет»] не может возникнуть ничего... (Физика, 191a27).

Кроме того, критикуя Платона, Аристотель говорит:

С другой стороны, если должно существовать нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое, то возникает

весьма трудный вопрос: как может существовать что-то иное помимо них — я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, чем одна. В самом деле, ничего отличного от сущего нет, так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее (Метафизика, 1001a29)<sup>1</sup>.

Тем не менее в своей работе «О возникновении и уничтожении» Аристотель заявляет следующее:

«Те, кто изначально допускает два [элемента], как, например, Парменид огонь и землю, считают промежуточные [тела], т. е. воздух и воду, их смесями» (330b13), и «Парменид говорит, что существуют две вещи: то, что есть, и то, чего нет, которые он называет огнем и землей» (318b6).

Связующее звено между этими противоречивыми утверждениями, как его видит Аристотель, дается в продолжении приведенного выше пассажа из «Метафизики» (986b31). Парменид, говорит Аристотель, несомненно, считал, что существует одно и только одно.

Однако, вынуждаемый согласовать [теорию] с опытом [собств. «феноменами»] и полагая [поэтому], что [«то, что есть»], — одно согласно логосу<sup>2</sup>, но множественно согласно чувственному восприятию, он, с другой стороны,

<sup>1</sup> См.: Аристотель. Метафизика.

<sup>2</sup> κατὰ τὸν λόγον. λόγος имеет в греческом языке множество значений и не может быть адекватно передан одним английским соответствием (ср. т. I, с. 686–692). У Аристотеля это слово часто означало «определение», и, возможно, оно было у него на первом месте. Но введение его в данном случае также намекает (и это, несомненно, было сделано Аристотелем сознательно) на использование этого слова самим Парменидом, как в 7.5 (κρίναι λόγον). Единственный правомерный метод — судить посредством *logos* (дедуктивного рассуждения), и противопоставление этого αἴσθησις<sup>3</sup> у раскрывает здесь неспособность чувственного восприятия соприкоснуться с истиной.

полагает, что причин две и начал два: горячее и холодное, т. е. огонь и земля. Из них горячее он соотносит с сущим [«тем, что есть»]<sup>1</sup>, а холодное — с не-сущим [«тем, чего нет»].

Таким образом, аристотелевское толкование Парменида состояло в том, что, во-первых, Парменид учил, что сущее едино, неизменно и вечно; во-вторых, то, что описывается как изложение «взглядов смертных», представляет собой попытку привнести в мир видимостей систему и последовательность после начального утверждения, что указанный мир не действителен; и в-третьих, что это изложение является плодом мысли самого Парменида. Более того, ни один античный критик никоим образом не предполагал, что эти взгляды могли быть или синтезом бытовавших в то время идей (будь то философских или основанных на обычном здравом смысле), или повторением какой-то определенной системы, например пифагорейской. Аристотель также отмечает четвертый пункт. И здесь, и в работе «О возникновении и уничтожении» (318b6, цитировалось выше) он находит, возможно в утерянной ныне части «Пути истины»<sup>2</sup>, сходство между одним из двух противоположных первоначал и «тем, что есть» и другим и «тем, чего нет». Он предпринимает попытку связать воедино две разрозненные части поэмы, хотя что представляет собой эта связь, и прав ли был Аристотель в своем предположении, что Парменид устанавливал ее, все еще ни в коем случае не ясно. Здесь необходимы дальнейшие исследования, но три других пункта хорошо согласуются с впечатлением, которое производят стихи самого Парменида.

<sup>1</sup> τὰττεῖν κατὰ означает не тождество, а только подобие. Мансфельд (Offenbarung, 138) приводит сравнение с «Политикой» (1310b32): ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν.

<sup>2</sup> Чернис здесь и по большинству других пунктов рекомендует воспринимать Аристотеля более критично, чем делаем мы в настоящей книге. См.: АСР, 48, п. 192.



## 9. КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

(Фр. 9):

Но коль скоро все [вещи] названы именами «Свет» и  
«Ночь»,  
И те [противоположные «признаки»], которые  
соответствуют их свойствам, наименованы  
этим [вещам] и тем,  
(3) То, [следовательно], все наполнено вместе  
Светом и непроглядной Ночью,  
Обоими поровну, так как ни тому, ни другому не  
причастно ничто.

На первый взгляд эти строки, возможно, не ясны. И Свет (или огонь), и Ночь (или тьма) самотождественны (8.57–59), и между тем, они включают целую гамму чувственно воспринимаемых противоположных свойств: Свет связан с теплом, разреженностью, легкостью (как противоположностью тяжести) и т. п., а Ночь — с холодом, плотностью, тяжестью и т. п. Таким образом, в физическом мире все относится к одному из этих двух начал, поскольку все состоит из сочетаний противоположностей: как только проявляется первая пара (вместо единого бытия, которого требует истина), она пронизывает собой весь мир, поскольку каждый физический объект должен определяться через противоположность или противоположности. («Ни тому, ни другому не причастно ничто».) Имена, данные различным силам (т. е. свойствам), обозначают не более чем множественные проявления основной пары — Света и Ночи.

Такое объяснение близко к толкованию, которое дает Френкель (*Wege u. Formen*, 180 f.). Оно представляет ясную и непротиворечивую концепцию, к которой нелегко прийти, если следовать таким переводам заключительных слов, как «ничто не имеет никакой части в другом» (Корнфорд) или «ничто не причастно ничему» (KR); или Мансфельд. *Offenbarung*, 156: «Keines von beiden Anteil hat an Nichts». Френкель также показывает, что его версия придает μετέῖναι наиболее распространенное и естественное значение.



Ст. 2. *δυνάμεις*. В то время свойства постоянно мыслились как активные силы в соответствии с их воздействием на чувства и физическое состояние тела. Так, «горячее» может согреть его, «тяжелое» — тянуть его ко дну. См. далее: *Cornford*. P. 47 n. 2.

Ст. 4. *ἴσων*. Я не вижу причины отрицать, что это слово относится к равенству свойства или степени, как полагал Биньоне. Френкель подчеркивает, что не относится, и переводит это слово «gleichwertig». Также поступает Коксон (CQ. 1934, 141): «равный по статусу». Но мы можем сравнить это с пифагорейскими комментариями, цитируемыми у Диогена Лаэртского (VIII, 26): *ἰσόμοιρά τ' εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος*, что, в свою очередь, напоминает γῆς ἰσόμοιρ' ἄηρ Софокла (Электра). По поводу последних слов Джебб говорит: «У воздуха одинаковая протяженность с землей, он обладает μοῖρα, областью в пространстве, равной области земли». Джебб подкрепляет свою точку зрения ссылкой на «Теогонию» Гесиода, 126 f.:

*Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ  
Οὐρανὸν ἀστεροένθ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.*

Из раздела, рассматривающего происхождение и строение космоса, до нас дошли только несколько коротких отрывков, на основе которых нельзя, даже с помощью вторичных источников, составить сколь-нибудь полную картину. Раздел начинается с «двух форм», которые не являются изобретением самого Парменида, но, как говорит богиня, тем, что уже решили утверждать смертные. Поэтому следует ожидать, что эти утверждения будут отражать широко распространенные взгляды того времени на изначальные противоположности. Фр. 9 ясно говорит, что каждая из этих противоположностей, так сказать, находится во главе списка. Два списка делят между собой все чувственно воспринимаемые качества и вещи («все [вещи] названы именами „Огонь“ и „Ночь“»), классифицируемые по парам противоположностей. Сами фрагменты называют разреженное и плотное (напоминая Анакси-





мена), легкое и тяжелое (8.57 и 59), мужское и женское, правое и левое (12.5 и 17), и из этих пар две последние, так же как сами свет и тьма, встречаются в подобном параллельном списке противоположностей пифагорейцев, приводимом Аристотелем<sup>1</sup>. Умопостигаемые понятия (единство, граница, нечетное и их противоположности) в парменидовском списке, естественно, не появляются, потому что Парменид ограничивается чувственным миром и показывает невозможность объединения сферы отвлеченных понятий и сферы чувств.

Аристотель и доксографы добавляют пары горячее/холодное (хотя едва ли будет добавлением сказать, что огонь горяч) и мягкое/жесткое и называют в качестве альтернативы Ночи, или тьме, вместо Огня, землю<sup>2</sup>. Перипатетики также классифицировали парменидовские противоположности как, соответственно, активные и пассивные. Феофраст говорит о «двух началах, огне и земле, одно выступает в качестве материи, другое в качестве причины и творца» (А 7). Аристотель, без сомнения, сказал бы то же самое. Когда в «Метафизике» (986b34) он пишет, что Парменид постулирует «горячее и холодное, т. е. огонь и землю», то называет их «причинами и началами», и можно предпо-

<sup>1</sup> «Метафизика», 986a22. См. т. I, с. 428 и ср.: Cornford. P. and P. 47.

<sup>2</sup> Аристотель: 1) Метафизика, 986b34; 2) О возникновении и уничтожении, 330b14; Феофраст. Об ощущениях, 3 (А 46), Физика, фр. 8 (А 7); схолия, ар. Симпликий. Физика, 31.3. Четкое отождествление тьмы с землей не обязательно было введено перипатетиками, ср.: Александр, ар. Симпликий, 38.23 — καὶ ὀνομάζει τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος. Пῦρ и φῶς уравниваются в самой поэме, так что возможно, что другая пара уравнивается в той (более объемной) части поэмы, которая утеряна. Ср. также: ZN, 702. С другой стороны, язык Аристотеля (Метафизика, 986b34) и Симпликия (25.16), как представляется, вызывает некоторые сомнения.



жить, что, в связи с собственной схемой причинности, Аристотель классифицировал бы одно как производящую (ποιούv), а другое как материальную (или λάσxov) причину.

И уравнивание тьмы с землей, и разделение на активное и пассивное обычно считаются для Аристотеля и его последователей анахронизмами, но это не более чем новая формулировка в их собственных терминах древнего представления, общего для философии и мифологии и имевшего место в период, предшествовавший Пармениду. Оно восходит к идее Матери-Земли и Отца-Неба, согласно которой (как обычно в ранней философии) мать только предоставляет материал и место, в котором может развиваться новая жизнь, а отец — это действующая сила, которая оживляет ее. Отец может делать это посредством животворного дождя, но даже при этом его называли Эфиром (Еврипид, фр. 839), и активное начало было скорее горячим, чем влажным. Эта идея находит отражение в знаменитом отрывке из платоновского «Государства» (509b), а кроме того, у Эсхила (Хоэфоры, 984) и Софокла (фр. 1017N.), когда персонажи называют Солнце «Отцом». Миф, рассказанный Аристофаном в платоновском «Пире» (190b), о том, что мужчины являются потомками Солнца, а женщины — Земли, следует схеме греческой мысли, подчеркивая связь полов с двумя космическими телами.

Эта идея, выраженная в различных красочных мифологических формах, снова и снова появляется у философов и до, и после Парменида. Анаксимандр объяснял происхождение жизни воздействием горячего и сухого с периферии космоса, или, более конкретно, Солнца, на холодное и влажное в центре (т. е. новорожденную Землю, окруженную *aer*, тьмой). Зоогония V в. до н. э. у Диодора подробно описывает, как жизнь возникла во влажных местах под воздействием тепла. Эмпедокл говорит об огне, поднимающем мужчин



и женщин из земли (и ср. ниже, с. 324, 352), Анаксагор (в слишком кратком очерке Диогена) — о животных, рожденных из влажного, горячего и землистого, а его ученик Архелай — об их рождении «из разогретой земли». «Огонь есть всеобщая движущая сила», — утверждал автор входящего в гиппократовский корпус трактата «De victu». Аристотель правильно заметил, что, поскольку самец порождает в другом, а самка — в себе, «поэтому и во Вселенной природу Земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, Солнце и другие предметы подобного рода именуют родителями и отцами»<sup>1</sup>.

Вполне справедливо предположить вместе с Аристотелем и Феофрастом, что, когда Парменид выстраивал космогонию согласно мнениям смертных и начинал с двух противоположных начал — Огня (тепла, света) и Тьмы (холода, земли), то говорил об огне и о том, что ему соответствует, как об активном начале, а о его противоположности — как о пассивном. Если бы мы располагали поэмой целиком, мы могли бы, без сомнения, выстроить весь ряд подчиненных свойств, или аспектов этих начал, в два параллельных столбца согласно вышеуказанному критерию<sup>2</sup>.

(Фр. 11):

...как Земля, Солнце и Луна,  
И общий [всем] эфир, и небесное Млеко, и крайний  
Олимп,

(3) И звезд горячий дух порывисто пустились  
Рождаться...

<sup>1</sup> Анаксимандр. А 11 (т. I, с. 220–221), и ср. А 10 и 27; Диодор, 1. 7; Эмпедокл, фр. 62; Анаксагор и Архелай, А 1 (D. L. I, 9, II, 17); De victu, 3, VI, p. 472 Littré; Аристотель. О возникновении животных, 716a15.

<sup>2</sup> Если попытаться сделать это на основе дошедших до нас свидетельств, возникает одна любопытная проблема, которую я вынес в приложения (см. ниже, с. 144–149).



(Фр. 10):

Ты познаешь эфирную природу и все, что в эфире,  
 Знаки [= созвездия], и дела чистого светоча  
 лучезарного Солнца,

(3) Делющие [его] невидимым, и откуда они  
 возникли

Уведаешь также циклические [собств. «ходящие  
 взад-вперед»] дела круглоокой Луны

И [ее] природу, познаешь и [все] объемлющее Небо —

(6) Откуда оно родилось и как понуждающая Ананке  
 приковала его

Стеречь границы звезд.

Этот порядок двух фрагментов кажется возможным, учитывая, как Симпликий вводит фр. 11 (О небе, 559.20: Π. δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν), что навело Дильса на мысль, что фр. 11 служит общим введением к описанию чувственного мира, а фр. 10 вводит собственно космологию и космогонию.

10.1 и 5. Хайниман (Heinimann) (Nomos u. Physis, 90) считал, что φύσις используется здесь в более редком значении, аналогичном значению γένεσις. В качестве свидетельства Хайниман указывает на ст. 3: καὶ ὀπλόθεν ἐξεγέγοντο и ст. 6: ἔνθεν ἔφν. На самом деле их отдельное упоминание убедительно свидетельствует против указанного выше предположения, которое в любом случае выглядит маловероятным.

11.2. Некоторые пифагорейцы разделяли небо на Олимп (сферу неподвижных звезд), космос (область планет, Солнца и Луны) и Уран (подлунную сферу). См.: Филолай, А 16.

Эти обрывки введения в космогонию и космологию показывают, что Парменид описывал небесные явления подробно. Но он пошел дальше. Процитировав фр. 11, Симпликий добавляет (О небе, 559.26; DK, В 11): «...и излагает<sup>1</sup> затем происхождение подвержен-

<sup>1</sup> В MSS встречаются варианты *παράδιδωσι* и *παρεδῶκασι*. В последнем случае это относится и к Пармениду, и к Мелиссу.

ных возникновению и уничтожению вещей вплоть до частей животных», а Плутарх говорит (Против Колота, 1114b; ДК, В 10), что Парменид создал «...и космогонию, и смешением элементов, светлого и темного, из них и посредством них порождает все явления. И о Земле ведь он много чего сказал, и о небе, и о Солнце, и о Луне, и о звездах, и о происхождении людей рассказал». У Парменида была и своя теогония, так что Платон мог между делом сослаться на «древние дела между богами, о которых повествуют Гесиод и Парменид», а Цицерон упоминает, что в этих историях говорится о некоторых обожествленных отвлеченных понятиях в гесиодовском стиле — Войне, Распре, Любви, — из которых в сохранившихся фрагментах встречается только Любовь<sup>1</sup>.

Эта часть поэмы должна была быть достаточно длинной, но у нас есть лишь небольшое число разрозненных цитат из нее. К счастью, хотя она могла содержать некоторые новые идеи, в глазах своего автора она была уступкой человеческой слабости: подлинный вклад Парменида в философию следует искать не в ней.

Фр. 12 и 13. Прочитывая последние одиннадцать строк фр. 8, Симпликий пишет (Физика, 39.12):

Чуть ниже, снова сказав о двух элементах, он прибавляет и творящую причину, говоря так (фр. 12.1–3):

«Более узкие [венцы] наполнены беспримесным  
Огнем,

<sup>1</sup> Платон. Пир, 195с; Цицерон. О природе богов, I.11.28. Платоновский Агафон, по-видимому, знает Парменида, когда, протестуя против преступлений, совершенных богами в отношении друг друга, о которых повествуют упомянутые поэты, утверждает, что это дело рук Ананке, а не Эроса. В «Пармениде» (фр. 13) Эрос — перворожденное дитя богини, одно из имен которой — Ананке. Мансфельд (Offenbarung, 166 f.) высказывает в высшей степени странную (для меня) идею, что другие боги, которых «выдумала» богиня, — это ее мысли. Цицерон также говорит, что Парменид рассуждал о божественности самого дальнего неба, что полностью соответствует популярным верованиям.



И то, что [находится] в самом центре всех [венцов], тоже твердое, а вокруг него — опять огненный [венец]. А самый средний из смешанных [венцов] для всех [них] — «родитель»<sup>1</sup> движения и рождения; он называет его также «кормчей богиней», «ключедержицей»<sup>2</sup>, Правдой (Дике) и Необходимостью (Ананке). Аэр (темный воздух) — выделение земли, которое испарилось [из нее] по причине ее слишком сильного сжатия [собств. «валяния»]. Солнце и Млечный путь — отдушины огня. А Луна смешана из них обоих: аэра и огня. Выше всего расположен окружающий все эфир, под ним находится огненное [вещество] — то, что мы называем «небом», а уж под ним — земной мир.

Из этого искаженного и путаного обзора невозможно реконструировать в подробностях устройство космоса<sup>3</sup>, но в сочетании с фр. 12 он может пролить некоторый свет на взаимоотношения парменидовской космогонии с другими космогониями и на связь между двумя частями его поэмы. Слово *stephanai*, буквально «венцы», возможно, восходит к Гесиоду, который говорит о «звезде Зареносце и сонмах, венчающих

<sup>1</sup> Здесь текст искажен. ἀρχὴν и αἰτίαν вставлены ДК, хотя Дильс в Dox. 335 исправляет ошибки иначе. Но искажение могло проникнуть глубже. Как отмечает Моррисон (JHS. 1955, 61), странно, чтобы богиня описывалась как στεφάνη.

<sup>2</sup> В MSS Стобея κληροῦχος, «держательница жребиев». Такой перевод может быть правильным. Бёрнету (EGP, 190, п. 3) это напомнило κληροί из платоновского мифа об Эре (Государство, 617e), хотя там на самом деле их держала на коленях не сама Ананке, а ее дочь Лахесис. Но все издания принимают небольшое исправление на κληροῦχος на основании того, что в прологе (1.14) Справедливость «держит ключи». Можно многое сказать в пользу этого.

<sup>3</sup> Так, по крайней мере, считаю я, но чтобы увидеть впечатляющую попытку сделать это, читатель может обратиться к статье Дж. С. Моррисона в JHS, 1955. Мансфельд (Offenbarung, 163 f.) полагает, что венцы представляют определенную стадию в космогонии, поэтому ошибочно предполагать, будто они сочетаются с существующей астрономической системой.

небо»<sup>1</sup>, но оно также напоминает Анаксимандровы кольца, или круги огня, окруженные тьмой, или туманом (т. I, с. 202–203, 208). Фр. 12 подтверждает из сказанного Аэтием то, что в парменидовской системе некоторые «венцы» состояли из чистого огня, другие из смеси огня и тьмы, и что высшая богиня, которая, как сказано в старом ионийском стиле, «всем правит», занимает центральное положение<sup>2</sup>.

Помимо того, что она является богиней сексуального союза и рождения, она также Ананке (Необходимость), которая во фр. 10 определяет границы звезд. В этой космической роли она появляется примерно столетием позже в мифе об Эре в платоновском «Государстве», где снова предстает перед нашим мысленным взором сидящей в центре Вселенной, а ее владычество над движениями небесных тел символизирует верете-

<sup>1</sup> Теогония, 382: ἄστρα τε λαμπρόωντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

<sup>2</sup> Френкель (Wege u. Formen, 185) говорит, что ἐν μέσῳ τούτων означает между этими (т. е. между Огнем и Ночью). Он сравнивает это с платоновским «Пиром», 202e, где Эрос ἐν μέσῳ θῆτοῦ τε καὶ ἀθανάτου. Там, где идет речь о кольцах, используются неясные выражения, но я полагаю, что «в... центре всех [венцов]» — более правдоподобный перевод. См. также: Diels. Lehrgedicht, 107. (Мансфельд следует Френкелю: Offenbarung, 164.)

Френкель также считает, что фр. 12 является единственной основой для описания у Аэтия и что Феофраст (у которого Аэтий позаимствовал его, придав сжатую форму) неправильно понял соответствующие строки. Ф. Сольмсен (Gnomon, 1931, 481) называет это описание «фактически надежным». Но я согласен с Властосом, который, в связи с другим фрагментом, говорит, что у Феофраста, возможно, был полный текст поэмы (TAPA. 1946, 67, п. 13). Имеют ли тогда в виду Френкель и Сольмсен, что поэма говорит о στεφάναι не больше, чем можно найти во фр. 12? Это сомнительно, поскольку в указанном фрагменте мы видим только артикль женского рода и прилагательное без существительного.



но, которое она вращает между своих коленей. Восемь блоков этого веретена представляют собой курс неподвижных звезд, Солнца, Луны и планет. Эти блоки различаются по цвету и яркости и таким образом в общих чертах напоминают «венцы» Парменида: один внутри другого, одни огненные, другие темные, а третьи смешанные. Описания у Платона и Парменида восходят к общей традиции, а единственной возможной традицией здесь является пифагорейская. Пифагорейские элементы в платоновском мировоззрении хорошо известны. Они включают в себя музыкальную «гармонию», или гамму, порождаемую различием расстояний и скоростей планетных сфер, и доктрину перерождения. Проливает ли эта традиция дополнительный свет на природу и личность богини?

До нас дошли письменные изложения двух пифагорейских космологических систем, одна из которых геоцентрическая. Когда Филолай переместил Землю с огнем в центр Вселенной, превратив ее в планету, то назвал центральный огонь, помимо прочего, «матерью богов» и «очагом всего». (У греков Гестия, означающая «очаг», была богиней, ибо очаг вызывал яркие религиозные ассоциации.) Иными словами, Филолай перенес на новый космогонический центр эпитеты, которые обычно давались Земле («космогонический», поскольку для пифагорейца живой космос возникал из центра, и центральная точка была его «семенем», теплым источником жизни). «Мать-Земля! — писал Еврипид (фр. 944), — тебя Гестией мудрые меж смертных кличут, средь эфира замершей». Кроме того, Гестия отождествляется с Землей в платоновском «Федре» (247а). Очаг отождествляется с Землей главным образом благодаря своему положению в центре (в греческом доме) и животворному теплу. Те пифагорейцы, кто сохранил геоцентрическую схему, и для кого, поэтому, центральный огонь был огнем в центре Земли, описывали его

как творящую силу (эту функцию также приписывал горячему центру Земли Эмпедокл):

Пифагорейцы... называют центральным огнем демиургическую силу, которая животворит всю Землю из центра и нагревает ее остывшую часть<sup>1</sup>.

Учитывая все это, можно сделать вывод, что Парменид, сведя воедино известные ему космологические представления, т. е. приняв во внимание более ранние воззрения, но исправив их, выбрал для своей центральной наставляющей богини божественный, порождающий огонь в центре, или в глубинах Земли. Эта богиня представлялась Пармениду, возможно прошедшему пифагорейскую подготовку, *daimon*, который был широко известен под именем самой Земли, матери всей жизни. У Гесиода она порождает не только горы и море, но и звездное небо. У Эсхила, как здесь у Парменида, она «зывается — много раз», и эсхиловский Прометей называет ее Фемидой, что близко к Справедливости Парменида. На связь между Землей и Справедливостью снова указывается в «Хоэфорах». Как и пророческий дар, осуществление справедливости находится в ведении наиболее мощной хтонической силы<sup>2</sup>. Это предположение ни в коем случае не противоречит тому, что для Парменида элементы Огонь и Земля были противоположностями, представленными как активное и пассивное начала. Божествен и порождает жизнь не холодный и землистый элемент, но элемент огня в Земле, который «нагревает ее остывшую часть». Так у Эмпедокла вся жизнь возникает из земли, но только потому, что «мно-

<sup>1</sup> Симпликий. Свидетельство в поддержку этого параграфа можно найти в разделе, посвященном пифагорейской космологии, в т. I (с. 481–509).

<sup>2</sup> Т. е. Аида (Эсхил. Просительницы, 230 f.). Другие отрывки, относящиеся к вышеупомянутому: Гесиод. Теогония, 126 ff.; Эсхил. Прометей прикованный, 209 f., Хоэфоры, 148.

го огней горит в недрах земли». Именно огонь «испускал наверх» (первых живых существ)<sup>1</sup>.

Остается упомянуть еще одну или две детали этого отрывочного описания естественного мира. Пармениду ставили в заслугу приписывание Земле сферической формы, и хотя по этому поводу высказываются обоснованные сомнения, возможно, что это так. Свидетельством служат два высказывания Диогена. В IX, 21 Диоген говорит: «Он первый заявил, что земля шаровидна и что место ее в середине». Располагая Землю в центре, Парменид шел по стопам Анаксимандра и некоторых пифагорейцев, хотя возможно, что подобная точка зрения вообще была широко распространена. Утверждение Анаксимандра, что Земля остается в центре без опоры благодаря своему «равновесию», также приписывалось Пармениду, равно как и Демокриту (Аэтий в А 44). Второе утверждение мы находим в 8.48: «...он [Пифагор] первый назвал... землю шаром (хотя Феофраст говорит, что это был Парменид, а Зенон — что это был Гесиод)». Неясность этих предположений вызывает вполне обоснованные сомнения, но, во всяком случае,

<sup>1</sup> Эмпедокл. Фр. 52 и 62. См. т. I, с. 495–496, где я писал о порождающей силе земли, активирующим началом которой всегда был огонь; также см. выше, с. 116–117. Виламовиц привлекал внимание к двум аспектам земли в греческой мысли, соответствующим двум словам, γῆ и χθών. Χθών первоначально относился к холодным, мертвым глубинам; земля становится γῆ, только когда она оплодотворяется теплом (Glaube. I. 210).

Здесь, возможно, находится ответ на возражение, выдвигаемое против аристотелевского описания Парменидова огня как активизирующей силы, а именно что в этом качестве он будет излишним, поскольку активизирующая сила есть богиня (ZN, 705). Огонь — это проявление деятельности богини.

Мнение, что *daimon* Парменида соответствует центральному огню пифагорейцев, хотя вновь формулируется здесь, само по себе не ново. См., напр.: ZN, 717 f. В примечании на с. 718 Нестле упоминает некоторые альтернативные теории. Де Сантьяна (пролог к P. 7 f.) помещает богиню на полюс эклиптики.



открытие шарообразности Земли приписывается Пармениду со ссылкой на Феофраста, который возражал против того, чтобы, согласно общей тенденции, ставить это открытие наряду со многими другими в заслугу Пифагору<sup>1</sup>.

Некоторые прозрения наши источники приписывают и Пармениду, и Пифагору, и вероятно, что при описании физического мира Парменид во многих отношениях следовал своим пифагорейским учителям. В области становления принципиальный пункт, по которому Парменид расходился с ними, не принимался в расчет. Утверждается, что и Парменид и пифагорейцы осознавали тождество Утренней и Вечерней звезд (факт, который греческие астрономы очень рано узнали у своих вавилонских коллег) и делили землю на пояса. Последнее, вероятнее всего, изобрел некий поздний пифагорец, если, как мы предположили в первом томе (с. 498), открытие сферичности Земли было поздним. Следует, однако, признать, что свидетельств, позволяющих установить авторство всего этого, недостаточ-

---

<sup>1</sup> Вышеупомянутые соображения высказываются с большей уверенностью, чем таковые в т. I, с. 498. Меня убедили доводы Кана (Anaximander, 115–118), которые, как мне кажется, превосходят таковые Моррисона в JHS, 1955, 64. Более ранним скептиком был Хайдель (Frame of Greek Maps, 70–72). Сказанное Диогеном Лаэртским в VIII, 48 определенно служит хорошим свидетельством того, что утверждение в IX, 21 также основано на Феофрасте, а потому неясное слово *στρογγύλην* в последнем отрывке должно соответствовать *σφαιροειδή*. С другой стороны, некритичный Диоген также принимал утверждение, что Анаксимандр называл Землю сферической (2.1), что противоречит другим античным свидетельствам и отвергается самим Каном как «эллинистическая путаница» (op. cit. 56). Нельзя сказать, что в случае Парменида у нас есть бесспорные доказательства. Если же Парменид в самом деле открыл шарообразность Земли, то здесь мы видим странную причуду истории, когда столь фундаментальное открытие сделал человек, для которого весь физический мир был кажущейся видимостью.

но, а Посидоний утверждает, что разделение на пояса, предложенное Парменидом, обладало одной уникальной особенностью — он считал жаркий пояс в два раза шире того, что лежал между тропиками, и первый накладывался на умеренные пояса (А 44а).

Говоря о Земле, Парменид использует слово «коренящаяся в воде»<sup>1</sup>. Возможно, это не возрождение точки зрения Фалеса, что земля плавает в воде, но ссылка на реки нижнего мира, которые упомянуты в Одиссее (10.513 f.), и чье течение подробно описывает Платон в мифе, изложенном в «Федоне». Предполагаемые утверждения Парменида о том, что Земля состоит из спрессованного воздуха, а звезды — из сжатого огня, напоминают ионийские идеи, хотя использовал ли сам Парменид обычное ионийское слово «сбивание», которое появляется в доксографии, узнать, конечно, невозможно ввиду отсутствия его собственных стихов. Млечный путь является смесью плотного и разреженного (что, как утверждается, объясняет его цвет), или, иначе, «дыханием огня»; Солнце и Луна отделились от него: первые от разреженной и горячей части, вторая — от плотной и холодной<sup>2</sup>.

Луна описывается в двух сохранившихся стихах. Это фр. 14 («Сияющий ночью, бродящий вокруг Земли чужой свет») и фр. 15 («Вечно обращая взор к лучам Солнца»). В первом стихе у Парменида идет игра слов на основе фразы Гомера, где слово, подобное использованному здесь в значении «свет», означает «человек», а во всей фразе значит просто «чужеземец»<sup>3</sup>. Возможно, эти

<sup>1</sup> ὑδατόριζον фр. 15а. υ будет удлинено для дактилического стиха, как у Эмпедокла, фр. 21.11.

<sup>2</sup> Касательно этого и предыдущего параграфа см.: «Строматы» в А 22 и Азий в А 37, 39, 40а, 41, 43, 43а.

<sup>3</sup> ἀλλότριος φῶς, Илиада, V, 214, Одиссея, XVIII, 219 и т. д.; ἀλλότριον φῶς у Парменида. Этой строке подражает Эмпедокл (фр. 45): κυκλωτερὲς περὶ γαῖαν ἐλίσσειται ἀλλότριον φῶς. (Нам нет



строки позволяют обосновать утверждение — Парменид признавал, что Луна освещается Солнцем. Однако фр. 14 не указывает на это. Можно предположить, что об этом говорится во фр. 15, и доксография, как она представлена Аэтием, ставит это утверждение в заслугу Пармениду. Однако в этом можно усомниться, когда тот же самый источник в другом месте заявляет, что это открытие впервые сделал Фалес, и что Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор и Метродор следовали ему; к тому же мы знаем более весомое мнение Платона, который в «Кратиле» однозначно приписывает это открытие Анаксагору. Можно было бы считать, что точка зрения, согласно которой автором обсуждаемого открытия был Парменид, в какой-то степени подкрепляется утверждением, что последний выводил Солнце из горячей, а Луну — из холодной и плотной части Млечного пути. Но тот же самый источник в другом месте говорит, что Парменид называл Луну «огненной». К сожалению, не существует критерия, который мог бы подтвердить точность этих неосторожных утверждений<sup>1</sup>.

## 10. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ: ДУША

*Феофраст*. Об ощущениях, 1 ff. (A 46): «Относительно ощущения наиболее распространенных общих воззрений два: одни объясняют его подобием [органа и объекта], другие — противоположностью. Парменид, Эмпедокл и Платон — подобием, а... Анаксагор и Гераклит с их последователями — противоположностью... (3) Парменид вообще ничего не определил, а лишь [ука-

---

нужды подробно останавливаться на предположении Таннери, что какой-то неопифагорец, желая приписать Учителю открытие, которому в наибольшей степени обязан своей славой Анаксагор, вставил видоизмененный отрывок Парменида в текст Эмпедокла.)

<sup>1</sup> *Аэтий* в A 42; *Платон*. *Кратил*, 409a–b.

зал], что при наличии двух элементов познание (*gnōsis*) зависит от преобладания [одного из них]. В зависимости от того, окажется в избытке горячее или холодное, мысль (*dianoia*) становится иной, причем лучше и чище та, что от горячего. Правда, и ей нужна определенная пропорция (*summetria*): „Смотря по тому, какова в каждый момент пропорция смеси [элементов в] непрестанно-меняющихся членах, такова и мысль [= ощущение]“ [В 16]. Ощущение и мышление (*to phronein*) он отождествляет, поэтому и память, и забвение проистекают от этих [элементов] и обусловлены [пропорцией их] смеси. А когда они смешаны в равной пропорции, то будет сознание или нет и что это будет за состояние — больше он никаких разъяснений не дал. А то, что он и противоположному [элементу, т. е. холодному, — земле] как таковому приписывает ощущение, это явствует из тех его слов, где он говорит, что свет, тепло и голос мертвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущает. Мало того, вообще все существующее обладает-де некоторым сознанием!»

Перевод фр. 16 следует тексту Феофраста, за исключением того, что его *ἐκάστος* дается вместо аристотелевского *ἕκαστος*; *κρᾶσιν* MSS следует заменить на *κρᾶσις* Стефана. Учитывая текст Аристотеля (Метафизика, 1009b22), перевести можно так: «как в каждом человеке имеется смесь случайных элементов». Мансфельд (*Offenbarung*, 175–185) сохраняет *κρᾶσιν* MSS Феофраста и предполагает, что подлежащим является богиня. Из этого следует, что *ἔχει κρᾶσιν* нужно считать эквивалентом *κεράννυσι* (р. 181 f.), в отношении чего я не нахожу параллели Мансфельда вполне убедительными. (Напр., *Семонид*. Фр. 1: *τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει κτλ* кажется мне едва ли уместным.)

Следующее предложение переводят по-разному, например, с *ἄτερ* как дополнением к *φρονέει*, но мы предлагаем приведенную выше версию наиболее естественным переводом с греческого, а также обеспечивающим самую удовлетворительную смысловую связь между первой и второй частями предложения.

*Μέλα*, буквально «члены», то есть тело — для этого слова еще не было широко употребляемого общего зна-

чения. Некоторые считают, что оно было выбрано здесь для придания высказыванию более широкого смысла, обозначения самих противоположностей горячее/холодное, и чего-то, находящегося между двумя вселенскими «Формами» (светом и тьмой), а равно части человеческого тела. См.: *Rostagni. V. di Pit.* 109, п. 1; *Verdenius. Parm.* 6–7. Эмпедокл говорит о μέλας всей сферы. В контексте замечаний Феофраста это, конечно, приобрело бы превосходный смысл.

В ст. 4 πλέον мог означать и «большой», и «полный». (См.: *Schwabl. Anz. f. d. Altertumswiss.* 1956, 136, по. 12 и 148, по. 30.) Мансфельд (op. cit. 189–194) выбирает «полный»; таким образом, толкование слов Феофраста оказывается у Мансфельда целиком основанным на неправильном переводе. Мансфельд утверждает, что человеческое тело всегда содержит в себе больше Ночи, чем Огня. Не может быть и речи о том, что Огонь и Ночь господствуют по очереди, это нарушило бы логическую цепочку мыслей в отрывке. Но даже если это так, разве κρῆσις μελέων обязательно означает, что человек думает всем телом? Может ли огонь не преобладать в той части, которая осуществляет мышление? Согласно одному доксографическому сообщению, ψυχή сформирована из огня и земли и занимает грудь. Парменид совершенно определенно принял одну из сторон в тогдашнем споре по поводу того, находится орган мышления в груди или в голове. (См. далее с. 133.) Но по сути это тема, по которой у нас слишком мало сведений, чтобы делать определенные выводы.

Приведенная цитата из Парменида вкупе с описанием у Феофраста, даже несмотря на то, что многие подробности утеряны, формируют достаточно ясную теорию чувственного восприятия и познания<sup>1</sup>. Подчеркивая подвижность и непостоянство человеческого восприятия, Парменид следовал более ранней поэтической традиции, и его слова звучат как эхо Гомера и

<sup>1</sup> Подробное обсуждение этой теории см. в: *Verdenius. Parm.* 6 ff.; *Vlastos* в *TAPA*. 1946, 66–77; *Fränkel. Wege u. Formen*, 173–179; *Vlastos* в *Gnomon*. 1959, 193–195.



Архилоха<sup>1</sup>. У восприятия и понимания полностью физические причины, и ясность или неясность восприятия и т. д. зависят от состояния тела. Преобладание огня или света в воспринимающем субъекте ведет к лучшему и более чистому восприятию, а поскольку подобное познается подобным, это означает, что воспринимается больше света и меньше тьмы. До сих пор такое изложение подтверждало мнение Аристотеля, что между огнем, или светом в «Пути мнения», и истиной, или бытием в реальном мире, имеется подобие.

Однако не следует забывать, что все это имеет место в обманчивом мире видимости.

Было бы ошибкой делать поспешный вывод, что это преобладание также обеспечивает физическую формулу познания Бытия. Такая формула не могла быть дана без перевода Бытия в термины Становления. ...Смертное тело, *qua* смертное, не может помыслить Бытие. Тем не менее «знающий человек», может, и мыслит... Разрешить этот парадокс невозможно, ибо он представляет собой лишь эпистемологическое подобие онтологического дуализма Бытия и Становления<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Архилох*. Фр. 68 Diehl; *Гомер*. Одиссея, XVIII, 136–137. См. *Fränkel*. Op. cit. 174. — Строки из Одиссеи определенно не значат «Dass Zeus den Tag sendet und damit das Denken bestimmt» (как их переводит Мансфельд — *Offenbarung*, 184).

<sup>2</sup> *Vlastos*. ТАРА. 1946, 71 f. — Однако Властос продолжает: «Но хотя этот дуализм никогда не преодолевается, тем не менее связь может быть найдена». Решение Властоса состоит в том, что истинное суждение о Бытии имеет в качестве своей основы не просто «больше» света, а весь свет. Как смерть есть полная тьма, так можно вообразить противоположное состояние полного света. «Способность ума размышлять о Бытии должна предполагать точно такую же способность полностью избавляться от тьмы в теле, всецело погружаться в свет и таким образом становиться таким же неизменным, как свет». Мысль, очистившаяся таким образом, «будет воспринимать свет как чистое Бытие». В качестве сравнения Властос приводит аллегория вступления, где познающий человек переносится за пределы «это-



Пока человеческое тело считается вместилищем противоположностей, света и тьмы, или жары и холода, и их соответствий (как их воспринимал каждый натур-философ того времени), то, что описывается, является в глазах Парменида фальшивым двойником истины, который навязывает себя умам смертных. Взаимоотношения между этим обманчивым миром и Бытием будут рассматриваться в следующем разделе.

Оцененное по заслугам как физическая теория (а не может быть сомнений, что Парменид подразумевал, что на своем уровне она должна восприниматься серьезно), это объяснение, в числе других интересных пунктов, наделяет определенным уровнем восприятия даже трупы. Возможно, однако, что большинство мыслителей того времени считали чувственное восприятие и мысль вопросом степени, полагая, что в рудиментарной форме они присутствуют во всех естественных субстанциях. Это воззрение было неотъемлемой частью гилозоистского мировоззрения (т. I, с. 280–281), и мы можем сравнить его с утверждением Парменида, что «все существующее обладает некоторым сознанием». Эмпедокл, практически современник Парменида и также представитель италийской традиции, писал, что «все обладает сознанием (φρόνησις) и долей понимания» (фр. 110.10). Однако чувствительность трупов крайне ограничена, потому что их оставило жиз-

---

го темного мира» в царство света. «В переводе на язык физических понятий, — продолжает Властос, — это может означать только, что хотя поиск истины начинается всего лишь с преобладания света, он может быть завершен только в состоянии ума, которое свободно от какой бы то ни было тьмы». Я не могу увидеть никакого смысла в фразе «в переводе на язык физических понятий» применительно к вступлению, ибо там уже используются физические понятия. Профессор Властос, по-видимому, хочет перевести *познание Бытия*, как оно выражено в «Пути истины», на язык физических понятий; и если мы сделаем это, то представим сущность учения Парменида в ложном свете.

ненное тепло. Эта идея могла быть пифагорейской в своей основе, ибо, как мы читали в пифагорейских комментариях, выбранных Александром<sup>1</sup>, «живет все, что причастно теплу, поэтому живыми являются и растения; душа, однако, есть не во всем. Душа есть отрывок эфира, как теплого, так и холодного...» Чтобы могла существовать жизнь, необходимо тепло, и, вследствие преобладания в человеке тепла, он связан с богами — вот почему они заботятся о нем.

Касательно природы души (*psyche*) имеются лишь скудные, дошедшие до нас из вторых рук свидетельства, которые ни в коем случае нельзя назвать последовательными. Говорится, что душа, как и можно было ожидать, обладает огненной природой, а также утверждается, что она состоит из огня и земли и расположена в груди. Возможно, это следует понимать в свете утверждения, что Парменид, Эмпедокл и Демокрит отождествляли ум и *psyche*, и, согласно им, ни одно живое существо не лишено разума полностью<sup>2</sup>. Представление о том, что люди и животные как целое состоят из огня и земли, было древним и широко распространенным. У Гесиода первая женщина была создана из грязи богом огня, а в мифе о сотворении в платоновском «Протагоре» боги создали человека из смеси земли и огня. История Прометея раскрывает тот же смысл, что и помещение животворного огня в грудь самой Матери-Земли, которой Эмпедокл придал более философскую форму. Поскольку чисто огненная часть есть разум, а каждое живое существо обладает некоторой долей тепла, то разумность могла присутствовать в мире в той или иной степени. Таким образом, когда фило-

<sup>1</sup> Ap. D. L., VIII, 25–26. По поводу Александра см. т. I, с. 364, прим. 2.

<sup>2</sup> См. Аэтий и Макробий во фрагментах Парменида, А 45. Говоря о местоположении души или ума, Аэтий использует обычный стоический термин *ἡγεμονικόν*.



софы пытались давать рационалистические объяснения общепринятым верованиям и могли делать это все еще только на материальном уровне, было естественно, что некоторые из них скорее рассматривали живое тело как смешение огня и земли, чем разделяли его на две отдельные сущности, тело и душу. Однако по поводу Парменида мы можем довольствоваться лишь предположениями, ибо было бы неразумно всерьез полагаться на случайное высказывание такого писателя, как Макробий.

О богине, упомянутой во фр. 12 и 13, Симпликий говорит, что она «посылает души то из видимого мира в невидимый, то наоборот, [из невидимого в видимый]». Иногда это считается ссылкой на доктрину бессмертия и палингенеза: существует высшая, небесная сфера, а «невидимое» есть земля; рождение — это нисхождение, а смерть — возвращение к высшей жизни<sup>1</sup>.

Мы снова имеем дело с крошечными и неясными отрывками свидетельств, но более вероятно, что речь

<sup>1</sup> Симпликий. Физика, 39.18 (цитируется DK с фр. 13). Гигон, например (Ursprung, 281), переводит τὸ ἐμφανές как «свет» и видит здесь обычное парменидовское противопоставление Света и Тьмы. Земля состоит из Тьмы, поэтому «Свет» есть небесная сфера. Затем Гигон связывает утверждение Симпликия с таким Диогена Лаэртского (IX, 22), что «род человеческий первое начало свое имеет от солнца», где некоторые ученые полагают правильным заменять ἡλίου (солнце) на ἰλύος (грязь). Таким образом, происхождение людей от солнца становится видоизмененным вариантом (*eine offensichtliche Umgestaltung*) пифагорейского представления, что обитель душ находится в сфере звезд. По сути, нет ничего невозможного в том, что в «Пути мнения» Парменид следовал пифагорейским религиозным представлениям, но перевод ἐμφανές как «свет» сомнителен, и невозможно, чтобы в произведениях платоника, такого как Симпликий, τὸ ἐμφανές означало бы небесную сферу. Для любого платоника τὸ ἐμφανές — это видимое и феноменальное в противоположность τὸ ἀείδης, высшей сфере истинного Бытия, невидимой, потому что она превосходит границы зрения и достижима только разумом.



идет о власти богини над обычными рождением (упомянутым во фр. 12) и смертью. Богиня сопровождает живых существ из незримого небытия (или, возможно, тьмы материнской утробы, или земной матери, или земли, откуда происходит вся жизнь), а позже отправляет души вниз в Аид, само имя которого означает «невидимое»<sup>1</sup>.

## 11. БЫТИЕ И ВИДИМОСТЬ

Одна точка зрения на «Путь мнения»<sup>2</sup> заключается в том, что он по своему смыслу «всецело диалектичен». А именно — Парменид желает представить читателю лучшее из возможных описаний мира, каким он предстает перед смертными, не потому, что Парменидово описание в чем-либо ближе к реальности, чем другие: аргументы «Пути истины» уже доказали, что это описание не имеет ничего общего с реальностью. Мотив Парменида, выраженный в словах «чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь воззрение смертных», состоял только в том, чтобы никто не смог создать более правдоподобного описания и объяснения мира природы, которое могло бы пошатнуть веру в нереальность последнего. Ради этой цели должно ис-

<sup>1</sup> Я нахожу предположение Мансфельда (Offenbarung, 168–174), что ἔμφανές и ἀειδές — это элементы огня и ночи, а фраза Симпликия — просто пересказ фр. 16, неприемлемым. Мансфельд обосновывает необычное значение πέμπειν, которое требуется в вышеуказанном случае, ссылкой на фр. 12. Но последний имел бы такое значение, только если бы мы приняли и необычный вариант этого фрагмента у того же Мансфельда. πέμπουσ' ἄρσενι θήλυ означает то, что означает: «отправляет самку к самцу». Согласно Мансфельду (op. cit.), «самец» и «самка» также обозначают огонь и ночь, и фраза не имеет отношения к полу и порождению!

<sup>2</sup> Оуэн Дж. Э. Л. СQ. 1960.

пользоваться только самое лучшее, и на самом деле даже история самого Парменида, которую он постарался сделать настолько убедительной, насколько возможно, и тем не менее уже доказал, что она ложна, не помогла ему достичь своей цели: в целом люди продолжали считать, что окружающие явления обладают по крайней мере некоторой действительностью.

Согласно этому аргументу, Парменид создал настолько стройную и основательную космологию, насколько мог, чтобы убедить людей принять его доказательство, что она не отражает реальности. Но если кто-то желает не просто придать космологии надлежащее ей подчиненное положение, но разрушить ее до основания, составление максимально возможно убедительного описания представляется маловероятным и неразумным методом, даже если перед этим автор данной космологии доказал, что она основана на ложной логике<sup>1</sup>. Соответственно, здесь мы подойдем к изложению вопроса несколько иначе.

Приступая к разрешению проблемы связи между истиной и мнением, бытием и видимостью (о которой уже было сказано несколько слов), мы немедленно оказываемся поражены соответствием между именами и выражениями в различных частях поэмы, которые определенно сделаны намеренно. В «Пути мнения» все начинается с двух первичных противоположностей: Света (или Огня) и Ночи (или Тьмы). В прологе поэт

---

<sup>1</sup> В ходе дружеской дискуссии по этому пункту профессор Оуэн сослался как на частичную параллель на «Начала математики» Рассела и Уайтхеда. Он добавил: «Рассел и Уайтхед, конечно, желали спасти математику и потому стремились сделать логические основания надежными. Парменид желал положить конец космологии и потому стремился показать, что она покоится на ложных основаниях. В остальном его подход к космологии и их подход к математике достаточно близки по сути». По-моему, кардинальное различие целей делает сравнение бессмысленным.



совершает путешествие из дома Ночи к Свету, и провожатыми выступают дочери Солнца: явная аллегория поступательного движения от невежества к знанию и от лжи к истине. Это подкрепляет точку зрения Аристотеля, что в рамках «Пути мнения» Свет в некоторой степени ближе к Бытию, чем Ночь. Дополнительное подтверждение этому мы уже находили в изложении теории познания в «Пути мнения» у Феофраста. Преобладание огня в составе тела ведет к «лучшему и более чистому» знанию. Поскольку подобное познается подобным, более ясное понимание сущего достигается тогда, когда в мыслящем субъекте существует что-то близкое к ней. В мире явлений ближе всего к бытию огонь, поэтому его преобладание подводит ум смертного к восприятию Бытия настолько близко, насколько это возможно без божественного откровения.

Соответствия также присутствуют в упоминании божеств. Справедливость появляется во всех трех частях. В прологе она — ключедержательница от ворот путей Ночи и Дня, и она, и родственная ей Фемиды, как заверили Пармениды, содействуют его путешествию через эти ворота. В «Пути истины» Справедливость свидетельствует, что не существует становления и уничтожения того, что есть, а в «Пути мнения» Справедливость — одно из имен богини, которая «всем правит». Ввиду этого можно предположить, что ее господство над переходом между Ночью и Днем в прологе связано с ее властью над смешением Ночи и Света в «Пути мнения».

Ананке (Необходимость) — другое имя всем правящей богини. Как таковая, она *сковывает* небеса, чтобы удерживать *peirata* звезд. В «Пути истины» Судьба *сковала* «то, что есть», чтобы сделать его целым и неподвижным, а у Справедливости есть оковы, с помощью которых она удерживает «то, что есть» от рождения и разрушения. В том же самом разделе могучая Ананке сама удерживает «то, что есть» в оковах *peiras*.

Поскольку Бытие имеет конечный *peiras*, утверждается, что оно шарообразно: в «Пути мнения» *peirata* звезд удерживаются сферическими небесами, которые окружают мир, заключая в себе все круговые узы. Другие также считали Вселенную сферической, но для Парменида ее сферическая форма, несомненно, приобретала особое значение, так как единственным способом, которым он мог описать сферу постигаемого умом Бытия, было сравнение ее с «глыбой совершенно-круглого Шара».

Парменид сознательно выстраивает свои слова в цепочку с особой тщательностью. В качестве другого примера можно указать, что тема истины отделяется от темы мнения как бытие от становления. Истинное предназначение Ананке — поддерживать бытие «того, что есть». Это просто означает (поскольку божественное посредничество прилагается к единому Бытию чисто метафорически), что Бытие по необходимости *есть*: неизменное, вечное, неделимое и т. д. Но, как это ложно представляется смертным, богиня поддерживает Становление, и ее способность делать это проявляется как сила огня, тепло и свет, которые, поэтому, являются частью ее природы. Становление в кажущемся мире есть ложный образ Бытия в мире истинном. Если (что невозможно) становление прекратится, и чувственно воспринимаемый космос станет мертвым и холодным, его неподвижность не будет означать неподвижность Бытия, а совсем наоборот. Она схожа с состоянием трупов, которые «свет, тепло и голос... не ощущают из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущают». Поэтому огонь, необходимая действующая сила становления, является тем, что в мире явлений стоит ближе всего к Бытию в реальном мире. Уподобление Огня Бытию, по-видимому, сознательно подчеркивается средствами языка, когда в 8.29 мы читаем о Бытии: «Оставаясь тем же самым



в том же самом [месте], оно покоится само по себе», — а в 8.57, применительно к огню — «повсюду тождественный самому себе»<sup>1</sup>.

К каким выводам мы должны прийти? Сказать, что поэму Парменида невозможно читать без ощущения, что он постоянно и усиленно пытается преодолеть явную недостаточность языка своего времени, — не означает не принимать во внимание необычную последовательность мысли Парменида. Неоплатоник Симпликий говорит, что Парменид называет вторую часть своей поэмы обманчивой «не в том смысле, что она абсолютно ложна». И хотя это, возможно, неправильно, стоит напомнить, что если бы Парменид желал сказать именно так, то был бы неспособен это сделать. Когда он писал: «ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ? Так вот, решено [~ вынесен приговор]», — то был в огромной степени пленником языка. В наше время, если задать любому этот вопрос, он ответит: «В каком смысле вы употребляете глагол „быть“? В смысле бытия, в смысле существования того или другого или в каком-то еще?» Для Парменида такие вопросы были недопустимы. Кроме того, что для него слово «быть» имело только одно значение, он также считал всех других людей заслуживающими порицания за нелогичность, ибо они не признавали эту истину.

Далее, говоря о Пармениде, невозможно избежать сравнения с Платоном, который, несмотря на большую зрелость мысли и выразительности, несомненно основывался на логике своего элейского предшественника. В уже процитированном месте из «Тимея» он столь же резко, как это всегда делал Парменид, проводит разли-

---

<sup>1</sup> Я не согласен с тем, что фраза *κατ' αὐτό* применительно к Ночи обязательно равнозначна этому описанию Огня (*Mansfeld. Offenbarung*, 133 ff.). Она только подчеркивает раздельность двух противоположностей и не должна противоречить аристотелевской оценке их подобия соответственно *ὄν* и *μὴ ὄν*.



чие между бытием и становлением — тем, что можно помыслить, и тем, что только кажется:

Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле (27d–28a).

Кроме того, в «Государстве» (477b):

...Мнение направлено на одно, а знание — на другое, соответственно различию этих способностей.

— Да, так.

— Значит, знание по своей природе направлено на бытие...<sup>1</sup>

Немного дальше, когда Платон сравнивает отношение глаза к солнечному свету с отношением ума к истине, его язык становится удивительно парменидовским (508d):

...Всякий раз, когда она [душа] устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, то тупеет, становится подверженной мнению, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

Здесь мы видим отождествление истины и бытия со светом и утверждение: то, что возникает и уничтожается, смешано с тьмой. Мнение затуманено и подвержено колебаниям, ибо смертные у Парменида, которые полагаются на мнение, слепы и тащатся по пу-

<sup>1</sup> Платон. Государство / Пер. А. Н. Егунова // Собр. соч.: В 3 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1971.

ти, ведущему к собственному началу; и только «то, что есть» может быть объектом *poiesis*.

Решением Платона было отказаться от всеобъемлющего противопоставления того, что есть, и того, чего нет, и выделить чувственно воспринимаемый мир в третью онтологическую категорию — «колеблющегося где-то между небытием и чистым бытием» (Государство, 479d). Познание, соответственно, троично: мнение, или представление, есть состояние ума между знанием и неведением. Знание, которое заслуживает такого названия, должно быть определенным и постоянным, его объектом может выступать только неизменное Бытие; абсолютно несуществующее, очевидно, вообще не может быть познано: относительно мира видимостей, который наши чувства являют нам как массу меняющихся, то появляющихся, то исчезающих, объектов, мы придерживаемся представлений, или мнений, столь же изменчивых, как и сами объекты. В «Софисте» такие аргументы направлены непосредственно против Парменида:

Защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует (241d)<sup>1</sup>.

Для Парменида не было третьего пути. Допустить категорию «между тем, что есть, и тем, чего нет» означало бы вступить в явное противоречие с богооткровенным *logos*. Из чего следовало, что такое допущение ложно. Но чувственно воспринимаемый мир является, как на то намекает слово «видимость», призраком, или образом сущего (Платон назовет его

---

<sup>1</sup> Платон. Софист / Пер. С. А. Ананьина // Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.



*eikon*)<sup>1</sup>, а некоторые свойства этого призрака несут в себе больше сходства с сущим, чем другие. Если бы не было сходства, трудно было бы понять, как он может «обманывать». Введение каких-либо степеней сущего не ослабляло логику Парменида. Мир явлений по своей сути подобен галлюцинации или сну. Во сне все одинаково поддельно, но тот, кто видит сон, знает, что некоторые детали сна больше *напоминают* сущее, чем другие. Иногда мы говорим: «Этой ночью мне снился дом, в котором я жил в детстве. Все казалось необычайно живым, и каждая деталь была именно такой, какой была тогда». В другой раз: «Мне снился дом, в котором я жил в детстве. По крайней мере так представлялось мне во сне, хотя сейчас я понимаю, что было не очень похоже». Вывод, который обычно делают из слов богини в 8.50 ff. (что не существует связи или подобия между Бытием и его фальшивыми образами), ошибочен, и мы не вступим в противоречие с Парменидом, если скажем, что некоторые части последних напоминают Бытие больше, чем другие.

Пармениду не удалось установить какую-либо логическую связь между истиной и ее подобием и придать какой-либо логический статус миру видимости. Если его «нет», то почему мы воображаем его и какова разница между иллюзией и полным ничто? Именно эту проблему Парменид передал по наследству Платону, и Платон считал, что решил ее, заменив дихотомию элеатов трихотомией — бытие, небытие и становление: знание, незнание и вера (*belief*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> И сама богиня говорит, что он *ἐοικότα πάντα* (8.60). В «Софисте», 239c ff. рассматривается вопрос: что такое *εἶδωλον* и в каком смысле можно говорить, что он реален?

<sup>2</sup> Фон Фритц пишет о «Пармениде» Райнхардта (CP, 1945, 237): последний «убедительно показал, что вторая часть не является ни описанием реальных представлений и мнений „смертных о двух головах“... ни попыткой придать бóльшую упорядо-

Что же касается Парменида, то мы можем закончить лишь тем, с чего начали, — с напоминания о глубоко религиозном и мистическом характере пролога. Парменид такой же смертный, как другие живущие в мире видимости, но благодаря расположению богини ему было даровано знание истинного Бытия. Его путешествие в колеснице Солнца от Тьмы к Свету было чем-то бóльшим, чем последовательность шагов в дедуктивном рассуждении, хотя и этим тоже. Оно позволило ему взглянуть в вечность, освободиться от оков земного существования. Такого освобождения, такого *экстасиса* достигали духовно одаренные провидцы и до Парменида, но преобразование этого признанного религиозного опыта в философскую революцию было именно его заслугой<sup>1</sup>. Атрибуты Бытия, как их раскрыла богиня, следуют в строгом соответствии с дедуктивным рассуждением. В своей духовной подготовке к этому уникальному опыту Парменид многое почерпнул у пифагорейцев, ибо они также сочетали мистическую религию с признанием постижимой умом, математической истины; но их прозрений оказалось недостаточно для того, чтобы показать непреодолимую логическую пропасть, отделяющую мир вечной истины от меняющейся панорамы физических объектов и событий. Не станет излишне критичным замечание о том, что в тот самый момент, когда Парменид сделал открытие, которое из-

---

ченность миру обычных представлений по сравнению с тем, как его видят обыкновенные люди, но представляет собой, по сути, попытку *показать, как мир представлений может существовать бок о бок с истиной и откуда он возникает* (курсив мой. — У. Г.)». Но именно этого Парменид и не сделал, равно как, насколько я могу судить, не мог даже пытаться сделать это, исходя из положений, которые он принял и которых так твердо и мужественно придерживался.

<sup>1</sup> Этот момент хорошо освещается Э. Топичем (SB Wien, 1959, 7).



менило весь облик философии, ему не открылся одновременно ни способ объяснения ложного отражения реальности, предстающего перед смертными в этом мире видимости, ни средства установления каких-либо логических связей между двумя мирами без нарушения новых и строгих канонов мысли, которые он сам и определил. Его непреходящий вклад в человеческую мысль состоит в том, что он заявил: то, что есть, — есть, и его можно помыслить, а того, чего нет, — нет, и его нельзя помыслить; а также сформулировал следствия из этого утверждения и остался верен им. Непосредственным эффектом такого поворота было потрясение, но дальнейшее развитие философии основывалось на четком утверждении этих формулировок и их включении, какими бы средствами это ни делалось, в более широкий синтез.

## Приложение: ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ У ПАРМЕНИДА

Как уже указывалось на с. 114, свойства, ассоциирующиеся соответственно с Огнем и Ночью, образуют *систойхию* по образцу пифагорейской, за исключением того, что в случае Парменида это последовательность чувственно воспринимаемых свойств. Поэтому заманчиво попытаться воссоздать такую таблицу параллелей, помня, что целью Парменида в данном случае было придать рациональную форму существующим представлениям. Аналогия с общим направлением греческой мысли позволяет предположить следующее<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Сухое и влажное отсутствуют в наших источниках, но мы едва ли можем их пропустить. Я разместил мягкое и твердое



<i>Активное</i>	<i>Пассивное</i>
огонь	ночь
светлое	темное
небо	земля
горячее	холодное
сухое	влажное
разреженное	плотное
легкое	тяжелое
правое	левое
мужское	женское
мягкое	твердое

Эта гипотетическая таблица соответствует (там, где свойства пересекаются) пифагорейской, в которой свет, правое и мужское вместе противопоставляются тьме, левому и женскому. Это согласуется с греческими представлениями того времени, в рамках которых плотное, холодное и тяжелое наделялось пассивностью, а разреженное, горячее и легкое — активностью, так как следует из любого описания, которое, подобно анаксимандровскому или мифическому, производит жизнь из влажной и твердой земли, когда на нее воздействует более горячий и разреженный элемент — огонь. Расположение противоположностей наиболее ясно пока-

---

в соответствии с примечанием, найденным Симпликием в его экземпляре поэмы, но, учитывая утверждение в А 37 — Парменид считал, что самая внешняя оболочка космоса жесткая и твердая, и непосредственно под ней находится огонь, — я испытываю некоторые сомнения относительно этого. Эта пара занимала неопределенное положение среди противоположностей в греческой мысли вследствие различных эффектов тепла, которое, с одной стороны, высушивает влагу, а с другой стороны, плавит твердые субстанции. Так, De victu (гл. 9) описывает жесткие части тела, подобные костям, как сформировавшиеся при посредстве огня, который придал им твердую форму, выпарив воду. С другой стороны, тепло постоянно ассоциировалось с изобильной кровью, влагой и гибкостью (ύγρότης) молодого тела, а холод — с сухостью и хрупкостью старческого. (См. также ниже, с. 323–325.)



зано в ипполитовском изложении учения Анаксагора (А 42):

...Плотное, влажное, темное, холодное и все тяжелое сошлись в середину (когда они затвердели, из них возникла Земля), а то, что этому противоположно: горячее, светлое, сухое и легкое, устремилось в даль эфира.

И наконец, столбцы свойств, как они приведены здесь, согласуются со всей греческой мыслью, придававшей главную и активную силу мужскому началу, а второстепенную и пассивную роль — женскому. Здесь, однако, возникает проблема, ибо как раз Парменид так, по-видимому, не мыслил. Он в самом деле (что подтверждается его собственными словами) ассоциировал мужское с правой, а женское — с левой рукой, таким образом в значительной степени подтверждая предположение, что он не мог пойти настолько против основного течения греческой мысли, чтобы отдать верховное положение женскому. Но наши комментаторы утверждают, что в его физиологии мужчины преимущественно холодные и плотные, а женщины — преимущественно теплые и разреженные. Вот эти свидетельства:

*Аристотель*. О частях животных, 648a25 (А 52): «Некоторые говорят, что водные животные теплее земных, полагая, что холод среды компенсируется теплотой их природы, равно как они же утверждают, что бескровные [живые существа теплее] обладающих кровью, а самки — самцов. Так, Парменид и некоторые другие утверждают, что женщины теплее мужчин, поскольку, мол, месячные происходят от теплоты и обилия крови, а Эмпедокл — наоборот».

*Аэтий*, 5.7.1–2 (DK, 31 А 81 и 28 А 53): «Эмпедокл полагает, что самцы или самки рождаются в зависимости от тепла или холода. Поэтому он повествует о том, что первые самцы родились из Земли ближе к востоку и к югу, а самки — на севере. Парменид — наоборот: самцы произросли на севере, так как они содержат больше плотного вещества, а самки — на юге, по причине [их] рыхлости».



Маловероятно, что эти источники ошибаются, особенно когда они берут на себя труд указать, что Эмпедокл придерживался противоположной точки зрения<sup>1</sup>. Аристотель также добавляет побочную деталь относительно месячных, хотя, возможно, это утверждение пришло не от Парменида, а от «некоторых других». Тем не менее это свидетельство очень затрудняет создание последовательного списка противоположностей у Парменида. Если этот список вообще должен содержать пару «мужское/женское», нам, по-видимому, следует расположить мужское на отрицательной стороне «невидимой Ночи», а женское — на стороне Огня. Но если мы сделаем так, то фр. 17 вынудит нас также расположить по правую руку Ночь, а по левую — Огонь, что противоречит пифагорейской (да и любой другой греческой) схеме.

Возможно, в системе Парменида мужское и женское были не чистыми противоположностями, но «их смешением», как говорит Аристотель о воздухе и воде (О возникновении и уничтожении, 330b14). На это намекает использование Аэтием сравнительной степени. Но трудно поверить, чтобы какой-либо грек давал объяснение, в котором мужское холоднее и плотнее — а потому, возможно, темнее, тяжелее и в целом более пассивно и отрицательно, — чем женское. Это утверждение не согласуется с мнением самого Парменида, что самцы формируются на правой стороне, а самки — на левой. Правое относится к тому же самому столбцу, что

---

<sup>1</sup> Мы столкнемся с еще одной небольшой головоломкой, если будет доверять Цензорину (*Эмпедокл*, А 81), так как он говорит, что Эмпедокл, подобно Пармениду, считал, что мужской и женский зародыши формируются, соответственно, в правой и левой частях матки; это тем более странно, так как два мыслителя придерживались противоположных позиций касательно отношения мужского и женского к жару и холоду. Но Аристотель, по-видимому, отделяет Эмпедокла от тех, кто связывает различие полов с положением в матке (О возникновении животных, 765a4).



свет и огонь, столбцу более высоких свойств. Именно туда помещают его, вместе с добродетелью, пифагорейцы, так что Симпликий говорит (О небе, 386.20): «...право они называли также и верхом, и передом, и добром, а лево — и низом, и тылом, и злом».

Истина может заключаться в том, что в то время в космологиях все еще имели место широкие схематические описания, где первичные противоположности играли традиционные роли. В таком предмете, как эмбриология, накопилось значительное число элементарных наблюдений, и строгий эмпирический подход делал возможным большее разнообразие мнений касательно роли противоположностей. «De victu» (гл. 34, VI, 512 Littré) разделяет общепринятую точку зрения, что в целом мужчины теплее и суше, чем женщины (хотя это также изменяется с возрастом, гл. 33), но связывает это не с каким-то изначальным генетическим принципом, но с: а) образом жизни, который ведут мужчины и женщины; и б) «очищением от горячего», которое ежемесячно происходит у женщин. Здесь мы видим, что автор выводит из того же самого явления (менструаций) вывод, противоположный тому, который Аристотель приписывает Пармениду. В том же самом месте Аристотель приводит чье-то мнение, что рыбы теплее, чем обитатели суши, потому что рыбам нужно больше естественного тепла, чтобы противодействовать своему холодному окружению. Здесь также легко увидеть, что из одних и тех же наблюдений могли делаться (и обычно делались) противоположные выводы.

Кроме того, авторы космологий, как мы уже отмечали, постоянно ассоциировали плотное с холодом, а разреженное — с теплом; но, во всяком случае, для Аристотеля, когда дело касалось физиологии, было возможно уравнивать плотное и горячее. Аристотель говорит (О возникновении животных, 765a34 ff.): нужно сказать нечто о связи различия полов с горячим и хо-

лодным, правым и левым; ибо правые части тела горячее, чем левые, и сваренное семя горячее, а также является густым (συνεστός); и именно густое семя обладает большей порождающей силой (то есть и потому способно породить более высокий мужской пол).

## II. ЗЕНОН

### 1. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

Зенон Элейский, ученик Парменида, защищал парадоксальный тезис своего учителя с помощью метода, состоявшего в том, чтобы не аргументировать прямо в пользу первого, но выставлять противоположность ему как абсурд. В ходе выявления противоречий, которые, как ему казалось, неотъемлемо присущи идеям множественности и движения, Зенон выдвинул ряд аргументов, на анализе которых логики и математики оттачивают свой ум вплоть до наших дней.

Платон, в отрывке, процитированном в связи с Парменидом (см. выше, с. 18), говорит, что Зенон был примерно на двадцать пять лет младше своего учителя. Поэтому, возможно, он родился около 490 г. до н. э. Аполлдор, следуя собственному механическому методу делать ученика на сорок лет моложе учителя, называет временем расцвета Зенона 464–461 гг. до н. э. Другие называют олимпиады 468–465 и 456–453 гг. Различия не велики, и надежнее всего следовать Платону<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Датировки Аполлодора (через Диогена Лаэртского, IX, 29), Евсевия и «Суды» см.: ДК, А 1–3. Если слова Платона о том, что Зенон написал свой главный труд в раннем возрасте, соответствуют действительности, то авторы поздней античности могли отодвигать время его расцвета в более отдаленное прошлое.



О жизни Зенона известно мало. Говорится, что он был воистину верным гражданином своей родной Элеи, которую «любил больше, чем тщеславные Афины», куда отказался переселиться<sup>1</sup>. Возможно, поэтому он провел большую часть жизни в Южной Италии, хотя в пользу временного пребывания в Афинах свидетельствует не только Платон, но и замечание в «Жизни Перикла» Плутарха (гл. 4; и ср.: 5), что Перикл слушал лекции Зенона. В «Алкивиаде» Платона также читаем (Алкивиад, I, 119a), что Каллий, сын Каллиада, учился у Зенона за 100 мин, а это едва ли могло произойти где-то, кроме Афин. В поздней античности широкое хождение получили истории о сопротивлении Зенона тирану и героическом поведении философа под пыткой, но и имя тирана, и детали истории расходятся.

## 2. СОЧИНЕНИЯ И МЕТОД

Зенон писал прозой. Платон говорит о Зеноне так, будто последний был известен только одной работой, и в подобном же стиле высказывается Симпликий. «Суда» тем не менее называет четыре сочинения: «Споры», «Против философов», «О природе» (если два последних — не названия одного и того же произведения) и исследование труда Эмпедокла. Первые три вполне могли быть названиями, данными в александрийские времена одной работе, и довольно сомнительно, что Зенон мог написать работу об Эмпедокле, которую ему приписывает только один вышеуказанный поздний источник<sup>2</sup>. Одна из логических головоломок,

<sup>1</sup> οὐκ ἐβδιδμήσας πώμαλα πρὸς αὐτοῦς, D. L., IX, 28. Из этих слов не следует с необходимостью, что Зенон никогда не был в Афинах.

<sup>2</sup> Целлер (ZN, 745 n.) сомневался в том, что книгу об Эмпедокле в самом деле написал Зенон, но доводы, которые он при-

«медимн зерна», приводится Симпликием в форме вопроса, заданного Зеноном софисту Протагору. Поэтому Симпликий должен был знать ее или просто как историю, передаваемую из уст в уста, или из диалога, в котором действующими лицами выступали Зенон и Протагор. Однако ни одна из сохранившихся цитат Зенона не содержит намека на то, что он сам писал диалоги, и вообще маловероятно, что до Аристотеля кто-то делал себя персонажем диалогов. История, которую рассказывает нам Симпликий, не могла иметь источником непосредственно работу Зенона, хотя могла, конечно, основываться на чем-то в указанном труде<sup>1</sup>. Большую часть наших знаний о содержании работы Зенона мы получаем из Аристотеля и его комментаторов-неоплатоников. Последним мы обязаны рядом прямых цитат, но по поводу того, обладали указанные комментаторы всем трактатом целиком или нет, мнения значительно расходятся<sup>2</sup>.

водит, не убедительны. Гэй (Gaye) (J. Phil. 1908, 114) предполагает, что Эмпедокл был старшим современником Зенона, и утверждает, что работа последнего носила полемический характер. Версия Гэя, что четвертый из сохранившихся аргументов против движения направлен конкретно против Эмпедокла, в высшей степени гипотетична.

Ли (Z. of E. 8) считает, что название *πρὸς τοὺς φιλοσόφους* может быть подлинным, и приводит некое свидетельство, что Зенон считал пифагорейцев своими главными оппонентами. См. т. I, с. 368; Burnet. EGP, 312 (но также ZN, 438). Хайдель, с другой стороны (AJP. 1940, 22), считал «в высшей степени невероятным», что указанную книгу написал Зенон, «если мы датировем работу примерно 465 г.». Он не объясняет, почему.

<sup>1</sup> Ср.: Burnet. EGP, 312; Lee. Z. of E. 110; Alfieri. *Atomos Idea*, 42, п. 1. Сам этот аргумент Аристотель (Физика, 250a19) возводит к Зенону.

<sup>2</sup> Таннери в 1885 г. считал, что Симпликий «ne possédait qu'un résumé», но Хайдель, обычно довольно скептически настроенный ученый, в 1940 г. без доказательств утверждал, что «в распоряжении Симпликия все еще был оригинальный текст». Два года спустя Френкель в том же самом журнале писал, что никто из комментаторов, по-видимому, не использовал непосредствен-



Трактат Зенона делился на несколько аргументов (*logoi*), и каждый содержал ряд *гипотез*. Они назывались так потому, что начинались с условного предложения, целью которого было показать, что эта гипотеза неизбежно влечет за собой невозможные и противоречивые выводы<sup>1</sup>. Например, в платоновском «Пармениде» Сократ цитирует первую гипотезу первого *logos* следующим образом: «Если существует многое, то оно должно быть подобным и не подобным».

По всей вероятности, Зенон ограничивался этим диалектическим опровержением оппонентов Парменида и не утруждал себя никаким описанием иллюзорного мира природы, соответствующим второй части пар-

---

но книгу Зенона для изложения его аргумента. Тейлор не заявляет определенно, использовали они ее или нет. Ли полагает, что в «Физике», 140.27, Симпликий «определенно заявляет, что имел доступ к оригинальному труду Зенона», хотя Симпликий цитирует только аргументы против множественности, но не против движения. Из слов Симпликия невозможно сделать какой-то определенный вывод. Целлер, основываясь на «Физике», 138–139, пишет, что, хотя у Александра и Порфирия не было полного труда, сам Симпликий обладал им, потому что Симпликий подробно описывает его содержание, а также приводит отрывок из него. Однако Целлер признает, что 99.17 f. служит свидетельством того, что сам Симпликий сомневался относительно полноты имевшегося у него экземпляра; и неполнота последнего, несомненно, подтверждается на с. 140, где Целлер предполагает, что аргумент, приписываемый Порфирием Пармениду, на самом деле принадлежит Зенону. «В произведениях Парменида нет ничего подобного этому, — пишет Целлер, — и большая часть наших сведений связывает дилемму, основанную на дихотомии, с Зеноном». Однако мы можем с уверенностью сказать, что у Симпликия был, по крайней мере, обширный набор дословных выдержек, относящихся к аргументам против множественности.

<sup>1</sup> Для *ὄλοθέσεις* Платона Симпликий использует слово *ἐπιχειρήματα*. Прокл (DK, A 15) говорил, что всего было 40 *logoi*, но его информация не подтверждается и, возможно, пришла из вторых рук.

менидовской поэмы. Один или два поздних источника приписывают Зенону определенные туманные утверждения о космосе и человеке, но эти утверждения не представляют интереса и, возможно, приписаны мыслителю по ошибке<sup>1</sup>.

Метод, которым пользовался Зенон, был отчасти новым, что признает Аристотель, когда называет Зенона изобретателем, или основоположником диалектики<sup>2</sup>. Под «диалектикой» Аристотель понимал совершенно определенный метод, которому он посвятил целый трактат, «Топику». Это искусство аргументации, основывающееся не на посылках, которые неизбежны, самоочевидны или были изложены ранее (которые и составляют все, что может использовать философ в своем поиске позитивной истины), но исходящее из общепринятых представлений или представлений, принятых другими мыслителями, с целью разоблачить их, если они ложны или недостаточны (Толика, 1.1). В «Риторике» (1355a29–36) Аристотель говорит, что только риторика и диалектика выводят противоположные заключения из одних и тех же посылок, но не для того, чтобы люди поверили в оба, но для того, чтобы раскрыть действительное положение дел и, если кто-то использует лживую аргументацию, найти способ выявить это. Так, когда Зенон, исходя из посылки «имеется много существующих вещей», доказывал, что эти вещи должны быть одновременно количественно конечными и бесконечными, его целью было сделать очевидной истину (открытую Парменидом), что сущее представляет собой един-

<sup>1</sup> D. L., IX, 29 и Стобей (*Аэтий*, 1.7.23, 27 и 28, Dox. 303). См. об этом: ZN, 746, п. 1. Отрывок Стобея, вследствие явной ошибки (возможно, текстуальной) содержит под заголовком «Мелисс и Зенон» идеи, принадлежащие исключительно Эмпедоклу.

<sup>2</sup> εὐρετὴν διαλεκτικῆς, Диоген Лаэртский (9.25) из аристотелевского диалога «Софист» (ср. 8.57); ἀρχηγόν, Секст Эмпирик. Против ученых, 7.7.



ство. На это выявление противоречий ссылается также Платон. Последний в «Федре» (261d) называет Зенона «элейским Паламедом», который мог заставить одно и то же казаться похожим и непохожим, единым и множественным, покоящимся и находящимся в движении. (Герой Паламед был знаменит своими остроумием и изобретательностью<sup>1</sup>.)

### 3. ИСТОРИЯ ИСТОЛКОВАНИЯ

Большинство доказательств Зенона, которые мы знаем, можно разделить на две группы: направленные, соответственно, против идеи *множественности* и против идеи *движения*. Кроме того, существует одно короткое доказательство, выявляющее проблему, связанную с существованием *места*, и, наконец, «медимн зерна» («если каждое отдельное зерно падает на землю бесшумно, то отчего медимн (большой мешок) зерна падает с шумом?»), принадлежность которого Зенону, как мы уже видели, не вызывает сомнения. Поэтому должно быть очевидно, что Зенон, как заметил Платон, был верным учеником Парменида. Зенон усвоил от своего учителя, что сущее едино, неделимо и неподвижно, а пустого пространства не существует, и оно просто невозможно.

Такова была общепринятая точка зрения, пока во второй половине XIX в. француз Поль Таннери не высказал мнение, что Зенон не думал отрицать возможность движения, но лишь утверждал несовместимость последнего с верой во множественность. Аристотель (который является практически единственным нашим источником в отношении этой группы доказательств) неправильно понял Зенона и недооценил утонченность

---

<sup>1</sup> О Зеноне и диалектике см. также: Lee. Z of E. 113 ff.



его мысли. Подлинной целью Зенона было опровержение пифагорейского тезиса, что твердые тела, поверхности и линии суть множественности, т. е. множественности точек, рассматриваемых как бесконечно малые величины. Таннери последовали В. Брошар (V. Brochard) и Ж. (G.) Нозль, и это французское толкование (представленное также Бейлем и Мийо) произвело громадное впечатление, особенно на философов и математиков, которые стали рассматривать Зенона как интеллектуального гиганта, изменившего лицо математики и логики. С такой оценкой Зенона охотно соглашались немцы Х. Хассе и Г. Шольц, а в Англии ее больше всего поддерживал лорд Рассел, который характеризовал четыре аргумента о движении как «неизмеримо тонкие и глубокие»<sup>1</sup>.

Точка зрения, которую приписывал Зенону Таннери, определенно была бы удивительной для последователя Парменида. Ван дер Верден (op. cit, 143) указывает, что подобная аргументация означает следующий ход рассуждений: «На основании гипотезы о множественности движение невозможно. Поскольку, однако, движение очевидно может происходить, множественность следует отвергнуть». Целлер никогда не разделял позицию Таннери, а итальянец Дж. Калоджеро начал активно выступать против нее в 1932 г., и этот протест получил новый импульс от Ван дер Вердена в 1940 г. Эти ученые настаивали на том, что любое толкование Зенона должно начинаться с его элейских корней (которые подтверждает Платон), и отрицали, что имеющиеся у нас сведения позволяют сделать вывод — он вел полемику против бесконечно малых величин, или против пифагорейцев.

---

<sup>1</sup> При этом он не соглашался с толкованием Таннери относительно цели этих аргументов. См.: Knowledge of the External World, 174.

В Англии Корнфорд, а после него сэр Десмонд Ли, рассматривая Зенона прежде всего как сторонника элеатского положения о единстве бытия, поддерживали точку зрения Таннери постольку, поскольку она утверждала, что критики Парменида, которых Зенон стремился опровергнуть, были пифагорейцами. В особенности Корнфорд развил свою теорию «числового атомизма» пифагорейцев как основной цели нападок Зенона. Рэйвен, хотя и был критичен по отношению к гипотезе «числового атомизма», не желал тем не менее отрицать антипифагорейский смысл указанных нападок, хотя и считал, что они выражены в таких словах, которые могли применяться также и к другим плюралистическим теориям. Затруднение, связанное с предположением, будто Зенон нападал только на общие допущения касательно множественности и движения, разделяемые всем человечеством, которую осознал Ли и ясно выразил А. Э. Тейлор, таково: по общему признанию, Зенон отталкивается от посылок своих оппонентов, тем не менее посылки, которые он берет, слишком специфичны, например, что величины бесконечно делимы и в то же самое время состоят из (неделимых) элементов. «Чтобы эти аргументы обрели смысл, — заключает Ли, — мы должны предположить, что они были направлены против системы, в которой определенно присутствовала ярко выраженная путаница».

Против этого, несомненно, можно возразить, что диалектический характер зеноновских *logoi* предполагает лишь, что Зенон начал с простых посылок «существует множественность» и «существует движение», которые принимались не только обычными людьми, но и всеми оппонентами элейской школы. Эту систему доказательств, направленную против Корнфорда и Ли, недавно принял Н. Б. Бут, который решительно развивает взгляды Калоджеро и Ван дер Вердена. Бут в особенности отвергает как устаревшую современ-

ную тенденцию обвинять Аристотеля в неспособности понять Зенона на основании того, что Зенон не мог сделать элементарных ошибок, в которых Аристотель считал его виновным. Аргументы Зенона, полагает Бут, частично могли быть реакцией на пифагорейцев, но указанные доводы направлены против идеи движения, множественности и места в целом, а не против специфически пифагорейских теорий. Таково же было мнение В. А. Хайделя, который цитировал замечание Филопона, что те, кто говорит о множественности, опираются на само собой разумеющееся: *существуют* лошади, люди и другие существа и объекты. Это, говорит Хайдель, здравый смысл, а не философия, равно как пифагорейцы, вероятно, не подвергали Парменида насмешкам такого рода, о которых, по утверждению Платона, говорил Зенон<sup>1</sup>. Примерно в то же время, что и Бут, Дж. Э. Л. Оуэн также однозначно выступил в поддержку мнения, что противопоставление Зенона пифагорейцам не имеет под собой оснований. У нас нет, говорит Оуэн, достаточных свидетельств о состоянии пифагорейской математики во времена Зенона, и если она представляла собой то, чем обычно считается, аргументы Зенона не были направлены главным образом против нее.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Поскольку в настоящей работе Зенону предназначено быть лишь эпизодом долгой истории и он бу-

<sup>1</sup> «Слово *κωμῳδεῖν* предполагает довольно грубый тип насмешки, хотя не обязательно столь же произвольной и безответственной, как в „Облаках“» (*Fränkel. AJP, 1942, 203, n. 91*). Нестле (*ZN, 747, n. 2*) сделал правдоподобное предположение, что Зенон мог иметь в виду пародию на элейские рассуждения, сочиненную Горгием и названную им «О природе, или о несуществующем».

дет рассматриваться главным образом с исторической точки зрения, возможно, не лишне составить здесь список основных работ о нем (помимо необходимых ссылок на мнения уже упомянутых исследователей). Этот список поможет каждому, кто желает до конца понять значение Зенона для современной мысли.

Ссылки на Таннери, Брошара, Ноэля и Рассела см. в ссылках на Бута, статья (i) ниже, п. 2 и 3, или в H. D. P. Lee. P. 124–125.

ZN. P. 741–765.

*Gaye R. K.* On Aristotle // *Phys. Z*, IX, 239b33–240a18 (четвертый аргумент Зенона против движения), *J. Phil.* 1908. P. 95–116.

*Cajori F.* The History of Zeno's Arguments on Motion // *Amer. Math. Monthly.* 1915.

*Hasse H., Scholz H.* Die Grundlagenkrise der griech. Mathematik. Berlin, 1928.

*Calogero G.* Studi sull'Eleatismo. Rome, 1932.

*Taylor A. E.* Appendix A to translation of Plato's «Parmenides». Oxford, 1934. P. 112–123.

*Ross W. D.* Aristotle's «Physic». Oxford, 1936. P. 71–85.

*Lee H. D. P.* Zeno of Elea. Cambridge, 1936.

*Cornford F. M.* Plato and Parmenides. Ch. 3 (Zeno and Pythagorean atomism). Kegan Paul, 1939

*Heidel W. A.* The Pythagoreans and Greek Mathematics // *AJP.* 1940. P. 1–33.

*Wisdom J. O.* Why Achilles does not fail to catch the tortoise // *Mind.* 1941. P. 58–73. (Также см.: *Ritchie A. D.* Why Achilles does not fail to catch the tortoise // *Mind.* 1946. P. 310.)

*Fränkel H.* Zeno of Elea's attacks on plurality // *AJP.* 1942. P. 1–25, 193–206. (Немецкий вариант, пересмотренный, см.: *Wege u. Formen.* 1955. P. 198–236.)

*Ushenko A.* Zeno's Paradoxes // *Mind.* 1946. P. 151–165.

*Raven J. E.* Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948. Ch. 5 (Zeno of Elea).

*Mau J.* Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten. Berlin, 1954. P. 8–19.

*Booth N. B.* 1) Zeno's Paradoxes // JHS. 1957. II. P. 187–201; 2) Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans? // Phronesis. 1957. P. 90–103; 3) Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides? // Phronesis. 1957. P. 1–9.

*Owen G. E. L.* Zeno and the Mathematicians // Proc. Aristot. Soc. 1957–1958. P. 199–222.

*Kullmann W.* Zeno und die Lehre des Parmenides // Hermes. 1958. P. 157–172.

*Siegel R. E.* The Paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and modern thought // Janus. 1959. P. 24–47.

Vlastos's review of KR // Philos. Rev. 1959. P. 532–535.

*Bicknell P. J.* The Fourth Paradox of Zeno // Acta Classica. Cape Town, 1961. P. 39–45.

*Chappell V. C.* Time and Zeno's Arrow // Journ. of Philos. 1962. P. 197–213.

*Nelson J. O.* Zeno's Paradoxes on Motion // Rev. of Metaph. 1963. P. 486–490.

*Quan S.* The Solution of the Achilles Paradox // Rev. of Metaph. 1963. P. 473–485.

*Schramm M.* Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der zenonischen Paradoxie. Frankfurt-am-Main, 1962. Критикуется Мерланом (Merlan) в «Isis» (1963. P. 299), поскольку затрагивается второе опровержение.

#### 4. ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ

Общий характер и содержание зеноновских аргументов ясно формулирует Платон. Даже если сделать большую скидку на обычные вольности, которые предполагает жанр диалога, сочинения Платона являются



источниками, слишком близкими к оригиналу, чтобы не принимать их в расчет. Является разговор между Парменидом, Зеноном и Сократом историческим или нет, Парменид прибыл в Афины, когда Сократ уже был взрослым человеком, и едва ли Сократ упустил возможность познакомиться с Парменидом. В отношении слов Зенона, как произнесенных, так и записанных, Платон служит нашим важнейшим источником.

История, излагаемая Платоном, такова. Когда Парменид и Зенон прибыли в Афины на Великие Панафины, Зенон прочитал свой трактат небольшой группе слушателей, в которую входил и Сократ. После этого Сократ попросил его перечитать первую гипотезу первого аргумента. Затем Сократ пересказал ее своими словами, так что Зенон убедился, что тот понял ее правильно. Сократ продолжил<sup>1</sup>:

— Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое<sup>2</sup>: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства. Но то, что вы говорите, оказывается выше разума нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говорите почти одно и то же.

— Да, Сократ, — сказал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. ...Мое сочинение вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и вовсе не пытается скрыть от людей некий великий замысел.

<sup>1</sup> «Парменид», 128а (русск. текст цит. по: Платон. Парменид.).

<sup>2</sup> В случае некоторых современных исследователей Зенона эта хитрость, по-видимому, удалась.

...В действительности это сочинение поддерживает суждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что, если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение <существует многое> влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такой страсти к спорам я в молодости и написал это сочинение, но, когда оно было написано, кто-то его у меня украл, так что мне не пришлось решать вопрос, следует его выпустить в свет или нет.

Этот сюжет может быть выдуманным, и возможно, история с несанкционированной публикацией не очень хорошо сочетается с поведением Зенона, когда он громко читает книгу вслух перед восхищенной аудиторией. И то и другое составляет часть рассказа Платона, и эти обстоятельства было бы логично противопоставлять друг другу, если бы одно присутствовало в рассказе, а другое являлось независимо подтвержденным фактом. Но что бы мы ни думали об этом, мы должны верить Платону насчет содержания книги Зенона, и начать с утверждения, что основной целью последнего было защитить тезис Парменида, показав величайшие нелепости, следующие из противоположного ему<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мы должны доверять Платону «безоговорочно», как справедливо заметил Френкель (АЖР. 1942, 203; Wege u. Formen, 233). Но сам Френкель, кажется, идет намного дальше в «предположениях, или фантазиях», когда описывает Зенона как «фокусника», говорит о «ловкости рук» последнего и утверждает, что «почти невозможно отделить довольно легкомысленные аспекты его искусства от глубокого значения его идей». Хотя Зенон полностью сознавал их глубину, он «часто игриво, охотно и дерзко обманывает, вводит в заблуждение читателя». Френкель цитирует описание одного из аспектов апории у Брошара как «une plaisanterie innocente». Даже рискуя показаться человеком, которому недо-



Несомненно, было много тех, кто «пытался высмеять его» тем способом, какой описывает Зенон.

## 5. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ<sup>1</sup>

Согласно Фемистию (*Lee*, 1), Зенон говорил, что единство и неделимость неизбежно идут рука об руку. У Ли, 2 (Симпликий), мы находим зеноновское доказательство, что сущее одновременно едино и неделимо. Множественность — внутренне противоречивое понятие, потому что (а) требует некоторого числа (неделимых) единиц: «„многое“ есть множество единиц» (Евдем у Ли, 6; DK, A 21); (б) предполагает, что сущее делимо. Однако в таком случае оно должно быть делимо до бесконечности, ибо оно должно быть величиной, а любая величина делима на части, которые тем не менее все еще также представляют собой величины и потому сами делимы, как бы малы они ни были. Но если это так, то не существует ничего, что мы могли бы назвать единицей, ибо все, что мы рассматриваем в таком качестве, все еще может делиться, и таким образом не является единым. Поэтому, поскольку множественность — это множественность единиц, множественности также не может быть.

У Ли, 4 (DK, A 21), Аристотель критикует Зенона, замечая, что, согласно его же (Зенона) принципам, если сама единица неделима, то должна быть ничем. Зенон, по всей видимости, утверждал, что то, что не увеличивает вещь, когда прибавляется к ней, и не уменьшает ее, когда вычитается из нее, не имеет величины, а то, что не имеет величины, не существует; но точка,

---

стает чувства юмора, я признаюсь, что не могу рассматривать Зенона в таком свете.

<sup>1</sup> Мы даем ссылки на отрывки, приведенные в работе Ли «Зенон Элейский» — удачном собрании, которое существенно полнее, чем то, что есть у DK.



которая является единственной неделимой единицей, должна обладать этой характеристикой. Это, несомненно, имели в виду те, кто заявлял, что вещи в мире состоят из множества единиц, обладающих свойством геометрических точек; и это не просто люди, бездумно принимающие множественность природы, но пифагорейцы с их неспособностью понять различие между геометрическими и телесными сущностями (об этом см. т. I, с. 413–417, 457).

Симпликий добавляет из Евдема (*Lee*, 5; DK, A 16): Зенону приписывали высказывание, что, если кто-то сможет объяснить ему природу единицы (то есть, очевидно, единиц, из которых, как считали пифагорейцы, состоит множественный мир), то он, Зенон, признает двойственность.

Дополнительный аргумент состоял в том, что вещи, заключающие в себе множественность, будут одновременно бесконечно велики и бесконечно малы (*Lee*, 9 и 10; DK, фр. 1 и 2):

(а) Бесконечно велики. Если вещь обладает размером и глубиной, одна ее часть должна быть отделена от другой. [Очевидно, что части не могут занимать одно и то же пространство.] Далее, одна ее часть должна быть внешней поверхностью, которая ограничивает ее и находится вне внутренней части. Если это просто геометрическая поверхность (т. е. без глубины), это вообще не часть твердого тела. На самом деле это ничто, и объект не имеет ограничивающей поверхности; но если поверхность обладает глубиной (то есть сама по себе есть твердое тело), то она также должна обладать внешней частью, или поверхностью, и внутренней частью, и так *ad infinitum*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Я следую объяснению Френкеля в АJP. 1942, 193 ff. (Ссылаясь на работу Френкеля, я буду пропускать пагинацию исправленного немецкого издания. Все отрывки, которые я буду цитировать, одинаковы в обоих.)

(б) Единственная альтернатива состоит в том, что части каждой вещи не имеют величины: но бесконечное число частей без величины никогда не сможет составить величину.

По поводу сказанного выше можно сделать три замечания. Во-первых, как указывает Френкель, поскольку каждый последующий «слой кожи» объекта будет тоньше предыдущего, его полная протяженность будет не бесконечной, но сведется к определенной сумме.

В то время как построение может продолжаться бесконечно и объект может вытягиваться и увеличиваться, все же на любой стадии этого процесса вещь может быть положена в контейнер, который больше ее или может таким стать (AJP. 1942, 196).

Так рассуждал бы современный математик, и Френкель полагает, что так же рассуждал и Зенон. Поэтому Френкель переведет *apeiron* во фразе «столь большой, чтобы быть *apeira* по величине» словом «беспредельный» (то есть не имеющий явного предела), а не «бесконечный». Это маловероятно и значительно ослабляет силу антитезиса («столь великий, чтобы быть *apeira* по величине, и столь малый, чтобы вообще не иметь величины»). Френкель цитирует Анаксимандра, для которого, как он правильно отмечает, слово *apeiron* имело оба этих значения, что предостерегает от использования одного значения за счет исключения другого. В пользу этой последней возможности Френкель может цитировать только Аристотеля, более утонченного логика, чем Анаксимандр, равно как и Зенон. Зенон либо сам не различал эти значения (что более вероятно), либо использовал допускающий двоякое толкование термин диалектически, потому что знал, что его оппоненты неспособны понять, что то, что бесконечно увеличивается, не обязательно должно быть актуально бесконечным по размеру. Вторая особенность заключа-

ется в том, что Зенон ясно выражает свою точку зрения: «Если вещь существует, необходимо, чтобы она имела некоторую величину», — что Аристотель истолковывал как указание на тело<sup>1</sup>. Это относится к единицам, из которых оппоненты Зенона выстраивали множественность физических объектов, но, как можно предположить, не к единому бытию Парменида, в которое Зенон сам верил. Однако чисто полемический характер зеноновских рассуждений (о котором говорят все античные авторитеты и который подтверждают сохранившиеся аргументы) ставит историка перед трудностью, которую он не может полностью преодолеть. Зенон показывает, что принятые представления о множественности основаны на посылках, которые делают их нелепыми, но нигде явно не формулирует характер единства, в которое сам верит. В-третьих, этот аргумент опровергает пифагорейскую доктрину (даже если не исключительно ее), что твердые трехмерные тела происходят от двухмерных плоскостей.

Наконец, мы имеем дополнительный довод (*Lee*, 11; DK, фр. 3), что если существует множественность, она должна содержать в себе и конечное, и бесконечное число составных частей: конечное, потому что их должно быть ни больше ни меньше, чем их есть; бесконечное, потому что, если их много, то, как бы близки друг к другу они ни были, между ними всегда будут другие, а между этими последними — еще другие, и так до бесконечности. Это другое применение гипотезы о бесконечной делимости. Френкель сравнивает его с рассуждением Платона в «Пармениде», 165a–b: в любом объекте, если мы выберем одну точку в качестве начала, а другую — в качестве центра, всегда

---

<sup>1</sup> Обладание величиной истолковывалось Аристотелем как телесность (Метафизика, 1001b10): ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος, καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν.

будет начало начала и меньшая часть в центре центра и т. д.

Все вышеизложенные аргументы против множественности применимы к любому ее виду, но при выборе форм нападения Зенон, вероятно, метил в пифагорейцев того поколения, которое действовало до изобретения «метода течения», производящего фигуры и тела из точек (см. т. I, с. 451–456). Эти пифагорейцы еще четко не сформулировали различие между геометрической точкой и минимальной величиной, и Зенон ставил их перед дилеммой: если единицы, из которых они конструировали мир, не обладали величиной, то из этих единиц не могло возникнуть ничего, наделенного величиной; если же они обладали величиной, то бесконечная делимость любой частицы приводила указанных мыслителей к нелепостям.

## 6. ДВИЖЕНИЕ: АПОРИИ

Поздние источники (*Lee*, 17–18; DK, фр. 4) приводят главный аргумент Зенона против движения, который заключается в том, что, если что-либо движется, то должно двигаться или там, где оно есть, или там, где его нет. Последнее невозможно (ничто не может действовать или подвергаться действию там, где его нет), а там, где нечто *есть*, оно должно находиться в покое. Это, однако, очень похоже на парадокс летящей стрелы (см. ниже, с. 169) и может быть лишь его сжатой формой<sup>1</sup>. Аргументов против движения, как они дают-

<sup>1</sup> Вкратце указанный аргумент против движения приводит Диоген Лаэртский и подробно раскрывает Елифаный (*Lee*, 18). Полная форма этого аргумента, возможно, соответствует той, что несколько раз цитирует Секст из Диодора Крона (мегарик конца IV в. до н. э.), но в одном случае (Против ученых, 10.87) и как известный, или общераспространенный, *logos*. См.:

ся Аристотелем в его «Физике» (239b9 ff.) и развиваются греческими комментаторами, четыре. Они составляют знаменитые апории Зенона, на которых, главным образом, и было сосредоточено внимание философов и математиков.

(1) *Дихотомия* (Lee, 19–25; DK, A 25). Движение невозможно, потому что объект, движущийся между любыми двумя точками А и В, всегда будет преодолевать половину расстояния до того, как достигнет конечной точки. Но до того, как пройти половину пути, он должен пройти половину половины и так далее до бесконечности. Таким образом, чтобы полностью преодолеть любое расстояние, он должен преодолеть бесконечное число точек, что невозможно за какое-либо ограниченное время.

В 233a21 Аристотель критикует этот аргумент, утверждая, что «бесконечное» имеет два значения: быть бесконечным по делимости — не то же самое, что быть бесконечным по протяженности. Любой континуум бесконечно делим, и это относится как ко времени, так и к пространству. Поэтому вполне возможно преодолеть за конечное время пространство, которое бесконечно по делимости, но невозможно это сделать, когда оно бесконечно по протяженности. Однако позже, в «Физике», (263a11) Аристотель возвращается к этому пункту и признает, что, хоть это и достаточный аргумент *ad hominem* против Зенона, но указанный довод не полностью и не удовлетворительно объясняет действительность:

Если кто-нибудь оставит в стороне длину и вопрос о возможности пройти в конечное время бесконечное [множество] и попытается применить это [рассуждение]

---

Секст. Пирроновы положения, 2.245, 3.71 (Lee, p. 64); без атрибуции 2.242. О том, что это было только сжатой формулировкой тезиса о стреле, предположил А. Э. Тейлор в переводе «Парменида», 116.

к самому времени (ведь время заключает в себе бесконечное множество делений), то приведенное решение уже не будет достаточным...<sup>1</sup>

Эта вторая значительная попытка решить данную проблему показывает, что Аристотель вполне сознавал ее глубокую значимость. Это осознание, вместе с утверждением Аристотеля, что более ранний ответ казался Зенону достаточным, указывают на невозможность того, что (как заявляют некоторые современные авторы) Зенон сам видел все следствия из вышеуказанного аргумента, а Аристотель просто оказался неспособен уловить то, что Зенон имел в виду<sup>2</sup>. Решение самого Аристотеля включает обращение к различию между потенциальным и актуальным (одно из его главных собственных достижений): «в непрерывном заключается бесконечное число половин, но только не актуально, а потенциально» (263a28).

(2) *Ахиллес и черепаха* (Lee, 26–27; A 26)<sup>3</sup>. Быстроногий Ахиллес никогда не догонит черепаху, если вообще позволит ей стартовать. Чтобы догнать ее, ему сначала придется достичь точки, с которой она стартовала, но к тому времени черепаха уже продвинется дальше. Когда он покроет это расстояние, черепаха опять продвинется дальше, и так далее. Как в дихотомии, Ахиллес, чтобы догнать черепаху, будет должен пройти через бесконечное количество точек, что считается невоз-

<sup>1</sup> Аристотель. Физика. 1056с.

<sup>2</sup> См. Ross (ed.). *Physics*, introd., p. 73.

<sup>3</sup> Аристотель называл этот аргумент «Ахиллес» и говорил просто, что Ахиллес не обгонит «самого медленного». То, что соперником Ахиллеса была черепаха, мы узнаем из комментариев, а Плутарх (Об общих понятиях, 1082e) говорит, что стоики противопоставляли черепаху «быстрому коню Адраста» (цитата приводится стихотворным размером). Несомненно, те, кто позже использовали этот парадокс, украшали его различными историями.

возможным. По словам Аристотеля, этот аргумент, по сути, тот же самый, что и дихотомия, и также не выдерживает критики. Единственное различие состоит в том, что дихотомия подразумевала последовательное деление на равные половины, в то время как апория с Ахиллесом подразумевает деление на уменьшающиеся части, соответствующее относительным скоростям бегущих.

(3) *Летящая стрела* (Lee, 28–34; DK, A 27). Две предыдущие апории основывались на посылке, что длину в пространстве нельзя свести к минимальным единицам, потому что она бесконечно делима. С другой стороны, довод, к которому мы переходим сейчас, имеет силу только в случае допущения, что время состоит из неделимых кратчайших мгновений.

Изложение этой апории у Аристотеля местами неясно и, возможно, искажено и неполно, но его общий смысл достаточно очевиден, и с помощью более полных формулировок у греческих комментаторов мы можем восстановить его. Зенон, по-видимому, утверждал, что стрела, которая кажется летящей, на самом деле неподвижна, потому что все, что занимает пространство, равное самому себе, должно покоиться в этом пространстве, и в любое установленное мгновение полета стрелы (буквально «каждое „сейчас“») она может занимать только пространство, равное ей самой; поэтому в любое мгновение ее полета она неподвижна.

Изложив этот аргумент, Аристотель опровергает его, утверждая, что время не состоит из отдельных мгновений. Ранее в «Физике» он более подробно доказывал: бессмысленно говорить, что движение или покой происходят в некоем «сейчас»<sup>1</sup>. Безусловно, если мы по-

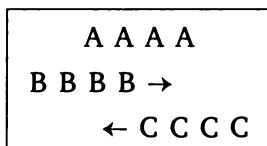
---

<sup>1</sup> Что касается движения, Аристотель рассуждает примерно таким образом (234a24 ff.). Движение может быть более медленным и более быстрым. Теперь предположим, что в данное «сейчас» нечто проходит расстояние А–В. В это же самое «сейчас» нечто,двигающееся более медленно, будет проходить более ко-

пытаемся описать состояние стрелы только в одно мгновение, то не сможем сказать, находится она в движении или в покое, ибо мгновение (в смысле неделимой и лишенной продолжительности единицы времени, соответствующей точке в геометрическом пространстве) — это не сущее, а конструктор нашего ума<sup>1</sup>.

(4) *Стадион* (Lee, 35 и 36; DK, A 28)<sup>2</sup>

На стадионе три ряда, каждый содержит равное число равных по размеру объектов, или тел<sup>3</sup>, первоначально расположенных следующим образом:



роткое расстояние A–C, что означает, что объект,двигающийся быстрее, преодолет это расстояние менее чем за «сейчас». Это нелепость, ибо *ex hypothesi* не существует времени короче, чем «сейчас».

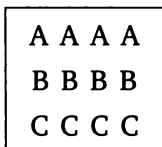
<sup>1</sup> Ср. аргумент в 238b36 и далее, согласно которому не может быть ни первого, ни последнего мгновения движения или покоя. (Здесь я отчасти обязан блестящей неопубликованной статье г-на Ф. Дж. Битхема (F. G. Beetham) об апориях.)

<sup>2</sup> Такое название обычно используется потому, что Аристотель говорит о рассматриваемых телах как о движущихся *ἐν τῷ σταδίῳ*. Но нет никаких сведений, что Зенон называл эти тела «бегунами» или «колесницами» (как он мог делать для придания красочности и жизненности; ср. Ахиллес и черепаха), и упоминание стадиона в связи с такими бесцветными сущностями, как *ῥυκοί*, по-видимому, не слишком обоснованно. KR называют эту апорию «движение рядов», а первую — «стадионом», потому что в одном месте (Тописка, 160b8) Аристотель, имея в виду, очевидно, дихотомию, говорит об «аргументе Зенона о невозможности двигаться или пройти стадион». Однако ввиду традиционной привязки этого названия к четвертому аргументу, это немного сбивает с толку.

<sup>3</sup> *ῥυκοί*: основное значение этого слова — «нечто, обладающее объемом». Евдем в своем изложении называет их «кубами».



*A* неподвижно, *B* и *C* начинают двигаться в противоположных направлениях в одно и то же время с одинаковой скоростью, пока все три ряда не окажутся напротив друг друга.



Ведущее тело *B* теперь прошло два тела *A*, в то время как ведущее тело *C* прошло четыре *B*. Далее, говорит Зенон, телам,двигающимся с одинаковой скоростью, должно требоваться одно и то же время, чтобы пройти равное число тел того же самого размера. Поэтому (поскольку все *A*, *B* и *C* равны)  $4A = 2A$ , или, иными словами, половина установленного времени равна целому. Выводом, подобным выводам из других аргументов, было повторение тезиса Парменида о невозможности движения.

Такое доказательство не принимает в расчет то, что некоторые тела двигаются, а некоторые пребывают в покое, и ошибка Зенона состояла, говорит Аристотель, «...в том предположении, что тело, двигаясь с равной скоростью один раз мимо движущегося, другой раз мимо покоящегося тела, затрачивает на это равное время, но это ошибка» (240a1). Это суждение Аристотеля является самым спорным пунктом в современных толкованиях Зенона. Со времен Таннери обычно считается, что Зенон, вероятно, не мог совершить настолько грубую ошибку. Однако Целлер (который спорит с Таннери в примечаниях) не считал корректным предположение, что, поскольку в наше время ошибка очевидна даже для наименее философски подготовленных из нас, Зенон не мог совершить ее. Ошибочное предположение, что пространство, пересекаемое телом, измеря-



ется размером тела, которое его пересекает, будь последнее неподвижным или движущимся, «вполне могла выпадать из поля зрения первого человека, который размышлял о законах движения в подобном универсальном ключе, и это тем более вероятно, если такой человек (как в случае Зенона) исходил из убеждения, что его исследование этих законов приведет к противоречиям» (ZN, 762). Такую же точку зрения повторил Н. Б. Бут, который пишет (JHS, 1957, II, 194): «Не существует свидетельств в поддержку мнения, что Зенон никогда не делал ошибок, которые нам сегодня кажутся грубыми; это догма современных мыслителей, которые неспособны принять во внимание ни другие многочисленные грубые ошибки элейских философов, ни ограничения того времени»<sup>1</sup>.

Те, кто считает, что в этом вопросе Аристотель клеветал на Зенона, защищают последнего на основании того, что он возражал оппонентам, которые отрицали бесконечную делимость материи. Если *опκοί* (тела) представляют собой неделимые мельчайшие частицы,

---

<sup>1</sup> Даже в наши дни приходится говорить то, что кажется удивительно простым. Мы можем полагать, что время, когда считалось необходимым указывать, что о теле можно говорить как о движущемся только в связи с другим телом, далеко в прошлом; но еще в 1891 г. Фреге писал следующее (и это было переведено и вновь опубликовано в *Synthese*, 1961, 350–351): «Все эти дискуссии (то есть дискуссии о людях, прогуливающих в обратном направлении по палубе плывущего корабля и т. п.), могут быть разрешены пониманием, что выражение „*a* двигается“ неполно, и его следует заменить выражением „*a* двигается по отношению к *b*“. Утверждения „*a* двигается по отношению к *b*“ и „*a* не двигается по отношению к *c*“ не обязательно противоречат друг другу. Наши физики также согласятся, что мы никогда не можем наблюдать движения тела как такового, только его движение по отношению к другому телу... Почему тогда физики уделяли этому так мало внимания? Неполное выражение „*a* двигается“ очень удобно и санкционировано его использованием в обыденном языке, которую также часто используют физики».

то аргумент Зенона обоснован, и более того, аргументы четко разделяются на две пары: первые два основаны на допущении бесконечной делимости, а вторые два — на противоположном допущении (относящемся в первую очередь ко времени, а затем к пространству)<sup>1</sup>. Мы говорим, что, поскольку  $C$  также двигаются, первое  $B$  может пройти два  $C$  за время, за которое оно проходит одно неподвижное  $A$ . Но если это так, должен быть период, за который оно пройдет одно  $C$ , и в этот период оно должно будет пройти половину  $A$ . Здравый смысл подскажет, что именно это оно и делает; но оппоненты, которых имел в виду Зенон, не могут сказать так, потому что для них каждое  $A$  является неделимой минимальной величиной, проходимой за неделимое мгновение времени<sup>2</sup>.

Такой аргумент, как говорит Рэйвен, определенно был бы полезен против пифагорейцев, которые все еще смешивали неделимые арифметические единицы с точками в бесконечно делимых геометрических величинах и молчаливо предполагали (так же как и Зенон — в полемических целях), что все, что существует, обладает неким физическим размером. Более того, если Зенон имел это в виду, то значительно усиливаются доказательства тех, кто полагает, что, формулируя свои аргументы, он подразумевал главным образом пифагорейцев. Конечно, возможно, что Аристотель искажил мысль Зенона; но, к сожалению, мы вынуждены всецело полагаться на Аристотеля и его комментаторов, поскольку не имеем информации из другого источника. А Аристотель и его комментаторы не дают ни малейшего намека на то, что

---

<sup>1</sup> Таннери, Брошар и другие придавали большое значение и этому пункту: аргументы располагаются согласно последовательной логической схеме; это, в свою очередь, отрицают Целлер и Бут, которые не без основания говорят, что у Аристотеля не найти свидетельств этого.

<sup>2</sup> Это объяснение см.: Ross. *Physics*, introd. 81 f.; Owen. *Proc. Ar. Soc.* 1957–1958, 209; KR, 296 f.



в книге Зенона встречался какой-либо дополнительный аргумент такого типа, по крайней мере явно. Нет никаких свидетельств в пользу этого, а поскольку у них была вся книга, а у нас только то, что они решили нам рассказать, мы недостаточно сильны, чтобы оспаривать этот пункт. Кроме того, соображения, представленные Целлером и Бутом, обладают некоторым весом<sup>1</sup>.

## 7. МЕСТО

По-прежнему следуя своей линии защиты Парменида не с помощью положительных аргументов в пользу его положений, но выставляя противоположные им как невозможные и нелепые, Зенон отвергает понятие места, или пространства<sup>2</sup>, в дополнение к понятиям множества и движения. Подобно другим аргументам Зенона, этот также возможен вследствие особой ситуации в философии того времени. А именно никто еще

<sup>1</sup> Если использование слова *δύκος* имеет какое-либо отношение к дискуссии, я думаю, оно помогает склонить чашу весов в пользу все того же. В этом я расхожусь с Ли (р. 104), который считает указанное слово неоднозначным, полагая, что оно вполне могло применяться к путаной пифагорейской идее единицы-точки-атома. Напротив, это слово, по-видимому, выбрано сознательно, чтобы избежать двусмысленности и подчеркнуть, что тела, о которых идет речь, обладают *величиной*, и потому не являются бесконечно малыми. Также у Бута (*Phronesis*, 1957, 91): то, что *δύκοι* суть неделимые единицы, «в греческом тексте точно не определено, и крайне маловероятно, чтобы Зенон использовал *οἷκος* в очень специальном техническом смысле, который требуют от него те, кто поддерживают эту теорию».

<sup>2</sup> Используемое слово *τόπος* допускает двоякое толкование: пространство и место. В то время греческая мысль еще ясно не различала эти два понятия. Этот аргумент также упоминается, со ссылкой на его имитацию у Горгия, в трактате (Псевдо-Аристотеля) «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», 979b25. См. также: *Cornford*. P. and P. 148 f.



не осознал идею бестелесного бытия, хотя и Гераклит, и Парменид каждый по-своему вывели мысль на такой уровень, где она нуждалась в подобной концепции, в противном случае ей суждено было оставаться во власти парадокса и абсурда. Аргумент, которым мы снова обязаны в первую очередь Аристотелю, просто. Все, что существует, существует в каком-то месте (или занимает пространство). Поэтому, если место существует, то оно также существует в некоем месте, и так до бесконечности. Это абсурд, поэтому места не существует.

## 8. ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ: МЕДИМН ЗЕРНА

Хотя есть некоторые сомнения по поводу точной формы аргумента Зенона (см. выше, с. 151 и прим. 1), Аристотель утверждает, что он в своей основе принадлежит именно Зенону<sup>1</sup>. По-видимому, этот аргумент касается другой стороны критики бесконечно малых величин, что дополняет дискредитацию, в духе Парменида, чувственного восприятия. Вещь либо обладает величиной, либо нет. Подобным же образом вещь либо издает звук, либо нет. Если собеседник отвечает на вопрос Зенона: «Издает ли одно зернышко звук при падении?» — утвердительно, последний добивается своей цели, спрашивая, издает ли звук ползернышка, и т. д. В случае отрицательного ответа он говорит, что, поскольку сумма нулей — по-прежнему нуль, такого явления, как звук, не существует. Таким образом подкрепляется утверждение Парменида (фр. 7), что мы не должны полагаться на чувства.

---

<sup>1</sup> Возражение на попытку Зафиropуло (Zafiropoulo) опровергнуть то, что автором этого аргумента является Зенон, см. в: *Mau. Problem des Infinitesimalen*, 18.



## 9. ЗЕНОН И ПАРМЕНИД

Справедливо отметить, что аргументы Зенона против движения сами по себе в не меньшей степени направлены против множественности,<sup>1</sup> чем те, что непосредственно критикуют ее. Тем не менее Зенон не обязательно все время вел «защиту Парменида», в чем пытается убедить нас Платон. Неподвижность того, что есть, явно утверждается в поэме Парменида отдельно от прочих тезисов о единстве сущего. В 8.26 и 38 к сущему применяется эпитет «неподвижное», а из ст. 29 f. мы узнаем, что «оставаясь тем же самым в том же самом [месте], оно покоится само по себе. И в таком состоянии оно остается стойко [~ постоянно]».

Френкель удачно формулирует содержание аргументов против движения в следующих словах (АJP. 1942, 14):

Движение невозможно, потому что оно не может никаким убедительным образом иметь место в непрерывных времени, пространстве и массе. Чтобы анализировать и обосновать движение, мы должны прежде всего провести различия внутри непрерывного. Но если мы примем множественное непрерывное и попытаемся включить движение в его рамки, произойдет одно из двух: либо движение будет сдерживаться и придет к нелепой остановке среди столь многочисленных и столь причудливых элементов неестественной среды; либо движение будет разрушать расчлененное непрерывное, разделяя единицы, из которых мы его сконструировали. Эксперименты решительно подтверждают, что непрерывное не поддается различию и не может быть множественным. Оно однородно.

---

<sup>1</sup> Напр.: Ross. Physics, 72: «Очевидный факт движения, предполагающего занятие разных мест в разное время, сам по себе служит доказательством множественности, и поэтому Зенон пытается лишить плюрализм этой поддержки, доказывая несуществование движения». Оуэн (Proc. Ar. Soc. 1957–1958, 201) стремится показать, что аргументы против движения играли важнейшую роль в критике множественности. Ср. также Fränkel в АJP. 1942, 14.

Затем Френкель цитирует Парменида (8.22 и 25): «И оно неделимо, ибо все одинаково...<sup>1</sup> Тем самым все непрерывно». Подобным образом фр. 8.5 и 6 утверждают, что это «„есть“ сейчас — все вместе [~ одновременно], одно, непрерывное».

Зенон во фр. 3 (*Lee*, 11) говорит, что «если есть много [сущих], то сущие бесконечны [по числу], так как между сущими всегда есть другие [сущие], а между этих последних — опять другие [сущие]». Френкель (*AJP*. 1942, 4) находит это утверждение «скорее эпатажным», потому что «элеаты нигде не отрицают, что две вещи могут находиться в непосредственном контакте». Странное замечание, если учесть, что, согласно элейской логике, две вещи даже не могут существовать. Истоки этого дискурса, возможно, также следует искать у Парменида (8.22–25): «И оно неделимо... но все наполнено сущим. Тем самым Все непрерывно: ибо *сущее примыкает к сущему*». С этим тесно перекликаются стихи 45–48:

...Ибо нет нужды, чтобы вот тут его было больше  
или меньше, чем вот там.  
Ибо нет ни не-сущего, которое заставило бы его  
перестать примыкать  
К однородному [с ним], ни [такого] сущего, чтобы  
[сущего]  
Вот тут было больше, а вот там меньше, чем сущего...

Кроме того (4.2), «...не отсечет<sup>2</sup> сущее то, что примыкает к сущему». Считалось, что две любые вещи должны быть отделены друг от друга в том случае, если их две, а не одна. Аристотель отмечал (*Физика*, 263a23),

<sup>1</sup> Или, как Френкель переводит это, возможно, более точно: «И оно неспособно к внутреннему разделению, поскольку полностью однородно» (*ibid*, п. 36). О *ὁμοῖον* см. прим. выше, с. 68.

<sup>2</sup> Или «не отрубит у себя в уме». См. выше, с. 69, прим. к 4.2.



как только мы разрезаем непрерывное (в уме или еще как-то), мы создаем две точки из того, что прежде было одной, ибо точка, в которой разрезается непрерывное, становится концом одной половины и началом другой; а как это может получиться, если мы не воспринимаем две вещи как отдельные? Но тогда то, что разделяет их, будучи третьим, само должно быть отделено от них посредством чего-то еще, и так далее. Метод Парменида должен был отрицать делимость бытия, утверждая: если бы оно делилось, было бы следующее — то, что разделяет его части, должно было быть либо тем, что есть, либо тем, чего нет. Оно не может быть тем, чего нет (то есть пустотой), ибо этого по определению не существует, равно не может оно быть тем, что есть, ибо помимо того, что есть, ничего не существует. («...Сила очевидности никогда не позволит становиться сущим чему-либо, кроме него самого» (8.12–13).) Сущее, будучи единым, непрерывно, и это значит, что оно всегда находится в контакте с самим собой. Поэтому элеаты утверждают, что если сущее множественно, то оно не является непрерывным, и ее составные части не находятся в контакте друг с другом. Должно быть что-то между ними.

Другую опору для парменидовской доктрины составляет осуществленное посредством идеи бесконечного регресса доказательство Зеноном несуществования места, или пространства. Поскольку оно было следствием признания непрерывности единого бытия, описанного Парменидом (см. выше, с. 71), идеи непрерывности и единства бытия получают здесь дальнейшее развитие. Очевидную тесную связь между взглядами учителя и ученика отмечает Френкель, сравнивая исходную предпосылку апории «стрела» и парменидовское описание движения. В апории невозможность движения основывается на предположении о его не-





прерывном и кинематографическом<sup>1</sup> характере, когда движение представляют как оставление одного места в пользу другого, «или, иначе, „смену мест“» (А.Р. 1942, 9). Именно эту фразу использует Парменид, включая движение в царство пустых обозначений, которые используют смертные, считая их чем-то реальным<sup>2</sup>.

В конце концов, в аргументе «медимн зерна» мы уже видели обоснование парменидовского отрицания чувственного опыта.

## 10. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог сказанному, можно добавить, что Зенон был искренним и полным энтузиазма учеником Парменида и использовал свои выдающиеся интеллектуальные способности ради одной цели, которую Платон точно обозначил как «защиту *logos* Парменида». Все аргументы Зенона были направлены на

<sup>1</sup> Этот полезный описательный термин восходит к Бергсону (см.: *Russell. Knowledge of the External World*, 179).

<sup>2</sup> τόπον ἀλλάσσειν, 8.41. Как отмечает Френкель, Парменид использует широкий термин τόπος за отсутствием специального слова, обозначающего место.

Мне приходит на ум другой возможный отголосок. Описывая парадокс «стрела», Аристотель использует выражение ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον, а κατὰ τὸ ἴσον αὐτῷ три раза встречается в изложении Симпликия. В требуемом значении («занимающая место, равное самой себе») эта фраза звучит необычно, создавая определенную трудность для переводчиков. Если, что вероятно, она восходит к Зенону, то может быть переделкой парменидовской οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν κείρασι κύρει. Здесь то, что вещь занимает место, равное самой себе, подается как свидетельство того, что она пребывает в рамках определенных границ, за пределы которых не может выйти. Зенон объясняет этот аргумент и устраняет формальный трюизм, что вещь равна самой себе, сделав ее κατὰ τὸ ἴσον, то есть в согласии, или в соответствии с тем, что равно самому себе, напр. ее κείρατα.



то, чтобы заставить людей принять непривлекательную истину, что сущее едино, неделимо и неподвижно. Для этого Зенон использовал полемический прием, заключающийся в том, чтобы показать абсурдность противоположных предположений. В связи с этой основной целью он разработал сам полемический способ аргументации и показывал логические противоречия в концепциях множественности, движения, времени и пространства, что, по словам А. Э. Тейлора, «привело к преобразованию фундаментальных математических идей, которое началось в эпоху Платона и едва завершилось в наши дни». В число оппонентов Зенона входили все, кто считал, что кролики бегают, а время идет, — то есть все, кто следовал требованиям здравого смысла; но форма его доказательств наводит на мысль, что из современных ему философов он, как и его учитель, имел в виду главным образом, если не исключительно, пифагорейцев, чьи учения пустили глубокие корни в родной Зенону Италии.

### ЗАМЕЧАНИЕ ПО ПОВОДУ НЕКОТОРЫХ КИТАЙСКИХ ПАРАДОКСОВ

Нидэм в своей «Науке и цивилизации в Китае» (II, 190 f.) приводит список китайских парадоксов, которые обсуждались около 320 г. до н. э. Нидэм отмечает, что один или два из них удивительно похожи на зеноновские, хотя, как говорит исследователь, трудно поверить в какую-либо их передачу или влияние. Вот эти парадоксы:

«Если от палки [длинной] в один чи ежедневно отнимать половину, это не завершится и через 1000 поколений».

«В стремительном [полете] стрелы есть момент отсутствия и движения, и остановки».

Нидэм отмечает, что второй из этих парадоксов «поразительно напоминает парадокс Зенона», но я полагаю, что китайский парадокс даже более тонок. Учения элеатов основаны на бескомпромиссном «или — или». У Зенона нет ни малейшего намека на состояние, которое не является ни движением, ни покоем. Пример с палкой тем не менее точно соответствует зеноновскому. (Также заслуживают сравнения цитаты из моистского канона в III, 92.) Другие китайские парадоксы в упомянутом списке напоминают скорее Гераклита, например: «Солнце в полдень есть Солнце заходящее, существо рожденное есть существо умирающее».

### III. МЕЛИСС

#### 1. ВВЕДЕНИЕ

Все, что известно об общественной жизни Мелисса-философа, сына Итагена, удивительно, но подтверждено надежными свидетельствами. Он был самосским государственным деятелем и флотоводцем, который воспользовался тактической ошибкой Перикла и нанес сокрушительное поражение афинскому флоту, чем смог на время снять блокаду своего родного острова. Этот факт отмечал Аристотель, а битва, которую упомянул Фукидид, произошла в 441 г. до н. э.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Аристотель, ар. Плутарх, «Перикл», 26. И хотя Мелисс, по-видимому, нанес афинянам два поражения, (строго говоря) все, что Плутарх явно приписывает Аристотелю, — это утверж-



Таким образом, зрелые годы Мелисса совпали с полным расцветом эпохи Перикла, с бурным интеллектуальным развитием в Афинах и повсюду. Мелисс был современником Эмпедокла, Анаксагора и Геродота и, возможно, был немного старше атомистов Левкиппа и Демокрита, хотя, учитывая скудную информацию, мы не можем исключить имеющиеся определенные хронологические основания точки зрения, к которой некоторые склоняются, что скорее атомисты оказали влияние на его труд, чем наоборот. Сочинения Мелисса содержат намеки на полемику со всеми этими мыслителями, но в отсутствие независимых данных взаимоотношения упомянутых мыслителей с ним остаются предметом многих споров<sup>1</sup>.

Хотя Мелисс был самосцем, он принимал и защищал основные принципы Парменида (единство, вечность и неподвижность сущего и отрицание чувственного опыта), что с точки зрения философии ставит его в один ряд с элеатами; и здесь мы, возможно, видим, вместе с Бёрнетом, «результат всевозрастающей легкости контактов между Востоком и Западом, который обеспечивался господством Афин» (EGP, 321). Имея в виду учение Мелисса, доксографы называют его уче-

---

дение, что «и сам Перикл до этого потерпел поражение от Мелисса в морском бою» (то есть в дополнение к сражению 441 г. до н. э., когда Мелисс воспользовался возможностью, представившейся в связи с отсутствием Перикла). Но Аристотель, несомненно, был источником обеих историй, которые пришли из его «Самосской политики». Ср. также: *Плутарх*. Фемистокл, 2, «Против Колота», 1126b и D. L. IX, 24.

<sup>1</sup> Самое раннее упоминание Мелисса по имени встречается во входящем в гиппократовский корпус трактате «О природе человека» (гл. I, VI.34 Littré), который, возможно, появился в конце V в. до н. э. и приписывается Аристотелем (История животных, 512b12) зятю Гиппократу Полибию (см.: *Kanh*. Anaximander, 126).

ником Парменида, хотя мы и не можем сказать, когда Парменид и Мелисс встречались, и встречались ли вообще. Имеются некоторые полезные, хотя и резко критические упоминания о Мелиссе у Аристотеля, а Симпликий приводит важные дословные выдержки из книги Мелисса «О природе, или о сущем»<sup>1</sup>.

Трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (MXG, см. т. I, с. 605–610) воспроизводит содержание известных фрагментов достаточно точно, но не добавляет ничего, за исключением утверждения, что в едином сущем не может существовать смеси (см. ниже, с. 204). Мелисс, по-видимому, ограничивался рассуждениями о сущем и критикой знаний, основанных на чувствах, но не добавлял никакого описания «кажущегося» мира, соответствующего второй части поэмы Парменида. Симпликий, у которого определено были работы обоих философов, пишет: «Сначала [Аристотель] обсуждает Мелисса и Парменида: первый из них утверждает, что возникновения нет вообще, второй — что есть не согласно истине, но согласно доксе»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Часто говорится, что эти названия были даны работам V в. до н. э. только александрийскими учеными, но это опровергается названием, намеренно избранным современником Мелисса Горгием для своей пародии на элейский стиль рассуждения: «О природе, или о несуществующем». Нестле (RE, XV, i, 531) сомневается, что это было указанием на Мелисса. При этом Нестле исходит из того, что упомянутая пародия была направлена на самого Парменида. Конечно, это нападки на элейские положения в целом, и в любом случае, согласно Симпликию, Парменид и Мелисс дали своим работам одно и то же название (О небе, 556.25). У самого Симпликия не было сомнений: ὁ Μ. κατὰ τὴν ἐπιγραφήν οὕτως ἐλοίψατο τοῦ συγγραμμάτος (Физика, 70.16, ср.: О небе, 557.10).

<sup>2</sup> Симпликий. О небе, 556.12. Ошибочная попытка Райнхардта (Parm. 71 f.) найти у Мелисса «вторую часть» справедливо критикуется Нестле (ZN, 774n).



## 2. ПРИРОДА СУЩЕГО

Признавая основные принципы элеатов, Мелисс имел в виду нечто свое. С одной стороны, он выдвигает некоторые новые доводы в пользу парменидовского описания сущего, а с другой — наделяет его иными характеристиками, по крайней мере одна из которых непосредственно противоречит учению его наставника. Правомерно объяснять некоторые из этих изменений тем, что Мелисс столкнулся с новыми концепциями, которые были выдвинуты другими философами, с тех пор как Парменид сочинил свою поэму, и мы еще вернемся к этой версии. Подобно Зенону, Мелисс писал прозой, и в его текстах нет и следа религиозного воодушевления, подобного тому, что пронизывало поэму Парменида от пролога до основной части со всеми торжественными заявлениями о деяниях Дике, Ананке и Мойры. Мелисс предпочитает четкую, прозаичную и иногда утомительно многословную аргументацию.

*2.1. Сущее обладает характеристиками, описанными Парменидом, и другими, не противоречащими им*

Мелисс следует Пармениду, считая, что сущее едино и неделимо, не рождено и вечно, однородно, неподвижно и не подвержено росту и изменению; и что, вследствие этого, чувства не могут свидетельствовать об истине. Но различие между двумя мыслителями сразу же проявляется, когда они формулируют такое основополагающее свойство сущего, как вечность. «Оно не „было“ в прошлом и не „будет“, так как оно „есть“ сейчас», — сказал Парменид (8.5); но Мелисс как будто сознательно возвращает сущее обратно на

уровень здравого смысла, когда пишет (фр. 2): «Оно... есть, и всегда было, и всегда будет». Более глубокая идея вневременности заменяется легче воспринимаемой идеей вечности. Невозможность становления Мелисс демонстрирует в чисто парменидовском духе (фр. 1):

Ибо если оно возникло [~ стало быть], необходимо, чтобы, до того как возникнуть, оно было ничем. Если же не было ничего, никогда бы не возникло ничего из ничего.

В других местах Мелисс также или повторяет, или развивает аргументы Парменида, например во фр. 7.2–3, который служит достаточным примером многословия Мелисса. Он доказывает, что «то, что есть», не может уничтожаться, расти и изменяться:

Ибо если бы оно претерпело что-нибудь из этого, то уже не было бы одним. Так, если оно изменяется [собств. «становится иным»], необходимо, чтобы сущее [больше] не было подобным [— тем же, *homoion*], но прежде сущее — уничтожалось, а не-сущее — возникало. Поэтому если оно будет изменяться [~ становиться иным] [хотя бы] на один волосок за десять тысяч лет, то уничтожится всецело за всю совокупность времени.

(3) Равным образом невозможно, чтобы оно подверглось метакосмезе. Ибо преждесущий космос не уничтожается и [еще] не сущий не возникает. Но коль скоро ничто не прибавляется, и не уничтожается, и не изменяется, то каким образом нечто, подвергнувшись метакосмезе, могло бы [по-прежнему] быть сущим? Если бы нечто стало иным, оно уже подверглось бы метакосмезе.

Нет необходимости приводить доводы против изменения порядка (*космоса*), когда сущее едино и лишено частей. Но, согласно сочинению «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», Мелисс считал, что для того чтобы обосновать единство сущего, он должен опровергнуть то,

что оно «едино посредством смешения». Ему явно уже были знакомы плюралистические реакции на Парменида, такие как позиция Эмпедокла (см. ниже, с. 205–206). Красочное дополнение об изменении одного волоса за десять тысяч лет, возможно, было обусловлено мыслью, что если вообще допустить изменение, то, как Гераклит показал, оно должно быть непрерывным, даже если оно незаметно (т. I, с. 734–736).

Пармениду было достаточно объяснить неподвижность «того, что есть», крепкими оковами Ананке (см. выше, с. 73–76). Мелисс ясно выводит неподвижность из отсутствия пустоты, которое также утверждается и обосновывается (фр. 7.7):

И нет ничего пустого, ибо пустое ничто, а ничто не могло бы быть. И оно не движется, ибо ему некуда отодвинуться, но [все] полно. Если бы была пустота, оно отодвинулось бы в пустоту, но раз пустоты нет, ему некуда отодвинуться.

Этого открытого опровержения пустоты, названной по имени (*kenon* = пустота, или то, что пусто), нет у Парменида, в то время как у Мелисса этот термин занимает важное место, что даже позволило ученым утверждать, что Мелисс был первым, кто использовал эту идею (см. выше, с. 77, прим. 1). Этот новый акцент мог оказать влияние на отношение Мелисса к атомистам, которые принимали пустоту как неотъемлемую часть своей космогонии.

Исходя из отсутствия пустоты, Мелисс указывает, что то, что есть, не может содержать в себе различных степеней плотности и разреженности, как считали Анаксимен и те, кто ему следовал (7.8):

Плотного и разреженного быть не может. Ибо невозможно, чтобы разреженное было таким же полным, как плотное, но в разреженном, конечно же, больше пустоты, чем в плотном.



(9) Полное от неполного следует отличать так: если что-нибудь вмещает или впускает в себя — значит, не полное, а если не вмещает и не впускает — значит, полное.

(10) Стало быть, раз пустоты нет, оно по необходимости должно быть полным. А раз оно полное, то не движется.

Этот неожиданный переход к вопросу движения, который был разрешен в предыдущем фрагменте, типичен для Мелисса, чей способ аргументации не без оснований вызывает недоумение. Провергая степени плотности и разреженности, Мелисс намекает на Парменида (8.23 f.):

И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше,

Что исключило бы его непрерывность, но все наполнено сущим.

Неделимость того, что есть, которую Парменид (8.22) основывал только — и, возможно, менее критично — на утверждении, что «оно все одинаково», Мелисс выводит из неподвижности (фр. 10):

Если сущее разделено, то оно движется, а если оно движется, то его нет.

Этот довольно странный аргумент показывает, что Мелисс имел в виду разделение сущего только как свершившийся факт. То, что сущее (как на самом деле и любую величину) теоретически можно разделить без какого-либо фактического деления, не приходило ему в голову.

В своем отрицании множественности, а отсюда и всех чувственно воспринимаемых объектов и свойств, Мелисс использует и более тщательно разработанную систему аргументации (фр. 8.2–6). В качестве примеров он приводит четыре начала: землю, воду, воздух и

огонь (другой намек на Эмпедокла), металлы, цвета, горячее и холодное, жесткое и мягкое, живое и мертвое<sup>1</sup>. Люди считают, что все это существует и меняется от одного к другому, так что, например, твердый металл разглаживается от контакта с пальцем, вода превращается в землю и камень, и «мы правильно видим и слышим». Здесь кроется ошибка, так как если бы все это существовало, то из уже обоснованного (8.2) критерия существования следовало бы, что:

...каждое из них должно быть точно таким, каким, как мы решили вначале, [должно быть сущее] и [не должно] ни переходить в свою противоположность [собств. «переворачиваться обратной стороной», *metariptein*], ни изменяться [~ становиться иным], но каждое должно быть точно таким, как оно есть.

Но (8.4–6):

...на основании увиденного в каждое отдельное мгновение нам мнится, что все изменяется и превращается. (5) Ясно, стало быть, что мы видели неправильно и что мнится нам, будто тех [сущих] много, неправильно. Ибо если бы они были истинными, то не превращались бы, но каждое было бы точно таким, как мы думали, так как сильнее истинного сущего нет ничего<sup>2</sup>. (6) Если же произошло превращение, то сущее уничтожилось, а не-сущее возникло. Таким образом, если бы было много [сущих], то они должны были бы быть точно такими, как одно.

<sup>1</sup> Здесь он, возможно, имеет в виду Анаксагора. Ср. ниже, с. 479, прим. 1.

<sup>2</sup> Или «сущей истины (= сущему)», τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ. Согласно натурфилософам, чьи взгляды в совокупности критикуются здесь, физические свойства проявляются в форме враждебных пар противоположностей, и изменение происходит тогда, когда одна из противоположностей оказывается сильнее другой; например, рост температуры описывается как победа жара над холодом.

Заключение, которое Мелисс помещает и в начале, и в конце этого раздела, принадлежит ему самому и представляет собой довольно искусно сделанное *reduction ad absurdum* множественности, особенно в виду двух характерных свойств единого сущего Мелисса, которые нам еще предстоит рассмотреть. Можно добавить, что те, кто видит в плюрализме атомистов признание этого изменения («очень хорошо, тогда мы допустим существование множества вещей, которые точно такие же, как ваше Единое»), возможно, почти не обращают внимания на эти дополнительные свойства.

## 2.2. Сущее бесконечно

Парменид настаивал на конечном характере сущего, заявляя, что конечность необходима для полноты и совершенства последнего, и подкрепляя свое утверждение торжественными заявлениями религиозного характера. Я попытался показать, что на этой ступени мысли было возможно сочетание идеи конечности с убеждением, что вне такого ограниченного сущего не может существовать ничего, даже пустого пространства<sup>1</sup>. Именно здесь Мелисс радикально расходится со своим наставником. То, что есть, говорит Мелисс, не имеет оков, или ограничений (*peirata*), но является фактически *apeiron*, бесконечным. Мелисс не выдвигает возражений против Парменида, поэтому мы не знаем, что он отвечал на довод о необходимости ограничения сущего для придания ему полноты; но Мелисс сознает, что трудно вообразить что-либо как ограниченное, если оно не ограничено *чем-то*. Насколько можно судить по его собственным словам, мы застаем это рассуждение только на последней стадии,

<sup>1</sup> Парменид, 8.26–33, 42–44: см. выше, с. 80, 94–98.

когда он доказывает не бесконечность, но то, что сущее одно, исходя из его бесконечности как доказанного исходного условия.

Из «бесконечного» [~ безграничного как атрибута сущего] он вывел «одно» на основании следующего [аргумента]: Если бы оно не было одно, то граничило бы с другим [~ «со вторым»] (фр. 5, Симпликий).

И снова (фр. 6):

Если оно <безгранично>, то оно одно, ибо, если бы оно было двумя, то они не могли бы быть безграничными, но имели бы границы между собой.

Правда, у Мелисса были и другие блестящие аргументы в пользу того, что сущее одно, заимствованные у Парменида; но, как мы видим, он также полагался на его бесконечность, и пытался доказать это (что, к сожалению, свидетельствует в наших глазах не в его пользу) такими способами, которые показывают, что он все еще сохранял примитивный характер мышления. Здесь ему поистине приходит на помощь Аристотель, когда сообщает, что у Мелисса был один хороший довод. Симпликий не приводит этого довода, не находим мы его и в словах самого Мелисса, и, по сути, Аристотель не называет Мелисса в качестве автора упомянутого аргумента. Тем не менее последний слишком напоминает уже приведенные доводы, чтобы исходить от кого-то другого, и любопытно, что мы обязаны им Аристотелю, который был столь низкого мнения о Мелиссе, что называл его «более наивным», чем Парменид, а его аргументы «примитивными и не вызывающими затруднений», и отвергал его уничижительным замечанием: «Из одной посылки у него вытекает все остальное; [опровергнуть] это не составляет труда» (Метафизика, 986b26, Физика, 185a10). Вот что говорит Аристотель:

Они... утверждают, что Все [= универсум] одно, неподвижно и безгранично, так как иначе граница граничила бы с пустотой<sup>1</sup>.

Конечно, подобное возражение естественным образом возникает и у современного читателя, когда он сталкивается с утверждением Парменида, что все сущее заключено в оковы и сферично по форме.

Но Мелисс также более подробно доказывал бесконечность сущего, и делал это достаточно сомнительным способом. Показав с помощью парменидовских аргументов, что то, что есть, никогда не могло возникнуть, Мелисс продолжает (фр. 2):

Стало быть, коль скоро оно не возникло, но есть, и всегда было, и всегда будет, то и не имеет ни начала, ни конца, но бесконечно (*apeiron*). В самом деле, если бы оно возникло, то имело бы начало (ибо оно начало бы возникать в определенный момент) и конец (ибо оно кончило бы возникать в определенный момент)<sup>2</sup>; но коль скоро

---

<sup>1</sup> «О возникновении и уничтожении» (325a14). В упомянутом месте речь идет о «некоторых из древних», которые «считали, что сущее по необходимости должно быть одним и неподвижным».

Следует допустить, что, хотя объяснительная часть предложения может относиться исключительно к свойству бесконечности, все предложение могло быть не более чем приблизительным пересказом фр. 5 и 6 самого Мелисса, в которых признается бесконечность сущего, а его единство выводится из бесконечности на том основании, что множественность должна включать в себя ограничения, и таким образом несовместима с бесконечностью. Я, однако, склоняюсь к более нейтральному выводу о том, что Аристотель сохранил здесь разумный довод Мелисса против конечности, несмотря на то, что Мелисс приводит также один нелогичный довод.

<sup>2</sup> Здесь перевод следует ДК. Существует некоторое сомнение, представляет ли *γινόμενον*, или *γεγόμενον*, то, что писал Мелисс. *γινόμενον* встречается в полной цитате каждый раз, когда Симпликий приводит ее (Физика, 29.24–25 и 109.20–23). Но в последнем случае он повторяет его, ставя за ним *ὅν* во второй

оно и не началось, и не кончилось, а всегда было и всегда будет, то оно не имеет ни начала, ни конца. Ибо ничто не может вечно быть, если оно не целокупно (pan)<sup>1</sup>.

пояснительной фразе (которая, если приведена правильно, неизбежно требовала бы перевода, приведенного выше) и в своем толковании он повторяет это слово как  $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . Шпенгель (*Spengel. Eudemi frg.* 18) восстановил  $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  в главной цитате, и Дильс следовал ему.  $\gamma\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  делает возможным, хотя не обязательным, перевод Бёрнета (*EGP*, 322): «Оно прекратило бы возникать в то или другое время». Также *KR*, 299: «Оно бы в какое-то время прекратило возникновение». Подобным же образом переводят Кан (*Festschr. Kapp*, 23) и Чернис (*ACP*. 70). Росс (*Physics*, 472) считает, что фраза означает «оно должно было иметь [пространственное] начало (то есть часть, которая возникла первой) и [пространственный] конец (то есть часть, которая возникла последней)». Хотя Мелисс так и считал, наличие  $\lambda\omicron\tau\epsilon$  исключает возможность того, что он говорил это здесь.

В любом случае, «иметь конец [во времени]» определено должно означать прекращение существования. Я считаю, что это предложение является подробным изложением парменидовского  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ . То, что все, что возникло, также прекратит существование — что  $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  влечет за собой  $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\varsigma$  (как позже считал Аристотель), могло быть ясно Мелиссу на основании слов Парменида. Пояснительные фразы Мелисса призваны указать причину, по которой «оно всегда было и всегда будет».

В первом предложении текст *DK* соответствует тексту Симпликия, 29.22. В 109.20 у него  $\epsilon\sigma\tau\iota\ \delta\acute{\epsilon},\ \acute{\alpha}\iota\epsilon\iota\ \eta\upsilon$ , т. е. «поскольку оно не возникает, но есть, оно всегда было и всегда будет...» Здесь смысл становится превосходным, что предпочтительно для Лёнена (*Loenen. Parm. Mel. Gorg.* 145).

<sup>1</sup> Последняя фраза является повторной формулировкой аргумента против возникновения. Возникновение — процесс, который должен занимать время, и в течение этого времени вещь, находящаяся в процессе возникновения, должна частично существовать и частично не существовать, что с точки зрения последователя Парменида невозможно. «Она либо есть, либо ее нет»: альтернативы нет. Ср.: *Парменид.* 8.11:  $\eta\ \acute{\alpha}\mu\lambda\alpha\nu\ \pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \omicron\upsilon\chi\iota$ .

Чернис считает, что фраза означает «если оно не есть все». Его точку зрения на этот фрагмент см.: *ACP*, 67–71; и ср. *Верде-*

На основании одного этого фрагмента можно предположить, что Мелисс просто отмечает очевидное, а именно: то, что не имеет ни начала, ни конца, бесконечно во временном протяжении. Однако мы уже видели (т. I, с. 196–197, 561), что ранние греческие мыслители испытывали трудность в разделении различных смыслов, когда речь шла о чем-то бесконечном, или неограниченном (*apeiron*), и Мелисс не является исключением. Его мысль, должно быть, развивалась примерно так (хотя различные ступени в этом доказательстве, несомненно, не выбирались сознательно): «Сущее не рождено, поэтому у него нет ни начала, ни конца; то, у чего нет ни начала, ни конца, бесконечно (*apeiron*, без *peirata*, или ограничений), а то, у чего нет ограничений, безгранично в пространстве, а также во времени, поскольку ограничения в пространстве суть *peirata* в той же самой степени, что таковые во времени». Краткое замечание Аристотеля (Физика, 186a11–14) позволяет лучше понять, как разрешался обсуждаемый вопрос. Аристотель говорит, что Мелисс «для всякой вещи... признает начало, но не для времени», то есть с точки зрения Мелисса начало связано скорее с возникающим объектом, чем со временем возникновения. Возникновение, скажем, животного начинается, конечно, в определенное время, но оно также начинается в определенной точке в пространстве с микроскопической частицы того, что вырастает в крупное существо, каковым животное в конце концов становится. Тогда, если вещь не имеет начала,

---

ниус в Mnemosyne, 1948, 8–10. Чернис сравнивает фр. 3, предполагая, что πάν εἶναι — это то же самое, что τὸ μέγεθος ἄπειρον εἶναι (р. 70, п. 287). Если Мелисс имел в виду это, то он неявно исправил аргументацию Парменида, для которого, если сущее содержит в себе все, то оно должно быть конечным, или завершенным (τετελεσμένον, οὐκ ἀτελεύτητον): если бы оно не имело конца, то бы «испытывало нужду» (фр. 8.32, 42).

у нее нет отправной точки в пространстве, то есть нет границы<sup>1</sup>.

Аристотель также критикует Мелисса с точки зрения логики, обвиняя последнего в неправомерном использовании всеобщего утвердительного суждения. В двух разных местах эта критика предстает в таком виде:

Например, аргумент Мелисса о бесконечности универсума, исходящий из посылок, что универсум не возник (так как из не-сущего не может возникнуть ничего) и что все, что возникло, возникло из начала. Стало быть, если универсум не возник, то он не имеет начала, а следовательно, бесконечен. Но вывод не вытекает по необходимости: из того, что все возникшее имеет начало, не следует, что все имеющее начало возникло.

Аргумент Мелисса: он постулирует, что если возникшее имеет начало, то невозникшее не имеет; следовательно, если Вселенная не возникла, то она и бесконечна. Это не истинно, ибо последовательность является обратной<sup>2</sup>.

Не существует изъяна в утверждении, что то, что не возникло, не имеет начала *во времени*, и, осуждая Мелисса, Аристотель должен был использовать слово «бесконечное» в самом общем смысле, включая бесконечность в пространстве. Аристотель приписывал это расширенное толкование Мелиссе, что явствует из двух

<sup>1</sup> Д. Э. Гершензон и Д. А. Гринберг предложили иное толкование аристотелевской «Физики», 186a10–16 (Phronesis, 1961, 7–9). Когда они приписывают слова εἴτα καὶ τοῦτο ἄτολον аргументу самого Мелисса, это выглядит убедительно, но слабым местом их точки зрения является предположение, что «всякая» допускает, что время не имеет начала, или что это было «обще-принятым мнением». В соответствии с греческими представлениями, время (χρόνος) вполне могло иметь начало, ср. т. I, с. 562–565. В целом, я, вместе со всеми другими учеными, считаю, что εἴτα καὶ τοῦτο ἄτολον — комментарий Аристотеля к Мелиссе.

<sup>2</sup> «О софистических опровержениях», 167b13 и 181a27. Другие подобные утверждения можно найти в 168b35–40 и в «Физике», 186a10–13.



дальнейших прямых цитат у Симпликия. Относительно неправомерного использования у нас есть фр. 4:

Ничто, имеющее начало и конец, не вечно и не бесконечно...

Здесь использование слова *apeiron*, так же как и «вечный» (αἰδίου), показывает, что имелось в виду не только временное значение. Наконец, во фр. 3 Мелисс высказывается еще яснее:

Но подобно тому, как оно всегда есть, точно так же и по величине оно всегда должно быть бесконечным.

Я хотел бы подчеркнуть, что различные толкования взглядов Мелисса по этому вопросу возможны. (См. в особенности версию Черниса, на которую мы ссылались выше в прим. 1 на с. 192.) Без сомнения, Мелисс противоречил Пармениду и считал, что сущее бесконечно по величине, тем самым Мелисс получил интеллектуальное преимущество, поставив вопрос: если сущее и едино, и бесконечно, что же представляют собой его границы? На что они похожи? Не на пустоту, ибо ее не существует; и не на что-либо еще, ибо тогда должно существовать более чем одно сущее<sup>1</sup>.

### 2.3. У сущего нет тела

Теперь мы переходим к самому сложному из всех утверждений Мелисса. Симпликий пишет:

То, что он понимает сущее как бестелесное, явствует из его слов: «Стало быть, если оно есть, то должно быть

---

<sup>1</sup> Должен признаться, не вижу смысла в утверждении Лёнена (Parm. Mel. Gorg. 157 f.), что «величину» следует понимать «в качественном смысле», поэтому термины μέγας и μέγεθος у Мелисса «относятся к величию или совершенству».

одно, а коль скоро оно одно, то должно не иметь тела... Если бы оно имело толщину, то имело бы и части и больше не было бы одним»<sup>1</sup>.

Как представляется, Мелисс призывает нас примирить следующие утверждения:

- 1) сущее бесконечно по величине;
- 2) в нем не существует пустоты, оно «полно»;
- 3) у него нет тела.

Не удивительно, что некоторым ученым это показалось невозможным<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Симпликий. Физика, 109.34 (и ср.: 114.19), Мелисс. Фр. 9. В начале отрывка из MSS Симпликия текст расходится между  $\epsilon\acute{\iota}$   $\mu\epsilon\nu$   $\omicron\upsilon\nu$   $\epsilon\acute{\iota}\eta$  (EF) и  $\epsilon\acute{\iota}$   $\mu\epsilon\nu$   $\delta\nu$   $\epsilon\acute{\iota}\eta$  (D). Дильс в своем издании Симпликия напечатал последний вариант, но у DK стоит первый. Я не думаю, что это различие настолько существенно, чтобы использовать его для решения вопроса, относятся ли эти слова, как некоторые думают, не к Единому Бытию элеатов, а к каждой из множества единиц, подобных тем, которые принимали мыслители, ставшие мишенью нападков Зенона (см. выше, с. 162–166). Эта теория, в соответствии с которой Симпликий совершенно не понял Мелисса, хотя имел книгу последнего целиком, представляется мне в высшей степени неправдоподобной, и я не буду больше на нее ссылаться. Бёрнет (EGP, 327 f.) следует Целлеру (ZN, 770, п. 2) в своем благожелательном отношении к ней, а Нестле вкратце излагает ее в RE, XV, i, 531. Не может считаться аргументом в ее пользу то, что Аристотель (Метафизика, 986b18) сказал: Мелисс, в противоположность Пармениду,  $\xi\omicron\iota\kappa\epsilon$   $\tau\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\tau\eta\nu$   $\upsilon\lambda\lambda\eta\nu$   $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ . Аристотелевское  $\upsilon\lambda\lambda\eta$  — это не  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ , что признает сам Целлер. В самом деле, сущее Мелисса напоминает аристотелевскую первичную материю только в одном отношении: они одновременно  $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$  (в чем и состоит их основное отличие от того, что  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\tau\omicron\nu$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ ) и недоступны чувствам.

<sup>2</sup> Самые важные недавние дискуссии можно найти здесь: Gomperz H. Hermes. 1932, 157 ff.; Raven. Pyth. and El. ch. 6; Vlastos. Gnomon. 1953, 34–35; Booth. AJP. 1958, 61–65. Выводом Бута является осторожное *non liquet*. Все прочие некоторым образом видоизменяют более раннюю точку зрения Целлера, Бёрнета и Нестле. Обычно безупречная аргументация Властоса

Обычно эта дилемма преподносится в такой форме: является ли сущее телесным или оно бестелесно? Иными словами, считается, что фраза Мелисса «оно... должно не иметь тела (*soma*)» означает: сущее бестелесно во всех смыслах, какие слово «бестелесный» несет в наши дни. Это не обязательно соответствует истине. Один из самых очевидных уроков досократовской мысли заключается в том, что философы пришли к идее бестелесного бытия не одним прыжком, а постепенно. Аристотель, для которого указанная идея была сама собой разумеющейся, когда говорит о своих предшественниках, правомерно использует прилагательное *asomaton* (бестелесное) в сравнительной и превосходной степенях. При выборе первичной субстанции или рассмотрении состава души эти философы склонялись к тому, что является «более бестелесным», или ближе к бестелесности, вследствие тонкости, легкости или подвижности. Таким образом, огонь является «самым бестелесным» из элементов, а воздух «более бестелесен», чем вода<sup>1</sup>.

В важной статье о слове *asomaton* Г. Гомперц напоминает нам, что в своих самых ранних контекстах (то есть у Гомера) *soma* означало «труп». Значение слова *soma* быстро расширилось и стало относиться к те-

---

здесь безнадежно ослаблена его доводом, что сочетание бестелесности сущего и бесконечности последнего возможно для Мелисса просто «потому, что обсуждаемая бесконечность — это бесконечность продолжительности без начала и конца, а не таковая безграничного пространства». Это несовместимо с фразой ἄλειρον τὸ μέγεθος во фр. 3, которую Властос упоминает без пояснения. Даже если не брать в расчет значение этой фразы, сама форма предложения (ὄσπερ... οὕτω καὶ) ясно дает понять, что вводится новая тема, а не просто повторяется ἔστιν αἰεὶ.

<sup>1</sup> Примеры см. в: *Gomperz H. Hermes*. 1932, 167, п. 1. Рэйвен (P. and E. 89–92) высказывает ряд здравых соображений против чрезмерного упрощения этого вопроса.



лу живого человека или животного, и в этом значении данное слово практически повсеместно присутствует в классической литературе. Когда оно в философских контекстах и, возможно, не раньше конца V в. до н. э.<sup>1</sup> стало включать в себя значение физического тела в целом, его значение все еще ограничивалось (как отмечает Гомперц) тем, что *soma* обладает двумя неотъемлемыми свойствами органических тел: воспринимаемостью чувствами (особенно осязанием и зрением) и включенностью в определенные пространственные границы. Некую сущность можно описать как «не имеющую *soma*», если она неосязаема, невидима и лишена границ (то есть *apeiron*). Эти свойства, как мы уже знаем, принадлежат сущему Мелисса. Также понятно, что обладание *soma* подразумевает наличие частей и делимость, и на этом основании элеец также стал бы отрицать соматический характер сущего.

Труднее понять отрицание «толщины» (*pachos*). Нужно согласиться с Теодором Гомперцем (Gr. Th. I, 190), что Мелисс не просто отрицал третье измерение сущего и сводил его к двухмерной плоскости. Фактически, он оказался в довольно трудном положении. Он все еще держался за главный элейский тезис о том, что сущее одно, неощутимо, неделимо и т. д. но, сознавая

<sup>1</sup> Я сомневаюсь, что помимо обсуждаемого отрывка (а не вызывает сомнения, что сущее для Мелисса было неодушевленным), слово *σῶμα* еще где-либо встречается в V в. связи с неодушевленными объектами, за исключением пародии Горгия на элейское рассуждение (фр. 3, DK, II, 281) и, возможно, если эти слова подлинны, у Филолая, фр. 12. У Горгия, фр. 11 (*ibid*, 290. 17) *λόγος* персонифицирован. Для Диогена Аполлонийского *ἄψρ*, который он называет *ἀθάνατον σῶμα*, был и одушевленным и разумным. В трагедии (где слово *σῶμα* встречается часто), у Фукидида и в другой нефилософской литературе это слово всегда означает тело человека или животного. Я полагаю, что в случае Мелисса фр. 9 DK должны были переводить «so darf es keinen Leib besitzen», а не «Körper».

определенные противоречия в первой формулировке этого утверждения у Парменида, а также, по всей видимости, в глубоких аргументах Зенона, он был вынужден внести усовершенствования в то, что уже было в высшей степени парадоксальной доктриной. Парменид говорил о «том, что есть» как о том, что ограничено, подобно сфере, и имеет центр и периферию. Не было ли здесь попытки разделить это сущее на части и тем самым поставить под угрозу его единство и неделимость? Зенон утверждал, что все, что существует, должно обладать величиной и *толщиной* (*rachos*), причем одна часть должна располагаться рядом с другой. Зенон атаковал приверженцев множественности, но его довод так же легко можно было обратить и против парменидовского Единого. Таких дилемм было не избежать, пока не была принята идея полностью бестелесного, непространственного сущего, а это время еще не наступило. Несколько поясняет ситуацию Аристотель, так как он рассматривает элеатов с платонической точки зрения. Для Аристотеля сущее делилось на область физической природы и высшую область умопостигаемых и вечных сущностей, бестелесных и существующих вне пространства и времени. Их изучали различные науки: *physike* и первая философия, или *theologike*. Концепция элеатов была все еще монистической; их доводы лишали сущее чувственно воспринимаемых свойств, не выводя его за пределы пространственного порядка. Поэтому в трактате «О небе» (298b21) Аристотель пишет о Пармениде и Мелиссе:

А они полагали, что, кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода [= неизменных] вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые [= умопостигаемые] те воззрения, которые были справедливы для вторых [= чувственных].



Иными словами, элеаты пытались придать сущему свойство постижимости разумом и вечной неизменности платоновской или аристотелевской чистой формы, лишив его трансцендентного характера. Вследствие этого философия оказывалась в очень трудном положении, в котором она не могла оставаться, и не осталась. *Pachos*, что можно перевести как «ощутимая плотность», явно представлялся Мелиссу и составным, и чувственно воспринимаемым, и потому не мог быть атрибутом единого сущего. Сущее «полно» и бесконечно в пространстве, но к нему неприменимы понятия плотности и разреженности: «плотного и разреженного быть не может» (фр. 7.8). Ученые, которые пытались рассматривать учение Мелисса в контексте более поздней мысли, заставляя его отвечать на вопросы вроде «является сущее телесным или бестелесным?», оказывались вынуждены отвергнуть то одно, то другое из его утверждений на том основании, что вместе эти утверждения внутренне противоречивы и неясны. Я должен заявить, что до внутренней противоречивости и неясности они не дошли, хотя и остановились недалеко от этого. Несомненно, развиваться дальше в таком направлении мысль не могла. Ей пришлось начать заново, но уже принимая во внимание элеатов. Направление, в котором теперь пойдет мысль, будет в значительной степени определяться элейским экспериментом. В интересах интеллектуального прогресса было необходимо, чтобы монизм, прежде чем быть оставленным, был доведен до своей крайности.

#### 2.4. Сущее не испытывает боли

Перечисляя свойства «того, что есть», по большей части отрицательные, после указания таких качеств, как вечность, бесконечность, единство и одно-



родность, отсутствие уничтожения, роста и изменений, Мелисс неожиданно добавляет, что оно не чувствует ни боли, ни печали<sup>1</sup>. Дальше в этом же фрагменте он излагает свое утверждение более подробно:

И оно не испытывает боли, ибо, испытывая боль, оно не могло бы быть целокупным. Ибо больное не могло бы быть всегда и не имеет равной силы со здоровым. И оно не было бы подобным, если бы испытывало боль. Действительно, оно испытывало бы боль от того, что нечто убавлялось или прибавлялось, и уже не было бы подобным.

Равным образом и здоровое не может заболеть, ибо [тем самым] здоровое, то есть то, что есть [«сущее»], уничтожилось бы, а то, чего нет [«вне сущее»], возникло бы. И о печали справедливо то же, что о боли.

Эти аргументы не добавляют ничего нового к уже сказанному. Боль несовместима с полнотой и с принципом, согласно которому сущее не должно испытывать прибавления, убавления и разрушения. Интересно, что Мелисс вообще счел это утверждение достойным упоминания. Целлер писал, что отрицание боли у сущего не обязательно означает, что Мелисс приписывал ему ничем не нарушаемое ощущение благополучия и блаженства «постольку, поскольку не доказано, что он вообще приписывал ему какие-либо ощущения». Это необоснованно скептическая точка зрения. Если говорится, что что-то «не испытывает ни боли, ни наслаждения» или любой другой пары противоположных ощу-

<sup>1</sup> Фр. 7.2: οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνῆται. Первый глагол используется в первую очередь для обозначения физической боли, но в V в. до н. э. также и для душевных страданий, второй — только для последних. У Геродота (4.68) ἀλγεῖ используется для обозначения болезни (ср. франц. *souffrant*), и Лёнен (Parth. Mel. Gorg. 157, п. 60) следует Ковотти в таком толковании этого слова здесь. Учитывая противопоставление ὑγίης, это вполне может быть правильным.



щений, то, возможно, имеется в виду отрицание у этого объекта любых чувств вообще; но просто упомянуть отсутствие боли было бы странным способом описывать что-то, полностью лишённое ощущений. Другие впадают в иную крайность и видят в этих словах элемент мистицизма и даже истоки онтологического доказательства существования бога<sup>1</sup>.

Не заходя так далеко, мы можем считать эти слова своевременным напоминанием о том, что для ранней греческой мысли было общераспространённым представление о сущем как о живом и божественном. Так его видели милетцы, пифагорейцы и Гераклит. Так же видел его Ксенофан, единый неподвижный бог которого во многом вдохновил элейскую мысль. Если мы посмотрим вперед на непосредственных преемников элеатов, которые честно сохранили из мысли последних столько, сколько могли совместить с «экономией сущностей», то найдем сферу Эмпедокла, «радующуюся в молчании своему круговому вращению», и «священный дух, обегаящий весь космос быстрыми мыслями». У Анаксагора Ум «единый и сам по себе» управляет космическими процессами. Не существует свидетельств, что какой-либо философ до атомистов Левкиппа и Демокрита принимал концепцию безжизненной материи, и в отношении всех, за исключением Парменида и Зенона, имеются положительные свидетельства, что они считали сущее живым<sup>2</sup>. Что же касается двух по-

<sup>1</sup> Точку зрения Целлера и предшествующие согласные друг с другом мнения см. в: ZN, 777, п. 2, 774, п. 1 *fin*. Более современные критики уделяют мало внимания этому предложению.

<sup>2</sup> Аэтий фактически говорит, что для Парменида «неподвижное и конечное шарообразное», а для Мелисса и Зенона «всеединое и единственно вечное» (DK, 28, A 31 и 30, A 13) было богом. Приводимый Аэтием суммарный список богов всех философов (Dox. 301–303) не внушает доверия, но утверждения Аэтия могли иметь какую-то основу. Олимпиодор также говорит, что Мелисс считал единое сущее божественным, но в языке Олимпиодора



следних, то ничто, во всяком случае, не заставляет считать их исключениями. А если принять во внимание теологию учителя Парменида Ксенофана и упоминание свободы от боли у последователя Парменида Мелисса, можно сделать более вероятный вывод, что последний считал само собой разумеющимся полагать сущее живым. Почти небрежный способ, которым Мелисс вводит эту особую характеристику наряду с известными свойствами сущего элеатов, с большой вероятностью указывает, что посылка, лежащая в ее основе, просто принималась как нечто очевидное. Постольку поскольку эти соображения принимаются в расчет, то, возможно, они свидетельствуют в пользу тех ученых, которые желали бы отождествить бытие и мысль у Парменида, ибо жизнь «того, что есть» едва ли может проявляться через какую-то иную деятельность, помимо мышления (*poiein*). Но об этом вряд ли возможно говорить в категоричной форме<sup>1</sup>. В качестве возражения тем, кто говорит о мистицизме и доказательствах существования бога, необходимо указать: даже если Парменид и Мелисс почти автоматически сохранили это наследие более ранней мысли, их отрывки дают понять, что оно не представляло для них большой важности.

### 3. ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ ФИЛОСОФАМ

Реакции на элейский парадокс пришлось ждать недолго. Во второй половине V в. до н. э. Эмпедокл, Анаксагор и атомисты Левкипп и Демокрит ис-

---

заметна значительная путаница (DK, A 13: он называет единое сущее Мелисса ἀρχὴ πάντων τῶν ὄντων).

<sup>1</sup> См. с. 85–88 выше и ср. деятельность бога Ксенофана (фр. 25): νόου φρενί. Аргументы против их особой линии мысли остаются в силе.

кали различные способы обойти логику Парменида и посредством плюралистических теорий вернуть повседневному чувственно воспринимаемому миру реальность. Мелисс оставался элеатом, но он был современником мыслителей, упомянутых выше, однако данные из внешних источников слишком скупы, чтобы установить хронологию их работ относительно друг друга. Некоторые, однако, находят в самих фрагментах указания на то, что Мелиссу были известны аргументы плюралистов.

Во фр. 7.8 Мелисс достаточно очевидно спорит с ионийским предшественником, Анаксименом, и его последователем Диогеном Аполлонийским, жившим с Мелиссом в одно время, когда он отрицает разнообразные степени плотности и разреженности, и когда в 8.3 снова упоминает мнение, что земля и камни произошли из воды. Мы не находим у Мелисса явных признаков интереса к пифагореизму, хотя Рэйвен считает «логичным», что возражение, высказанное Мелиссом против конечного характера парменидовского Единого (что если оно конечно и сферично, то должно существовать что-то вне его), не принадлежало самому Мелиссу, но имело своим источником пифагорейскую критику<sup>1</sup>.

Во фр. 10 Мелисс отрицает деление сущего, и согласно сочинению «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», он также отрицал, что сущее может являться смесью. Оба отрицания следуют из единства и неподвижности

---

<sup>1</sup> P. and E. 79–82. Второй из трех аргументов Рэйвена, а именно что это возражение выдвигалось пифагорейцем (Архитом) позднее, едва ли может подкрепить его точку зрения. Два других аргумента являются косвенными, и сам Рэйвен в начале признает, что его предположение невозможно доказать.

Те, кто считают, что фр. 9 был написан в качестве критики единиц, составляющих множество (с. 196, прим. 1 выше), полагают, что в указанном фрагменте идет речь о пифагорейцах (*Burket. EGP, 327*).

сущего. Мелисс считал, что имеет смысл и формулировать, и обосновывать эти свойства порознь, что Целлер объясняет желанием опровергнуть Эмпедокла, который стремился обойти элейские возражения против возникновения и уничтожения, сводя последние к процессам смешения и разделения неразрушимых элементов. Целлер мог бы пойти дальше. Например, фр. 7.3 указывает на то же самое:

Равным образом невозможно, чтобы оно подверглось метакосмезе. Ибо прежде-сущий космос не уничтожается и [еще] не сущий не возникает<sup>1</sup>.

Эмпедокл говорит об элементах, что они «то под действием Любви... сходятся в один мирострой, то от лютой Ненависти несутся каждый врозь», «никогда не прекращают непрерывного чередования», «пробегая друг сквозь друга»<sup>2</sup>. Язык Эмпедокла также мог послужить причиной тщательно продуманных аргументов, которые Мелисс выдвигает против идеи смешения. Правда, здесь мы не располагаем словами самого Мелисса, но, согласно трактату «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», он определял «„одно“ как конечный результат

<sup>1</sup> Лёнен (Parm. Mel. Gorg. 160) считает, что *μετακοσμεῖσθαι* (подобно *μέγεθος*) употребляется в «качественном» значении. Учитывая, что вслед за этим идет предложение с *κόσμος*’ом, это очень маловероятно, и не становится более вероятным благодаря цитированию слов LSJ «*rearrange: hence, modify*». В единственной относящейся примерно к тому же времени ссылке, которую они приводят — а именно *Гиппократ*. О переломах, 2 — это слово, несомненно, означает, как его переводит Литтре, *ils s’arrangeraient autrement*. У составителя MХG не было сомнения по поводу значения этого слова, когда он перефразировал (974a20) οὔτε μετακοσμοῦμενον θέσει οὔτε ἑτεροιοῦμενον εἶδει. Диллер (Hermes, 1941, 365), даже не принимая в расчет Эмпедокла, видит здесь полемику с атомизмом Левкиппа. Это представляется необоснованным.

<sup>2</sup> Фр. 26.5, 17.6, 17.34.



смешения многого»<sup>1</sup>, которое происходит, когда «вещей много, и они движутся, замещая друг друга». Это смешение могло быть двух видов, посредством сочетания (σύνθεσις) и посредством «наложения» (ἐπιπρόσθησις) элементов смеси в виде слоев один поверх другого (ἐπάλλαξις)». Ни в том, ни в другом случае не может идти речи о преобразовании в истинное единство<sup>2</sup>, поскольку элементы сохраняют свои индивидуальные отличительные черты и могут быть снова разделены.

Кроме того, весьма обоснованно считалось, что Эмпедокл был первым, кто утвердил четыре начала — землю, воду, воздух и огонь — первичными составными частями Вселенной; и в своем отрицании физических субстанций и свойств во фр. 8 Мелисс начинает как раз с этих четырех. Остается мало сомнений в том, что Мелиссе была известна попытка обойти элейскую логику, прибегнув к плюрализму, и Мелисс прилагает все силы, чтобы показать ее несостоятельность.

<sup>1</sup> С ἐν ἐκ πλείονων (О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии, 974a24), ср.: Эмпедокл. Фр. 26.8: ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι. Точность «О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии», в пользу которой свидетельствуют сохранившиеся фрагменты, оправдывает доверие к этой книге, когда в одном месте она идет дальше их.

Возможно, Мелисс атаковал плюрализм на более широком фронте. Апелът (Jbb. f. Philol. 1886, 739 f.) не без основания предположил, что, используя слова σύνθεσις, ἐπιπρόσθησις и ἐπάλλαξις, Мелисс мог иметь в виду атомистические виды сочетаний. Апелът также указывает, что исключительно механическая, а не химическая (последняя впервые появляется у Аристотеля, ср.: О возникновении и уничтожении, 1.10) смесь, о которой имелось представление во времена Мелисса, играла ему на руку: никакая смесь не могла породить истинное единство.

<sup>2</sup> Перевод Апелъта ὧν οὐδέτερον συμβαίνειν (op. cit. 742, ср.: Bonitz. Ind. Ar. 713a10). Другие переводят «никогда не происходит», приписывая Мелиссе незлейский подход к опыту. Если допустить такую версию, то возможно, Мелисс использовал этот вариант как достаточный *argumentum ad homines*.



В аргументах фр. 8 против чувственного мира некоторые видят нападки на Анаксагора, но, как кажется, эти доводы имеют в качестве мишени лишь общую человеческую тенденцию доверять своим чувствам<sup>1</sup>.

Наконец, существуют атомисты. В связи с этим было сделано много выводов из утверждения Мелисса во фр. 8: «Если бы было много [сущих], то они должны были бы быть такими, каково, по моим утверждениям, одно». Обычно считается, что атомизм Левкиппа и Демокрита был ответом на этот вызов<sup>2</sup>: *существует* много вещей со свойствами элейского Единого — неразрушимостью, однородностью, неделимостью, отсутствием внутренних изменений, — хотя эти вещи микроскопичны по размеру и бесчисленны. Однако они двигаются в пространстве (ибо, вопреки элеатам, такое явление, как пустое пространство, существует), что вызывает их столкновение и взаимную сцепку, благодаря которым и создается Вселенная со всем ее видимым разнообразием. Если не считать ссылки на Мелисса, это, грубо говоря, аристотелевское изложение атомистической теории, и у нас нет причин не доверять ему.

Очевидно, однако, что такая теория могла появиться как ответ Пармениду и Зенону, и для Целлера аргу-

<sup>1</sup> «Язык этого фрагмента, по-видимому, более применим к Анаксагору, чем к кому-либо еще» (Burnet. EGP, 328). Рэйвен также считает это предположение обоснованным (KR, 305, 364). Однако Нестле (ZN, 774 n.) не находит для предположения Бёрнета достаточного основания, а Лёнен (Parm. Mel. Gorg. 169 f.) соглашается, что мишенью Мелисса здесь было *communis opinio*.

Бёрнет также предполагает, что, когда Мелисс говорит, что «то, что есть» οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται, это, возможно, относится к теории Анаксагора, что восприятие ἀεὶ μετὰ λύτης и включает в себя λόνος. См.: *Феофраст*. О восприятии и воспринимаемом, 29; *Аристотель*. Никомахова этика, 1154b7, EGP, 326 (с. 530 ниже). Это кажется еще более сомнительным.

<sup>2</sup> См., напр.: EGP, 535; KR, 306, 406 и с. 645 ниже.



мент, используемый Мелиссом против движения, — а именно что оно предполагает пустоту, а пустота не может существовать, потому что то, что существует, полно, — ясно свидетельствует о знакомстве Мелисса с атомистической доктриной, которая, поэтому, предшествовала его собственному учению. Нестле следует Целлеру, полагая, что Мелисс защищал элеатов от атомистов. Тогда последовательность будет такой. До Парменида мыслители не могли уловить идеи истинной пустоты: пифагорейцы, например, путали ее с воздухом. Аргументы Парменида сделали подобное расплывчатое мышление невозможным в дальнейшем, но такое сосредоточение на атрибутах сущего, какое мы видим у него, непременно должно предполагать отрицание пустоты. Парменид не упоминает этого, но только говорит: то, что есть, непрерывно, и все наполнено им (фр. 8.23–25, см. выше, с. 67–72). Атомисты сознавали этот подтекст, выводили его на поверхность и отрицали. Соответственно, Мелиссу приходилось быть равным образом открытым, упоминая пустоту по имени и отрицая ее существование.

Следует признать, что фраза «если бы было много [сущих], то они должны были бы быть такими, каково, по моим утверждениям, одно» никоим образом не доказывает, что Мелисс выступил со своими тезисами первым, а атомисты приняли его вызов. В контексте его аргумента приведенное утверждение вытекает только из одного — неподвижности того, что есть. Даже если бы мы были правы, говорит Мелисс, считая, что четыре элемента — металлы, живое и мертвое, черное и белое и т. д. — обладают реальностью, наши чувства все равно обманывают нас, когда показывают эти явления как *меняющиеся*: если бы они были реальны, то должны были бы оставаться всегда одними и теми же. Затем следует приведенная выше фраза, в которой он, очевидно, в первую очередь (и, возможно, только в этот момент)



имеет в виду *неподвижность* Единого. Если, однако, мы берем это предложение само по себе и придаем ему универсальный смысл («таким, как Одно во всех отношениях»), то оказывается, что каждый атом не отвечает указанным требованиям, ибо Единое бесконечно по размеру и не имеет «тела» (то есть ограниченной и осязаемой массы). Атомы же малы и в совокупности осязаемы<sup>1</sup>. Поэтому возможно, что атомисты заимствовали у Мелисса концепцию бесконечности сущего, хотя они применяли ее не к индивидуальным «единицам», или атомам, но к их совокупности и к пространству, в котором они движутся. Возможно, общая идея, сознательно или бессознательно разделяемая и ионийской, и элейской традициями, в том, что все существующее заключено внутри сферических границ, и представители указанных школ не чувствовали потребности задаваться вопросом, существует ли что-нибудь за пределами этих границ. Это может быть верным даже в отношении Анаксимандра (см. т. I, с. 195). Тем не менее, если наличие предшественников необходимо, атомисты столь же успешно могли вывести бесконечную пустоту из пифагорейских идей.

В заключение следует отметить, что трудно достичь определенности, когда мы вынуждены полностью полагаться на внутренние свидетельства, да и то разрозненные. Однако даже это позволяет нам с уверенностью сказать, что Мелисс уже был знаком с поэмами Эмпедокла, хотя этого недостаточно, чтобы дать твердый ответ на вопрос о приоритете — кто был первым: Мелисс, Анаксагор или атомисты. Все они жили и проявляли интеллектуальную активность в один и тот же период. Древние источники расходятся в том, отку-

---

<sup>1</sup> Калоджеро (Studi sull' Eleat. 83, n. 1) также не видит необходимости предполагать, что фраза Мелисса предвосхищает атомизм, а Ли (Z. of E. 113) называет это «знаменитым фрагментом об атомизме».



да происходил Левкипп, — из Милета или Элеи. Если из Милета, то самосский флотоводец вполне мог знать его. Знал он его и читал ли книги Левкиппова соратника-атомиста из Абдер — узнать это у нас нет надежды из-за огромного временного расстояния, отделяющего нас от них. Для истории мысли важно то, что Мелисс был прочно укоренен в элейской традиции, в то время как атомисты были постэлеатами в том смысле, что они сознательно выступили против парменидовской доктрины.



## ☐ ИОНИЙЦЫ И ЭЛЕАТЫ: ВЗЛЕТ И УПАДОК МОНИЗМА

Следующими объектами нашего интереса будут сторонники плюралистических систем, поскольку единственный оставшийся монист, Диоген Аполлонийский, писал после них и знал их работы. Возможно, сначала стоит остановиться и ненадолго оглянуться назад на развитие монизма.

Отто Гильберт (Gilbert) в интересной статье, опубликованной в 1909 г., приводит доводы в пользу более тесных связей между ионийским и элейским монизмом, чем обычно принято думать. Мы видим любопытное географическое переплетение: Ксенофан из Колофона, близкого соседа Милета, переселился на Запад и, возможно, учил Парменида, а Мелисс, элеец, был родом с Самоса. В философском аспекте Гильберт увидел значительную близость основных принципов, из-за чего обе школы оказываются на одной и той же стороне, противоположной общепринятой точке зрения на сущее как случайную совокупность независимых вещей или субстанций. Обе школы верили в изначальное, нерожденное единство. Это Единое было для ионийцев



вечным, божественным и одинаково протяженным во времени и пространстве — поистине тождественным с миром и всем сущим. Диоген, последний представитель традиции, говорит (фр. 2): «Мне же думается, проще говоря, что все сущие [вещи возникают] путем превращения из одного и того же и суть одно и то же». Такую же точку зрения Аристотель приписывает философам, принадлежавшим к той же самой традиции, утверждая (Метафизика, 983b8), что они постулируют следующее: «То, из чего состоят все вещи, из чего, как первого, они возникают и во что, как в последнее, они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях».

В таком случае эти мыслители разделяли со своими элейскими критиками их основополагающие воззрения, что сущее едино, не рождено, вечно и, по всей вероятности, живое и божественное<sup>1</sup>. В отличие от «текучих философов», которых столь едко высмеивал Платон, ионийцы не отрицали стабильности Бытия ради бесконечного потока Становления. Они сводили Бытие и Становление, постоянство и изменение, единство и множество, тождество и различие в единую систему. По крайней мере, это истинно в отношении милетцев. Гераклит — уникальное и сложное явление, но, несмотря на огонь-логос, его учение о том, что раздор является условием существования, противоположности тождественны и все находится в непрерывном движении и изменении, оказывало мощное влияние, подрывая превосходство Бытия над Становлением. Ксенофан сделал первый шаг к более строгой идее единства, которая полностью исключает возможность того, что космос когда-либо возник. По убеждению Гильберта, космическое божество Ксенофана предвосхищало элейское,

---

<sup>1</sup> Гильберт считает бесспорным, что Единое было божественным и для ионийцев, и для элеатов. См. также выше, с. 000.



исключая любую форму движения. Я уже приводил доводы, заставляющие меня сомневаться в этом (т. I, с. 629), но Ксенофан определенно подготовил основу для перехода от ионийского монизма к элейскому, настаивая на том, что единый бог, который является совокупностью всего существующего, не рожден и не может двигаться с места на место.

Достижение Парменида заключалось в том, что он с помощью логических аргументов продемонстрировал: Бытие и Становление исключают друг друга. Необходимо было сделать выбор, и его результат не вызывал сомнений: то, что должно существовать — «есть». Поэтому «становление и уничтожение решительно отбрасывались». Если Бытие исключает Становление, и Бытие одно, вся множественность приписывается сфере кажущегося. Сферическую форму единого сущего Парменид взял из учения Ксенофана. Элеаты (по словам Апелты, которые, как мы показали на предыдущих страницах, в значительной мере справедливы) представили нам «воздвижение чисто математической формы мира в качестве его сущностной природы», хотя в то же самое время «следует признать, что ни Мелисс, ни другие элеаты не достигли успеха в своем подспудном стремлении полностью освободить абстрактную математическую форму от материального, которое наполняет ее».

В конце концов такой ход мыслей вел к отрицанию какой бы то ни было связи чувственного восприятия с сущим и к необходимости прийти к парадоксальному суждению, что не существует ничего, кроме единой недифференцированной сущности — сферической (Парменид) или бесконечной по величине (Мелисс), — которая наполняет все пространство (хотя они отрицали то, что пустое пространство существует), и тем не менее неощутима и невидима и может быть постигнута только разумом. Философия не могла оставаться на



этом этапе. Диоген вновь обратился к более ранним ионийским идеям, которые были сформулированы до того, как произошли подлинно прогрессивные изменения в мысли, начатые Парменидом. Для тех, кто не мог следовать примеру этого «страусинового» подхода, оставались только две возможности.

1. Признавая, как это делали элеаты, единственный уровень сущего, отказаться от монизма в пользу множественности первичных физических элементов, одинаково сущих и вечных, и выстраивать из них чувственно воспринимаемый космос. Так можно обойти, не опровергая, некоторые положения логики Парменида, следуя ей в том, что в наибольшей степени ведет к сохранению и объяснению чувственно воспринимаемого мира.

2. Признать два уровня реальности: реальность в полном смысле слова, которая вечна, неизменна и постижима разумом, как учил Парменид, и изменчивый мир чувств, который может быть объектом лишь мнения, но не знания и мышления. Хотя последний не заслуживает названия Бытия, его нельзя назвать полностью несуществующим. Это третья категория, не признаваемая Парменидом, мир Становления, промежуточный между Бытием и Небытием. Подобный способ уйти от парменидовской дилеммы во многом вдохновлял мысль Платона.

# ▣ ЭМПЕДОКЛ

## I. ВВЕДЕНИЕ<sup>1</sup>

Изучение философов-досократиков представляет двойной интерес. Во-первых, можно проследить определенные общие линии развития. Например, поступательное развитие от чисто гилозоистского мировоззрения к зарождению движущего элемента, отдельного от остального и воздействующего на него, что несло с собой постепенное отделение духовного от материального и растущее осознание сверхчувственной реальности. С другой точки зрения, это можно трактовать как исключительно проблему движения, исследуя причины, ведущие к смелому отрицанию Парменидом возможности его существования, и следствия, вытекающие из такого отрицания. Другим ведущим мотивом

---

<sup>1</sup> Все тексты в разделе ДК, относящиеся к Эмпедоклу, и свидетельства, и фрагменты переведены на итальянский в исследовании Биньоне «Empedocle».



является перенос акцента с материи на форму, или с качественного на количественное мировоззрение, в котором ведущую роль играли пифагорейцы с их утверждением математической модели в качестве основания. На субъективном уровне пробуждается острое осознание ограниченности человеческого познания и в особенности недостаточности физических инструментов восприятия. Вместе с этим расширяется разрыв между разумом и чувствами, и надежность последних оценивается очень по-разному. Или же можно сосредоточиться на методах ранней философии и исследовать ее поступательное движение к логическому мышлению (в этом движении огромную роль сыграли элеаты).

Во-вторых, однако, сами философы, насколько можно разглядеть их сквозь туман легенд и преданий, выступают как выдающиеся личности, каждый со своими индивидуальными чертами и мотивами. Именно это в не меньшей мере, чем развитие философии, в которое они внесли свой вклад, придает нашему предмету неизменную привлекательность. Было бы исторически ошибочно, а также просто менее интересно рассматривать их просто как звенья в цепи интеллектуального прогресса. Вот почему лучше всего, не упуская из виду никаких деталей и особенностей, излагать историю рассматриваемого периода не как историю проблем (*problemgeschichtlich*), но по именам его выдающихся представителей.

Ни к кому приведенные выше соображения не подходят так хорошо, как к Эмпедоклу: он поистине уникален. Это одна из самых сложных и ярких фигур античности, и суждения критиков о нем всегда неизбежно различались. В философском плане он уделял серьезное внимание Пармениду и пытался уберечь мир природы от элейского отрицания. Кроме того, им в значительной степени двигали мистические представления о человеческой душе, которые глубоко проникли в его сознание. Согласно его представлениям, душа то страдает под

гнетом своего жестокого удела в падшем состоянии, то ликует в предвкушении своего скорого освобождения от земных бед и возвращения к исполненной блаженства жизни на небесах. Критики любят цитировать замечание Ренана, что Эмпедокл был «un Newton doublé d'un Cagliostro», но оно едва ли справедливо в отношении Эмпедокла в большей степени, чем в отношении самого Ренана<sup>1</sup>. Если допустить правдивость легенды, Эмпедокл предстает одновременно как философ, мистик, поэт, политический реформатор и врач с некоторой магической аурой вокруг него и, соответственно, долей высокомерия и любви к внешним эффектам, хотя иногда, в связи с поступками, которые приводили к невзгодам земной жизни, он мог, по-видимому, проявлять страдальческое смирение. Неудивительно, что многие критики склонны делать акцент то на

---

<sup>1</sup> Дильс использовал эту фразу, чтобы обосновать свою теорию о двух различных периодах в жизни Эмпедокла, заявляя, что невозможно быть обоими сразу. Возможно, честнее было бы сравнивать религиозную сторону Эмпедокла с интересом Ньютона к алхимии и пророчествам Даниила: Ньютона называли «первым великим ученым и последним из магов» (*Andrade. Sir I. Newton, 133*).

На самом деле, однако, Ренан находил у Эмпедокла много того, что соответствовало его собственному рационализму и либерализму, и мало кто воздавал Эмпедоклу такую хвалу. «Empédocle, — пишет Ренан, — ne cede à aucun de ces génies extraordinaires de la philosophie grecque anté-socratique, qui furent les vrais fondateurs de la science et de l'explication mécanique de l'univers». Далее следует перечисление научных достижений Эмпедокла, и лишь затем Ренан добавляет: «Par d'autres côtés, ce Newton paraît doublé d'un Cagliostro» и упоминает любовь Эмпедокла к эффектным зрелищам и претензии на обладание чудесными способностями.

В 1870 г. Акрагант ни в коей мере не забыл своего героя: «Le parti libéral de Girgenti vit à la letter d'Empédocle. Son image se voit à chaque pas; son nom est prodigué aux lieux publics à l'égal de celui de Garibaldi; à peine y eut-il un discours où sa gloire ne fût rappelée» (*Mélanges d'hist. et de voyages, 103 f.*).



одной, то на другой стороне его личности, пренебрегая остальными как неважными или неисторичными. Но если вышеописанное сочетание кажется нам невероятным, мы нуждаемся в таком ученом, как Кранц, который напоминает нам (как бы очевидно это ни звучало), что «мы имеем дело с совершенно иной, чем наша, эпохой», эпохой, которую Ницше называл «трагической», а другие называют лирическим, или романтическим, веком Греции. В этом состоит значение Эмпедокла: будучи одной из самых примечательных личностей всех времен, он одновременно и тот, кого трудно вообразить в любом другом обществе, помимо его собственного — мира западных греков первой половины V в. до н. э. «So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles»<sup>1</sup>.

Главная проблема при истолковании дошедших до нас отрывков произведений Эмпедокла состоит в том, что он написал две поэмы, которые обычно считаются совершенно разными по своему характеру. Одной было дано название «О природе», и оно связывает ее с работами тех, кто пытался, в соответствии со своими собственными принципами, объяснить мир природы на научной и рациональной основе. Другая, под названием «Очищения», носит религиозный характер. Она описывает путешествие души, из-за собственной ошибки изгнанной из царства блаженных, к которому душа по праву принадлежит, и вынужденной проходить цикл воплощений во все формы земной жизни; также поэма раскрывает природу первичной нечистоты и средства искупления и возвращения к блаженству бессмертия.

Многим эти две поэмы казались очевидно несовместимыми друг с другом. По крайней мере считалось,

---

<sup>1</sup> Hölderlin. Grund zum Empedokles. (Текст этой работы напечатан в книге Кранца «Empedokles», 315–326.) Эти слова имеют силу даже несмотря на то, что в наше время ни один ученый не согласится с гёльдерлиновской характеристикой той эпохи.



что они несут в себе совершенно различные настроения и цели, и этому нашлось много объяснений. Утверждалось, что поэмы были написаны в разные периоды жизни мыслителя: когда он писал вторую, его взгляды и мировоззрение поменялись. Так, Биде (Bidez) представлял «Очищения» романтически, как поэму, написанную молодым человеком на вершине его могущества, воодушевленным успехами в политике, медицине и искусствах. Эмпедокл обращается к своим согражданам с гордостью и уверенностью признанного и популярного лидера. Позже, отрезвленный ссылкой (существуют свидетельства о том, что он был изгнан), он в уединении обратился к изучению натурфилософии, увидев, возможно, глупость своих прежних претензий на обладание магическими и квазимагическими силами. Дильс равным образом был убежден, что Эмпедокл не мог в одно и то же время придерживаться доктрин, представленных в поэме «О природе», которые казались ему «всецело материалистическими и атеистическими», и мыслей из поэмы «Очищения»; но Дильс изменил порядок создания поэм на противоположный. «Очищения» — это поздний отказ от прежних взглядов, когда в одиночестве ссылки Эмпедокл обратился к мистической вере. Отто Керн использует еще более вычурный язык: Эмпедокл «испытал свой Дамаск», когда в Южной Италии встретился с мистагогами орфической религиозной школы. Обе эти точки зрения основываются исключительно на предположениях психологического характера, так как никаких независимых свидетельств касательно того, в какой последовательности были написаны поэмы, нет<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Из того, что Плутарх (Об изгнании, 607с, цитируется DK с фр. 115) вводит цитату из «Очищений» со словами *ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας*, нельзя делать никаких хронологических выводов, хотя сказанное не означает согласия с невероятной гипотезой Биньоне (Emped. 488), что Плутарх имел в виду: «в начале греческой



Другая точка зрения состоит в том, что поэмы вполне могли быть написаны одновременно, но Эмпедокл, так сказать, придерживался «религиозных взглядов по воскресеньям и научных — по будням». «Как правило, теология и натурфилософия существуют в его уме бок о бок совершенно независимо»<sup>1</sup>. Ученые говорят о «непроницаемых границах» между наукой и верой, характерных для мыслителей этого типа<sup>2</sup>. Подобные взгляды до сих пор имеют место. «Любая попытка объединить его религиозные и научные взгляды, — пишет Доддс, — это именно то, чего мы у него не находим». Властос высказывается недвусмысленно: с его, равно как с нашей, точки зрения, две картины реальности, представленные Эмпедоклом, «не только остаются различными, но по ключевым пунктам противоречат друг другу; они не допускают ни рациональной, ни, если на то пошло, даже воображаемой гармонии»<sup>3</sup>.

Критики Эмпедокла иногда проводят параллели с современными учеными, которые могут быть искренними приверженцами христианской веры, но не делают серьезных попыток привести свои религиозные убеждения в интеллектуальную гармонию с тем, что они изучают в лаборатории. Тем не менее идея кон-

---

философии». Фр. 131 может содержать в «Очищениях» ссылку на поэму «О природе», таким образом показывая, что последняя была написана раньше. См.: *Райнхардт*. СР. 1950, 172–174.

Точку зрения, в общих чертах обозначенную выше, можно найти в *Biog. d'Empéd.* Бидеца, в статье Диля в *SBB*, 1898 и в работе Керна *Rel. d. Gr. II*, 146.

<sup>1</sup> *Rohde. Psyche*, 379. Ср. по контрасту: *Cornford. Princ. Sap.* 109. Тем не менее объяснение Роде, как это могло быть (р. 382–384), интересно и отчасти вносит поправки в его собственные более ранние утверждения.

<sup>2</sup> «*Des cloisons étanches*» (*Delatte. Conceptions de l'enthousiasme*, 25). Ссылки на некоторых более ранних «сепаратистов» см.: *ZN*, 1007–1009.

<sup>3</sup> *Dodds. Greeks and Irrational*, 146; *Vlastos. PQ*. 1952, 120.

фликта между наукой и религией, или образ религиозного ученого, который вынужден забывать о том, что знает, чтобы сохранить свою веру, характерного скорее для XIX и XX столетий, чем для лирической эпохи Греции. Неожиданное утверждение Бёрнета, что «на всем протяжении этого периода, по-видимому, существовала пропасть между религиозными верованиями людей, если таковые были, и их космологических взглядами», не находит ни малейшего подтверждения в литературе того времени. В конце концов именно этот союз рациональной мысли и мистической экзальтации делает Эмпедокла олицетворением духа своей эпохи и своего народа. Аполлон был греком, равно как и Дионис был греком. Грекам было свойственно говорить, вместе с Пиндаром, Геродотом и авторами трагедий, что человек должен сознавать себя смертным и не пытаться соперничать с богами; и тем же грекам было свойственно говорить об умершем человеке: «богом ты станешь вместо смертного». Кажется, мы слишком долго отождествляли «греческое» с «классическим». Восхищаясь точными пропорциями, чистой, строгой красотой Парфенона (видя его без кричаще-ярких цветов, в которые он когда-то был окрашен), мы считаем его строителей людьми, действующими по принципу «ничего сверх меры», забывая при этом, что то самое место, где были написаны эти слова, служило площадкой для ночных оргий в честь Вакха, где в эмоциональном очищении *ekstasis*'а и *enthusiasmus*'а — «вне себя» и «бог в нас» — отбрасывались все ограничения. Эллинский ум обладал как классическим, так и романтическим аспектами, и оба без малейшей несовместимости достигли высшей точки своего развития, воплотившись в гении этого замечательного сицилийца.

Обоснование всему вышесказанному будет далее дано в подробном исследовании. Существует два вида противоречий: те, которые должны были быть очевид-



ны самому писателю, и те, которые поражают ученого, когда он оглядывается назад с интеллектуального уровня другой цивилизации, оперирующей совершенно иными представлениями. Только противоречия первого вида могли бы создать необходимость в хронологических гипотезах Биде и Дильса. Особое достижение Биньоне состояло в том, что в книге «Эмпедокл» он показал: таких противоречий не было<sup>1</sup>. Противоречия второго типа кажутся кричащими на первый взгляд, но усилие воображения, основанное на знании, позволяющее почувствовать дух эпохи, в которую писались поэмы, может смягчить даже их. Но если они не исчезнут полностью, то не будет ничего удивительного. Существует ряд препятствий к полностью рациональному объяснению всех идей Эмпедокла. Первое заключается в отрывочности его наследия, дошедшего до нас. Второе — поскольку Эмпедокл был поэтом и мистиком в не меньшей степени, чем философом, — его система, возможно, не полностью последовательна с точки зрения канонов рационализма. К тому же доксографы, на которых мы вынуждены полагаться для заполнения лакун, были прозаическими личностями, которые неизбежно искажали поэтические элементы. Наконец, сам Эмпедокл неоднократно признавал, что человеческих возможностей недостаточно, чтобы понять все тайны природы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Относительно некоторых других ученых, которые придерживались подобной точки зрения, см. ссылки, данные Вердениусом в «Mnemosyne» (1948, р. 10, п. 9). Вплоть до недавнего времени, возможно, наиболее глубоко исследовал вопрос Дье (Diès) в «Le Cycle Mystique», pt. 2, ch. 3. Теперь, однако, у нас есть глубокое и в значительной мере успешное решение этой проблемы К. Г. Каном в «Arch. f. Gesch. d. Phil» (1960).

<sup>2</sup> Существуют и более резкие замечания по поводу Эмпедокла, чем таковое Клары Миллерд (Millerd): «Для его понимания важно в нужный момент прекратить мыслить» (On the Interpret. of E., 21).





ную сферу, тогда «великая Распря перевесила в членах [Сфайроса] и подскочила к почестям [= власти], по исполнении срока, воздвигнутого для них попеременно крепкой клятвой...»<sup>1</sup>

Есть ли здесь недостаток в «мистико-теологическом» стиле? Когда вводятся нематериальные сущности, подобные этим, рациональная дискуссия вынужденно сходит на нет без надежды на какое-либо решение.

Прежде всего никогда не следует забывать, что лишь очень малая часть цитат явно отнесена нашими источниками к той или иной поэме. Большая часть цитат распределена современными редакторами на основании их собственных представлений о том, какое содержание подобаает каждой из этих поэм, так что можно справедливо утверждать, что эти редакторы в какой-то степени восстанавливали поэмы для себя<sup>2</sup>.

## II. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

Хотя годы рождения и смерти Эмпедокла нельзя определить со всей точностью, по общему мнению, которое хорошо обоснованно, он жил приблизительно между 492–432 гг. до н. э.<sup>3</sup> Аристотель авторитет-

<sup>1</sup> Фр. 3.1–5, 17.23–24, 30, ср.: с. 416, прим. 3 ниже. Не только поздний писатель (Менандр или Генетлий (Genethlios), DK, A 23) называет космологии Парменида и Эмпедокла «гимнами природе», но сам Эмпедокл в л. φύσεως говорит о своем λόρος ὕμνων (фр. 35.1).

<sup>2</sup> Это важный момент, о котором см.: Long H. S. *AJP*. 1949, 144 f. Лонг отмечает, что «24 из 155 фрагментов могут быть распределены между двумя работами с приблизительной определенностью».

<sup>3</sup> Так у Целлера, ZN, 941n. Целлеру следуют: Якоби. *Apollod. Chron.* 271 ff.; Вельман. *RE*, v, 2508; Дильс. *SBB*, 1884, 344, п. 2;

но заявляет, что Эмпедокл дожил до шестидесяти лет. Аполлодор пишет, что расцвет Эмпедокла приходился на 84-ю олимпиаду — 444–441 гг. до н. э., но, так как Аполлодор также отмечает, что Эмпедокл посетил Фурии «когда они были совсем недавно основаны» (445–444 гг. до н. э.), можно подумать, что Аполлодор делает это событие отправной точкой и, используя свой приблизительный метод, говорит, что Эмпедоклу было в то время сорок лет. В 60-е гг. V в. до н. э. Эмпедокл уже был политически активен, и Феофраст уточняет утверждение Аристотеля, что Эмпедокл был моложе Анаксагора, словами «намного моложе». По некоторым основаниям можно датировать рождение Анаксагора примерно 500 г. до н. э.<sup>1</sup>

Будучи на 20–25 лет младше Парменида, Эмпедокл вполне мог быть его учеником, как о том сообщают последующие источники. Эмпедокл явно писал до Мелисса (см. выше, с. 205–206), но в работах Эмпедокла, равно как Анаксагора, нет ничего, указывающего на то, что они знали друг друга, и не известно, кому из них принадлежит первенство<sup>2</sup>.

*Кранц.* Hermes, 1912, 20; *Биньоне.* Emped. 5; *Бёрнет.* EGP, 198, п. 2; *Виламовиц.* SBB, 1929, 653 («в девяностые»); *Миллерд.* Emped. 5. Несогласных нет, хотя некоторые, естественно, более осторожны. KR (321) делает только неуверенное заключение, что расцвет Эмпедокла должен был приходиться примерно на середину столетия.

<sup>1</sup> Умер в возрасте 60 лет. *Аристотель*, ар. D. L., VIII, 52 и 74. Об Аполлодоре см. *ibid.* См. также: *Аристотель.* Метафизика, 984a11 и *Феофраст*, ар. *Симпликий.* Физика, 25.19 (DK, A 7). Свидетельство Евсевия (A 8–10) намного менее весомо. Об Анаксагоре см. ниже, с. 536.

<sup>2</sup> Не существует единого мнения по поводу значения слов Аристотеля в «Метафизике», 984a11, что Анаксагор был τῆ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος. Согласно разным точкам зрения, последние слова означают, что а) он писал позже, б) был ниже в философском плане, в) был выше (*Брейер* и *Бонц*: см. последнего ad loc.). Александр предпочитает вариант б), хотя при-



знает, что в других местах Аристотель ставит работу Анаксагора выше. Росс ad loc. считает, что Александр «возможно, прав», хотя буквальный смысл ὕστερος «вполне возможен». Кан (Anaximander, 163–165) энергично высказывается в пользу толкования Александра. Кан считает, что хронологическое первенство работы Эмпедокла исключено, потому что в 984b15 Аристотель вводит νοῦς Анаксагора, как если бы это было первым появлением движущей причины в философии, в то время как Эмпедокл был первым, кто представлял ее как разделенную на две. Я не думаю, что мы можем вывести из слов Аристотеля столь определенные хронологические заключения, особенно если учесть, что Анаксагор был фактически первым, кто провел ясное размежевание между движущей причиной и материей, в то время как Эмпедокл, с точки зрения Аристотеля, неудовлетворительным образом включал первую в «смесь»: αὐτῆ δ' [sc. ἡ φιλία] ἀρχὴ καὶ ὡς κινούσα... καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. Кан придал бы своему аргументу большую убедительность, если бы процитировал Платона, который приписывал Анаксагору утверждение, что Луна получает свой свет от Солнца как нечто ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγε (Кратил, 409a). Поскольку это и затмение Солнца Луной было известно также Эмпедоклу (см. ниже, с. 336), замечание Платона, по-видимому, может указывать на первенство Анаксагора.

Как пример первенства не в хронологическом порядке Кан цитирует Феофраста ap. Симпликий. Физика, 26.8: Πλάτων τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος. Это уже цитировалось в разумном примечании Целлера (ZN, 1261, п. 2), который тем не менее заключает, что слова Аристотеля сами по себе не убедительны, но что сравнение доктрин указывает на первенство Эмпедокла. Здесь я соглашусь. Даже единственный довод, который Целлер приводит в пользу противоположного утверждения, а именно что устройство материи у Анаксагора может казаться менее разработанным, чем у Эмпедокла и атомистов, не может серьезно поколебать никого, кто оценил тонкость и хитроумность теории Анаксагора. С другой стороны, поражает прямая зависимость Эмпедокла от утверждений Парменида, которые Эмпедокл иногда повторяет словами самого Парменида. Рассматривать Эмпедокла до Анаксагора определенно логически оправданно. (Обсуждение этого вопроса у Целлера на с. 1261–1264 все еще заслуживает прочтения.) Это не означает, что любой из фрагментов Анаксагора указывает на то, что Анаксагор основывался на Эмпедокле. Гигон (который склоняется к тому же самому мнению, что Кан) убедительно критикует подобное заявление в «Philologus», 91, p. 2 f.



Среди известных людей, живших приблизительно в одно время с Эмпедоклом, можно назвать софиста Протагора из Абдер, а в Афинах — Перикла и Софокла, Сократа и Еврипида. Кажется почти невероятным, что такой человек, как Эмпедокл, мог жить в пору расцвета греческого рационализма, просвещения и скептицизма. «Нам кажется, — пишет Фримен, историк Сицилии, — что мы видим человека какой-то прошлой эпохи или, напротив, эпохи, которая еще не наступила, перенесенного из своего мира, чтобы делать практическую работу вместе с Периклом и Эфиальтом в V в. до Христа». Биньоне также представлял Эмпедокла человеком, принадлежащим к другому миру, близким по духу Эпимениду и Ферекиду, Пифагору и Ономакриту — людям, «окутанным легендами, которые кажутся погруженными в своего рода полутень иератической восточной мудрости»<sup>1</sup>. Но атмосфера родной Эмпедоклу Сицилии больше способствовала появлению подобных ему фигур, чем атмосфера Афин. Только с младшим последователем Эмпедокла, Горгием из Леонтин, дух скептицизма дал о себе знать и на Сицилии, и Горгий уже не был чужим в интеллектуальных кругах материковой Греции.

Каждый, кто направляется в Акрагант, величественный город, который смотрит с высоты на желтую реку, — так описывал его сам Эмпедокл, а эпитет Вергилия *arduus* выбран тщательно, — должен чувствовать радость, что такая яркая и оригинальная личность появилась на свет и жила в столь подходящем для нее окружении. От акрополя идет резкий спуск, а затем вновь вздымается вверх длинный гребень горы, которая сама спускается к обращенной к морю стороне высокими, отвесными скалами, хотя намного более низкими, чем вершина, на которой мы находимся. На этом гребне

<sup>1</sup> Freeman E. A. Hist. of Sicily, II, 342; Bignone. Emped. 5 f.



горы, полностью открываясь нашему направленному вниз взору, располагается величественный ряд из шести дорических храмов, один из которых — крупнейший в греческом мире, за исключением лишь храма Артемиды в Эфесе. Несомненно, религия должна была играть в жизни акрагантцев выдающуюся роль. За храмами лежит море, и, «видя умом» (как предлагает нам Эмпедокл) то, что вне досягаемости наших глаз, мы ощущаем противоположный, африканский берег, смуглые выходцы с которого и тогда, и много веков спустя населяли Сицилию вместе с греками. Близость африканского побережья во многом объясняет пылкий и неустойчивый характер Сицилии и сицилийцев. «...Густое население сицилийских городов — сборная масса; оно легко изменяет свое устройство с одного на другое»<sup>1</sup>.

На этом острове процветали хтонические культы, в которых близость человека к его божеству играла важную роль (см. т. I, с. 358–359). Обладая плодородной почвой, Сицилия была «священным островом Деметры и Кору», и, как утверждалось, «упомянутые богини явились людям впервые именно на этом острове, и здесь же, по причине плодородия его земли, впервые проросло пшеничное зерно». В Энне (Енна), в центре острова, показывали место, куда поднялся Плутон, чтобы унести Кору-Персефону в преисподнюю, а факелы, которые неслла обезумевшая Деметра во время своих поисков, сияли в огнях Этны<sup>2</sup>. В этом культе остров претендовал

<sup>1</sup> Эти слова, которые Фукидид вкладывает в уста Алкивиада (6.17.2), хотя они и призваны содействовать плану последнего, достаточно правдивы. Если Фукидид написал *πολιτῶν* (E), а не *πολιτειῶν* из другого MSS, то можно сказать так: «оно легко изменяет свой состав граждан и принимает в число их новых» (именно так в русском переводе «Истории Пелопонесской войны». — *Прим. пер.*).

<sup>2</sup> Диодор. 5.2–5. Пиндар (Немейские оды, 1.13) говорит, что остров был даром Зевса Персефоне.

на приоритет даже перед элевсинскими мистериями и Афинами. Кроме того, Сицилия испытывала на себе влияние орфических и пифагорейских общин Южной Италии, и Пиндару казалось уместным, предупреждая тирана города Акраганта об опасностях успеха, упомянуть о переселении души, а также о наказании и вознаграждении в потустороннем мире<sup>1</sup>.

Когда Эмпедокл был ребенком, Акрагант под управлением тирана Терона (488–472 гг. до н. э.) находился на вершине славы и могущества. Эмпедоклу, скорее всего, было совсем мало лет, когда Терон совместно со своим зятем, Гелоном из Сиракуз, разбил карфагенян у Гимеры. По свидетельству Геродота, это произошло в один день с другой победой элинов над варварами — при Саламине. О богатстве и силе Акраганта было широко известно и в самой Греции благодаря ряду побед на великих играх; акрагантские кони славились далеко за пределами Сицилии. Но не была забыта и культура, тиран покровительствовал музыке, поэзии и медицине.

В течение года после смерти Терона тирания в лице его недостойного сына Фрасидея была свергнута, и Акрагант стал не менее сильной и процветающей демократией (*Диодор*, 11.53). В этой политической трансформации решающую роль играл Эмпедокл. Сам он происходил из богатой и аристократической семьи. Его дед выиграл гонки на колесницах в Олимпии, а его отец Метон, по-видимому, помог не допустить возвращения тирании (D. L., VIII, 51, 72). Следуя по стопам отца, Эмпедокл стал поборником демократии и распустил олигархическую организацию, известную как «Тысячное собрание» (*ibid*, 66). Говорится, что он убедил акрагантцев оставить партийные дрязги и

---

<sup>1</sup> Пиндар. Олимпийские оды, 2.56 ff.; *Bowra*; и см. замечания о Фуриях ниже, с. 230.



поддерживать политическое равенство, а сам отказался от предложения стать царем. Но его демократические идеалы, а также, возможно, его методы (ибо некоторые из историй, собранных Диогеном, даже если они вымышлены, показывают, во всяком случае, что он имел репутацию вспльчивого человека) создали ему врагов. Они воспользовались его отъездом за границу и воспрепятствовали его возвращению, вследствие чего он умер в изгнании на Пелопоннесе<sup>1</sup>.

О визите Эмпедокла в Фурии свидетельствует его современник Главк из Региума<sup>2</sup>. Этот город, основанный как общегреческий под покровительством Афин, привлек много известных людей, и, что интересно, как замечает Кранц, Эмпедокл мог встретить там интеллектуальных лидеров из всех областей греческого мира,

---

<sup>1</sup> Это, во всяком случае, наиболее правдоподобная из целого ряда версий его смерти (D. L., VIII, 67). История о его прыжке в жерло Этны, *deus immortalis haberi dum cupit* (Гораций. Поэтическое искусство), когда его выдала одна сандалия, выброшенная вулканом обратно, возможно, восходит к Гераклиду Понтийскому (D. L., VIII, 69; *Гераклид*, фр. 85 Wehrli). То же можно сказать и о следующей истории, более соответствующей божественному статусу, на который он фактически претендует во фр. 112. После жертвоприношения он исчез, и слуга сказал, что среди ночи услышал, как громкий голос позвал «Эмпедокл!» и увидел неземной свет; после этого ученик Эмпедокла Павсаний распорядился, чтобы Учителю воздавались божественные почести (D. L., VIII, 67; *Гераклид*, 86 W.).

О том, что Эмпедокл отказался принять царство, Диоген Лаэртский сообщает (VIII, 63) со слов Аристотеля, а сведения Ксанфа, которого цитирует Аристотель, восходят ко времени жизни самого Эмпедокла. Об историчности этой истории и истории о приданом (D. L., VIII, 52) см.: *Vignone. Emped.* 78 и 82, п. 1.

<sup>2</sup> Цитируется Аполлодором (D. L., VIII, 52). Если быть более точным, то утверждается, что Главк был современником Демокрита (*ibid*, 9. 38).

людей, подобных Протагору, Геродоту и градостроителю Гипподаму. Возможно, более важно в связи с путешествиями Эмпедокла то, что в ходе них он должен был посетить центр пифагорейских и орфических влияний. Кротон, «столица» пифагорейцев, под руководством полководца-пифагорейца завоевал Сибарис, на месте которого были основаны Фурии (т. I, с. 327); четыре орфические таблицы, убеждающие умершего посвященного, что он избавился от смертной природы и стал бессмертным богом, были найдены в фурийских погребениях.

### III. ЛИЧНОСТЬ: ЦЕЛИТЕЛЬ И ЧУДОТВОРЕЦ

О личных чертах Эмпедокла кое-что уже было сказано. До нас не дошло описаний, сделанных современниками мыслителя, но те, что вышли из-под пера более поздних писателей, вполне согласуются с впечатлением, которое производят его поэмы. Тимей отмечал (D. L., VIII, 66), что политический эгалитаризм Эмпедокла, кажется, находился в странном противоречии с большим самомнением и хвастливостью, которые прочитываются в его поэмах. Это сопровождалось определенным *rapache*, любовью к яркой одежде и пышным церемониям. Он любил появляться на публике с серьезным выражением лица, облаченным в пурпурное одеяние с золотым поясом, с дельфийским венком, в бронзовых сандалиях и с пышными волосами, в сопровождении вереницы мальчиков. В своих собственных поэмах он описывает себя как почитаемого мужчинами и женщинами, среди которых он

шествует, украшенный лентами и гирляндами из свежей листвы<sup>1</sup>.

Среди даров, о которых, как он утверждал, мужчины и женщины молили его, было «целительное слово», избавляющее от всех болезней (фр. 112.9–10), а своему ученику Эмпедокл обещал: «Сколько ни есть лекарств от болезней, защиты от старости, ты их узнаешь все...» (111.1). Его работы отражают острый интерес к органам тела и их функциям, и позднейшие писатели говорят об Эмпедокле как о враче и основателе сицилийской медицинской школы. Знаменитый представитель этой школы, Филистион, современник Платона, во многом следовал Эмпедокловой доктрине<sup>2</sup>. В описываемое время медицина еще не была отделена от философии, с одной стороны, и от религии и даже магии — с другой. «Одним, — говорит Эмпедокл в только что цитированном фрагменте, — нужны предсказания, другие по поводу болезней всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово». Вспомним, что по отношению к Аполлону и Асклепию употребляли эпитет ятромантис — единое сложное слово, означающее «целитель-провидец» (*Эсхил*. Просительницы, 263; *Эвмениды*, 62). Автор трактата «*De vetere medicina*» критикует Эмпедокла с точки зрения более эмпирически ориентированной ионийской школы за то, что тот был прежде всего философом, который считал, что для лечения болезни врач должен понимать природу как целое. Но автор входящего в Гипократовский корпус трактата «*De victu*» во многом

<sup>1</sup> *Фаворин*. ар. D. L., VIII, 73; *Элиан*, DK, A 3; *Эмпедокл*. Фр. 112.

<sup>2</sup> *Сатир*. ар. D. L., VIII, 58, *Плиний* и *Гален* в DK, A 3. О Филистионе см.: *Wellmann*. Frr. d. gr. Arzte, 1, 69 f. Что касается Эмпедокла как реального основателя медицинской школы, см. Дж. Э. Р. Ллойд в «*Phronesis*», 1963, 121. Но ср. ниже, с. 367–368.

перенял тот же самый сплав научных и религиозных представлений, который был характерен для Эмпедокла<sup>1</sup>.

Поэтому, хотя Эмпедокл мог внести серьезный вклад в физиологию и медицинскую теорию, его известность в области медицины четко не отделялась от его славы чудотворца, а для многих современных критиков означающей славу «шарлатана». Эмпедокл обещает своему ученику даровать не только средства от всех болезней и старости, но и (в том же самом отрывке) способность воскрешать мертвых, а также управлять ветрами и вызывать и останавливать дождь. Некоторые истории о его искусстве покажут, какой именно репутацией он обладал, и насколько трудно оценить все сделанное им. Диоген (VIII, 70) сообщает, что соседний город Селинунт страдал от эпидемии, вызванной загрязнением реки. Эмпедокл отвел в нее две ближайшие речки и этим очистил ее воды и остановил эпидемию. Это вполне правдоподобная история, которая согласуется с его явным интересом к использованию науки и техники для улучшения жизни людей. То, что эпидемия в Селинунте — реальное историческое событие, подтверждают монеты того времени<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> VM, 20, I.620 Littré (DK, A 71). О «De victu» см. примечания и перевод в *Bignone*. *Emped.* 652 ff., особ. кн. IV (659 ff.).

<sup>2</sup> *Head. Hist. Num.* 167 f., и более полно в «Coins of Ancient Sicily», 83f.; В. М. *Guide to Greek Coins nos.* 52, 53 — p. 28 f., pl. 16. Одна из монет содержит на лицевой стороне изображение Аполлона вместе с Артемидой. Аполлон выпускает стрелу из своего лука (как символ мора, ср.: Илиада, I, 43–52); на оборотной стороне речной бог Селинунт совершает жертвоприношение перед алтарем Асклепия (узнаваемым по петуху). На другой монете (на лицевой стороне) Геракл сражается с быком и (на оборотной стороне) речной бог Гипсас совершает жертвоприношение у обвитого змеями алтаря с болотным кассиком и листиком сельдерея (эмблема Селинунта). «Таким образом, эти монеты дополняют друг друга, и в необычной полноте

Тем не менее, поскольку история заканчивается утверждением, что благодарные жители Селинунта оказали Эмпедоклу божественные почести<sup>1</sup>, некоторые ученые опровергают ее как выдумку, рожденную исключительно из притязаний самого Эмпедокла на божественный статус.

Также утверждалось, что благодаря Эмпедоклу некая женщина оставалась жива в течение тридцати дней без дыхания и пульса. Можно связать это с заявлениями Эмпедокла о его способности воскрешать мертвых, а источник, из которого мы узнаем эту историю, — Гераклид (см.: D. L., VIII, 61) — определенно был способен на выдумку; но некоторые отстаивают подлинность истории, утверждая, что в ней идет речь о катаlepsии. Другой мишенью для скептиков является история, рассказанная Тимеем (D. L., VIII, 60), что, когда летние северо-западные пассатные ветры угрожали посевам, Эмпедокл приказал сделать мехи из ослиных шкур и расположить их по возвышенным местам, что-

---

своих деталей представляют собой в высшей степени информативный комментарий к сухим утверждениям древних биографов Эмпедокла» (Хед). В. Фукс (Mitt. des Deutsch. Arch. Inst., Röm. Abt. 1956, 115) предполагает, что новый храм был посвящен Гере Телае (Telaia), после того как в 466 г. до н. э. город был очищен Эмпедоклом. (Некоторые ученые сомневаются в существовании на Сицилии культа Асклепия в столь ранний период. Хед во втором издании своей «Истории нумизматики» (1911) заменяет его имя именем «Аполлон (?) целитель», но меняет обратно на Асклепия в В. М. Guide. Петух определенно указывает на Асклепия, а не на Аполлона, но сейчас это не играет для нас никакой роли.)

<sup>1</sup> προσκυεῖν καὶ προσεύχεσθαι ὡς θεῶ. Это, возможно, идет дальше, чем привычное θεὸς δ' ὡς τίετο δῆμῳ Гомера, но спонтанное оказание божественных почестей человеку как σωτήρ'у, хотя и было редким для классического периода, было известно античным авторам (например, Диону и Лисандру; *Плутарх*. Дион, 46, Лисандр, 18).



бы улавливать ветер. Улавливание ветра с помощью мехов — магический прием, хорошо известный по истории Эола в Одиссее, — наталкивает на подозрение, что приведенное выше предание сложилось на основе заявления самого Эмпедокла во фр. 111 о способности управлять ветрами. Если, однако, его сооружение, представляющее собой экран, или щит, для защиты от ветра, оказалось вполне действенным приспособлением, то многие люди приобрели репутацию магов только потому, что были чуть впереди своих современников в изобретательности и инициативе. В самом деле, Плутарх просто говорит, что Эмпедокл замуровал узкое ущелье, через которое дули вредоносные ветры<sup>1</sup>. По-видимому, в своем изучении природы Эмпедокл преследовал скрытую цель управлять ею, и в этом был ближе к современным ученым, чем к большинству древнегреческих мыслителей, даже несмотря на то, что в то время было неизбежно понимать используемые средства как единство естественного и магического. Он любил объяснять природные явления по аналогии с человеческими искусствами и ремеслами, говоря в своих поэмах о смешении красок (фр. 23) и окрашивании (фр. 93), сравнивая движение крови с движением воды в клепсидре (фр. 100) и горячие источники вулканической Сицилии с системами искусственного обогрева (Сенека в А 68).

---

<sup>1</sup> Плутарх. О любопытстве, 515с, DK, А 14. Это можно назвать либо очевидной попыткой дать рациональное объяснение древней легенде, либо исторической основой, на которой легенда выросла. Нильссон в своих замечаниях об использовании шкур животных в погодной магии (Gr. Feste, 6) рекомендует проявлять осторожность. Обо всех этих историях см.: ZN, 943 п.; *Vigone. Emped.* 72, п. 2.

## IV. СОЧИНЕНИЯ

Единственными произведениями Эмпедокла, о которых мы что-то знаем, являются поэмы «О природе» и «Очищения», хотя ему с большей или меньшей долей правдоподобия приписывали и другие работы<sup>1</sup>. Эмпедокл обладал репутацией оратора и учителя ораторского искусства (Аристотель называет его изобретателем этого искусства; D. L., VIII, 57), и Горгий, тоже сицилиец, был его учеником<sup>2</sup>; но, в отличие от других сицилийцев, Коракса и Тисия, Эмпедоклу не приписывают никаких трактатов на эту тему. Несомненно, Эмпедокл учил скорее примером, чем наставлением, но и его деятельность, и некоторые из его поэтических отрывков подкрепляют мнение древних источников, что он был выдающимся оратором.

Диоген (VIII, 77) говорит, что поэмы «О природе» и «Очищения» вместе насчитывают 5000 строк. Возможно, настоящее число было меньше, так как вероятно, что первая поэма состояла из двух книг (списков), а вторая — из одного<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель в *π. ποιητῶν* упоминает поэму об экспедиции Ксеркса, проэмий к Аполлону (утверждается, что оба произведения сожгла сестра Эмпедокла) и трагедии. Что касается числа трагедий, то Иероним Родосский называет 43, Неанф — 7, в то время как Гераклид Лемб считал их поддельными. См.: D. L., VIII, 57–58. Диоген Лаэртский (VIII, 77; ср.: «Суда», DK, A 2) упоминает работу по медицине из 600 строк. Диоген также приписывает Эмпедоклу эпиграммы, подлинность которых отстаивал Дильс (SBB. 1884, 362, п. 1).

<sup>2</sup> Касательно источников см.: Burnet. EGP, 201, п. 2; Classen. Proc. African Class. Assocs. 1959, 37 с примечаниями.

<sup>3</sup> Это свидетельство очень сомнительно. «Суда» (A 2) говорит, что *π. φύσεως* состояла из двух книг, насчитывавших около 2000 стихов. Однако Цец (к фр. 134) говорит о третьей книге о природе. Не существует ни малейшего намека на то, что



В любом случае, хотя тексты Эмпедокла дошли до нас в большем количестве, чем тексты любого другого философа-досократика, сохранившаяся часть очень мала и насчитывает в целом не более 450 строк.

Эмпедокл писал в эпическом стиле, придерживаясь гекзаметрического размера и в некоторой степени соответствующего языка. Но его стиль несет на себе печать его индивидуальности, и создается впечатление, что, в отличие от Парменида, в основной части своего труда Эмпедокл не пытается встроить сухую логику в чуждую ей оболочку, но использует средство, которое для него совершенно естественно как наилучший способ передать его мысли. Широко прибегая к сравнениям, Эмпедокл следует Гомеру, но сами сравнения у Эмпедокла практически полностью взяты из области человеческой изобретательности (в дополнение к тем, что были упомянуты в конце предыдущего раздела, мы встречаем пекарское ремесло, изготовление сыров, колесо, фонарь, сплавление металлов), и он использует их, чтобы проиллюстрировать всеобщие

Καθαροῖ составляли более чем одну книгу, а для нее 3000 строк было бы невероятной длиной. Поэтому Дильс (SBB. 1898, 396 ff.) пожелал изменить текст Диогена Лаэртского, чтобы 3000 стало общим числом строк в обеих поэмах (πάντα τρισχίλια вместо πεντακισχίλια). Дильс утверждал, что третья книга — это миф, а цитата Цеца на самом деле взята из Καθαροῖ. С Дильсом были согласны многие ученые, но Биньоне (Emped. 106, п. 4.632–634) считал более вероятным, что ошибка закралась в «Суду», и принимал в качестве общего числа строк 5000 с тремя книгами π. φύσεως.

Ни «Суда» (ок. 1000 г. н. э.), ни Цец (XII в.) не являются достаточно надежными источниками. Что касается Диогена, то DK (I, 282 п.) говорят: источником его цифр послужил Лобон (Λοβόν), человек, хорошо известный своими подделками. Поэтому мы, по-видимому, обречены оставаться в неведении относительно точной длины поэм. Я не знаю, на каком основании Кранц сделал свое замечание (Emped. 26), что Καθαροῖ не могли составлять более 500 строк.



законы<sup>1</sup>. Действенность таких сравнений достигается их встраиванием в короткие фразы: он говорит о гаванях любви, побережьях жизни, плавильных котлах земли; жизнь отсекается мечом, а вода отсекается от источников; Афродита соединяет посредством колышков, или шпонок, любви; мы носим одеяние из плоти<sup>2</sup>. Когда мы узнаем, что такие фразы могут служить у Эмпедокла образным выражением действительности, — единства всех живых организмов, тогда поэтический эффект подобных сравнений только усиливается. Когда Эмпедокл говорит об ухе как о проростке плоти, об оливах, несущих яйца, о море как о поте земли, о руках как ветвях, для него это более чем метафоры. Лежащая в основе упомянутых сравнений мысль становится ясной из цитаты, сохранившейся благодаря Аристотелю (фр. 82). В ней Эмпедокл говорит, что волосы, листья, перья и чешуя суть «одно и то же». Поскольку первые мужчины и женщины выросли из земли, Эмпедокл называет их «ростками из царства ночи». Плутарх показал себя проницательным критиком, когда написал (Застольные вопросы, 683е, ср. фр. 148): «Не в его обычае украшать тему ради изящного письма с приятными эпитетами, такими как яркие цвета. Скорее он вкладывает в каждое выражение особые суть и силу».

Эмпедокл поражен трудностями сочинения поэм на столь сложную и многогранную тему и смущенно объясняет выбранный им метод. Последний включал в себя пространное переплетение аргументов путем возвращений назад по ходу рассуждения мыслителя, представление вещей в ином ключе, повторение строк и полустроков в новых контекстах. Так, мы знаем фр. 24,

<sup>1</sup> Об использовании сравнений Эмпедоклом см. особенно: *Snell. Disc. of Mind*, 213 ff. и с. 476–479 интересной статьи Сольмсена «Природа как ремесленник» в *JHI*, 1963.

<sup>2</sup> Фр. 98.3, 20.5, 96.1, 138, 143, 87, 126. О *σαρκῶν χιτών* см. также: с. 428, прим. 1 ниже.



наиболее вероятным переводом которого будет что-то вроде «...перескакивая с одной вершины на другую, не иду в моих рассуждениях по одной словесной тропе»<sup>1</sup>. В 35.1, используя метафору из области ирригации, он заявляет: «Но теперь я вернусь назад на тот самый путь песен, который поведал прежде, ответвляя, словно канал, [в потоке речи] от слова слово», и снова в 17.15: «Как я сказал уже раньше, возвещая границы повествования...», после чего следует повторение двух первых строк фрагмента. «...Ибо и дважды сказать о том, что должно, — прекрасно», — уверяет он нас, и одним из его приемов было напоминание о том, что он сказал в одном контексте, повторением строки или половины строки в другом. Подобные повторения встречаются и у Гомера, но Эмпедокл придает древней литературной практике новый смысл<sup>2</sup>.

Различие между двумя поэмами проявляется в том, что «О природе» обращена к одному человеку, названному по имени, — любимому ученику Эмпедокла Павсанию: «Павсаний, а ты, сын велемудрого Анхита, внемли!» (фр. 1). Это позволяет причислить поэму к древней традиции наставительной поэзии, наиболее известными образцами которой являются «Труды и дни» Гесиода, адресованные его брату, и элегии Феогнида, написанные для наставления Кирна. Эмпедокл идет дальше. Во фр. 111 он обещает своему ученику, что тот научится исцелять все болезни, получит власть над погодой и даже победит смерть, а также настойчиво утверждает: «...ибо исполню все это для одного тебя»; и даже предписывает секретность — «на пифагорейский манер»,

<sup>1</sup> Ср.: Bignone. Emped. 418. Однако Биньоне, по-видимому, выводит из этих слов слишком многое. С *κορυφαί μύθων* ср. *λόγων κορυφαί* у Пиндара, «Олимпийские оды», 7.69, «Пифийские оды», 3.80.

<sup>2</sup> См.: Bignone. Emped. 220 f., 602 f., с перечисленными примерами: 602, vv. 3 и 4; Souilhé. Arch. de Philos. 1932, 340.



как выражается один из героев диалога у Плутарха, когда цитирует фр. 5: «сокрыть в глубине немого... сердца...» Серьезность такого предписания, как и в случае пифагорейцев, оценить трудно: Кранц пришел к выводу, что Павсаний открыл поэму миру сразу после смерти своего учителя.

«Очищения», с другой стороны, автор почти что выкрикивает с крыши. Поэму открывают такие слова (фр. 112):

Друзья! Вы, что живете в большом городе на  
берегах золотистого Акраганта,  
На самом акрополе, радеющие о добрых делах,  
Вы — почтенные гавани для чужестранцев,  
не ведающие худа,  
Привет вам!

Обращения, выраженные во множественном числе, рассыпаны по всем фрагментам, контрастируя со вторым лицом единственного числа в других поэмах. Интересно, что личностная и доверительная форма обращения употребляется в той части его сочинений, которую мы обычно считаем более научной, в то время как правила религиозной жизни и доктрина *daimon*, заключенного в смертных телах до тех пор, пока он в конце концов не очистится и не обретет свободу, открыто провозглашается жителям Акраганта. Можно провести параллель с пифагорейской традицией, в отношении которой известно, что математические открытия оберегались более ревниво, чем доктрина перерождения (ср. т. I, с. 289, 293). Однако к настоящему времени должно быть понятно, что любая попытка провести различие между поэмами «О природе» и «Очищения», как, соответственно, научным и религиозным произведениями, является упрощением. Равно как и никогда не следует забывать, как мало фрагментов можно с уверенностью отнести к одной или другой поэме (с. 224 выше).



## V. НЕ ПОПАСТЬСЯ В ЛОВУШКУ ПАРМЕНИДА: ЧЕТЫРЕ ОСНОВАНИЯ

Поэма «О природе» содержит отголоски идей Парменида, которые Эмпедокл включил в нее сознательно. Большинство из них используются для того, чтобы подчеркнуть, в чем оба мыслителя сходятся во мнениях, хотя в одном случае Эмпедокл напоминает слова Парменида только затем, чтобы опровергнуть их. Говоря об изначальной множественности, которая и делает физический мир возможным, Эмпедокл приказывает своему ученику (17.26): «...слушай непреложный ход [моей] речи». Это явное эхо Парменида (8.52)<sup>1</sup>. Эмпедокл не верит в надежность чувств. Они — неудовлетворительные инструменты, но то же можно сказать и об уме (*noûs*), и у человека едва ли есть надежда на определенность.

(Фр. 2):

Узки способности [познания], разлитые по членам.  
Много обрушивается напастей, притупляющих

мысли<sup>2</sup>.

Повидав на своем веку лишь малую часть Целого<sup>3</sup>,  
Обреченные на раннюю смерть, они улетают,

взметнувшись словно дым,

Поверив лишь тому, на что каждый [случайно]

наткнулся,

<sup>1</sup> κόσμον ἐμῶν ἐλέων ἀπατηλὸν ἀκούων (Парменид).

σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν (Эмпедокл).

<sup>2</sup> Эта строка с небольшим расхождением повторяется в 110.7.

<sup>3</sup> Сомнительный текст. Я, следуя DK, перевожу δ' ἐν ζωῆσι βίου — малую часть жизни. В MSS Секста — δὲ ζωῆσι βίου. ζωῆς ἀβίου — Скалигер, Бёрнет, Биньоне. ζωῆς ἰδίου — Дильс.

...Гонимый во все стороны. А <кто> похвалится,  
 что открыл Все?  
 Таким образом, не постичь это [Целое] людям ни  
 зрением, ни слухом,  
 Ни умом не объять. Но ты — поскольку ты удалился  
 сюда [от всех]<sup><?></sup> —  
 Узнаешь. Во всяком случае, человеческая мудрость  
 выше [этого] не поднималась.

Этот фрагмент напоминает, каким образом понимали ограниченность человеческой мысли Алкмеон и Гераклит (т. I, с. 573, 675–676). Несмотря на это, полное отрицание чувств Парменидом опровергается заявлением, что всё одинаковым образом способствует знанию, и ничему не следует отдавать предпочтения.

(Фр. 3.9):

Так вперяйся же всеми способностями, с какой  
 стороны ясна каждая вещь,  
 Ничуть не более доверяй зрению, нежели слуху,  
 Ни громкошумливому слуху больше, чем  
 очевидностям языка,

<sup>1</sup> Точное значение этих слов, предположительно обращенных к Павсанию, не очевидно: Дильс предпочитал понимать их буквально, как указание на то, что Павсаний находился вместе с Эмпедоклом в изгнании. Роде выдвигает совершенно иное (и его следует признать маловероятным) предположение (Psyche, англ. пер. 406, п. 96): он считает, что эти слова Эмпедокл обращает сам к себе посредством фразы ψυχολομτοῖ δυνάμεις, которая упомянута Порфирием в связи с фр. 120 и означает: «поскольку ты блуждаешь по земле, покинув подлинную обитель души». На самом же деле, смысл обсуждаемых слов может быть довольно прозаичным — «поскольку ты оставил других и пришел ко мне за наставлением», а на выбор слов повлияла гомеровская концовка δέῖρο λάσθης (Илиада, XXII, 12). Но смысл, на котором настаивает Роде (с поправкой, что эти слова обращены Эмпедоклом к Павсанию), лучше всего сочетается со следующим предложением: «Поскольку ты сошел на землю, то не можешь выйти за пределы мудрости смертных». О глаголе см.: Fränkel H. Antidoron, 275–277. Он переводит: «Du hast dich von dem Schwarm der gewöhnlichen Menschen abgesondert».



И не отнимай веры ни у одного другого члена,  
 поскольку имеется путь к познанию,  
 Но познавай каждую вещь оттуда, откуда она ясна<sup>1</sup>.

Чаще, однако, парменидовский язык используется, чтобы показать, насколько далеко Эмпедокл готов следовать за Парменидом. Эмпедокл принимает утверждения, что ничто не может произойти из ничего и что то, что существует, не может уничтожиться: сумма бытия неизменна.

(Фр. 11 и 12):

Несмышлениши! Сколь недальновидны их мысли,  
 Ежели они полагают, что может родиться то, чего  
 прежде не было,  
 Или же нечто умереть и изничтожиться совершенно.  
 Из того, чего нет нигде, не может возникнуть [нечто],  
 Равно как недостижимо и неосуществимо<sup>2</sup>, чтобы  
 изничтожилось то, что есть:  
 Сколько и откуда его не выталкивай, всякий раз [на  
 его месте] оказалось [другое сущее].

Мы также читаем (фр. 17.32 f.):

Но что бы тогда давало прирост этой Вселенной,  
 и откуда бы оно взялось?  
 И как [или: «куда»] бы пропало, раз от них ничто не  
 пусто [= ими все полно]?

<sup>1</sup> Противоположность Пармениду, 7.3 ff. Другие толкования этих строк, видящие в них указание на противоречие между разумом и чувствами, упоминает Миллерд, *Emped.* 25, п. 2. Пунктуация Карстена с полной паузой после  $\omega\iota\tau\omicron\varsigma\alpha\iota$  (ст. 12), отделяющая, таким образом,  $\alpha\lambda\lambda\omega\upsilon\upsilon$  от  $\gamma\upsilon\iota\omega\upsilon\upsilon$ , в высшей степени неестественна. Как говорит Миллерд: « $\omega\iota\tau\omicron\varsigma\alpha\iota$  здесь означает просто „познавай“ и не подразумевает отличие знания от чувственного восприятия. Нам говорится, что мы должны познавать каждую вещь соответствующими ей средствами».

<sup>2</sup> Вариант  $\alpha\lambda\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$  (Мэнги (Mangey)) вместе с DK. Этот фрагмент цитируется и в «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (с  $\alpha\lambda\pi\eta\kappa\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ), и Филоном (с  $\beta\lambda\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ). Относительно  $\beta\lambda\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$  ср.: *Парменид.* 8.21; а развернутую защиту  $\beta\lambda\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$  см.: *Bignone. Emped.* 398 f. Оно также сохраняется Ростаньи (V. di P., п. 2), но идея последнего, что прилагательные определяют  $\epsilon\tilde{\xi}\alpha\lambda\omicron\lambda\epsilon\sigma\beta\alpha\iota$ , едва ли обоснованна.

Последние слова намекают на отрицание пустоты, которое лучше выражено во фр. 13:

Ни одна часть Целого [Вселенной] не бывает ни пустой, ни избыточной [~ переполненной].

...и 14:

Нет во Всем нигде пустоты: и откуда ей взяться?

До сих пор от парменидовской логики не уйти. То, что существует, не может ни возникать, ни уничтожаться, и есть везде, поскольку признать пустоту — значит признать существование того, чего нет. Но из этого Парменид делал два дальнейших вывода — что сущее представляет собой единое и что оно неподвижно, — которые Эмпедокл не находил достаточно убедительными. Отрицая эти выводы и не выводя сущее за пределы физического, воспринимаемого чувствами мира, можно утверждать другие фундаментальные принципы.

(Фр. 8):

Еще скажу тебе: изо всех смертных вещей ни  
у одной нет ни рождения (φύσις),  
Ни какой бы то ни было кончины от проклятой  
смерти,  
А есть лишь смешение и разделение смешанных  
[элементов],  
Люди же называют это «рождением»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> φύσις чаще означает «строение, постоянная природа», но в этом фрагменте слово употреблено, как объясняет Аристотель, в значении отглагольного существительного от φύω, «как если бы звук „у“ в слове physis произносился протяжно» (Метафизика, 1014b16). В «Физике» (193b12) Аристотель снова говорит о φύσις ἢ λεγόμενη ὡς γένεσις, и тем же способом толкует этот фрагмент в «О возникновении и уничтожении» (314b5). К сожалению, Аристотель, по-видимому, изменил свое мнение и в «философском словаре» в «Метафизике» Δ, где он перечисляет различные значения вышеуказанного слова, цитирует тот же самый фраг-

Парменид был прав, когда отрицал, что множественность могла когда-либо произойти из первоначального единства; а что если первоначального единства не было, но извечно существовала множественность первичных сущностей? Пришло время отбросить догмат, на котором до сих пор явно или неявно основывались вся космогония и космология, но который, как показал Парменид, закономерно ведет к упразднению космогонии и полному уничтожению явлений, — дог-

мент, чтобы показать, что φύσις означает ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία (1014b35). Это побудило А. О. Лавджоя (Philos. Rev. 1909, 371 ff.) утверждать, что суть фрагмента в том, что все, помимо элементов, не обладает неизменной природой, но постоянно умирает. Поэтому Лавджой вкладывал в οὐδὲ... θανάτοιο τελευτή значение «не существует конца смерти», то есть смерть происходит постоянно, и утверждал: говорить, что смерти θνητά не существует, было бы абсурдом. Но в свете фраз в эпической традиции родительный падеж в θ. τελευτή едва ли может употребляться в ином значении, нежели определительное, и рассматриваемая фраза является перифразом θάνατος. См. ее использование у Гесиода — Scut. 357 и θ. τέλος в Илиаде, VIII, 309; также Мимнерм, 2.6–7 Diehl.

Поскольку Аристотель толкует это слово обоими способами, его свидетельство можно не принимать в расчет, но все другие греческие свидетельства подтверждают толкование, которое он дает в «О возникновении и уничтожении». Плутарх пишет (Против Колота, 1112a): ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἴρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεῖς τὸν θάνατον αὐτῇ δεδήλωκεν ὁ Ἐ., таким образом показывая, что считает обозначения φύσις равнозначными γένεσις, а θ. τελευτή — θάνατος. Также у Симпликия: «О небе», 306. 3; «О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии», 975b6. Эмпедокл вполне мог говорить, что не существует (реальных) рождения и смерти (так называемых) смертных вещей. Именно в это он верил, и слово θνητῶν включает в себе упрек. Рождение и смерть — только обозначения процесса смешения и разделения определенных элементов. Только толкование Плутарха придает этому отрывку здравый смысл.

Бёрнет (см.: EGP, 205, п. 4) и Росс в его комментарии к «Метафизике» следовали Лавджою. Хайдель (Proc. Am. Acad. 1910, 98, п. 73), Хайниман (Nomos und Physis, 90), Кирк (HCF, 228 f.) и Кан (Anaximander, 23) принимают точку зрения, которой мы следуем здесь.

мат об изначальном единстве всего сущего. О новом миропорядке сообщается во фр. 6 (который цитирующий его Цец относит к первой книге «О природе»):

Услышь сначала, что есть четыре корня всего:  
Ослепительно вспыхивающий Зевс, животворная [—  
плодоносная] Гера и Аидоней [«Невидимка»],  
И Нестида, которая слезами проливает человеческий  
родник<sup>1</sup>.

Имена божеств, которыми наделены здесь элементы, в другом месте заменяются простыми словами: (Фр. 17. 18):

Огнем, Водой, Землей и несметной высью Эфира...

В самом деле, у Эмпедокла не было устоявшейся терминологии. Возможно, это лишь частично объясняется требованиями метра. Другой причиной служит необходимость использовать поэтическое воображение для создания конкретных видимых образов. Огонь предстает как пламя и Солнце (и Гелиос, и Электр, сияющий, ср. Илиада, VI, 513), вода — как дождь и море (и θάλασσα, и πόντος), воздух — как небо (Уран). (Греческие названия перечислены у Гилберта — Met. Theor. 107, п. 3.)

Аристотель утверждает (Метафизика, 985a31), что Эмпедокл первым стал говорить о четырех материальных элементах, и его оригинальность в этом отношении принимается как нечто само собой разумеющееся. Трудно определить, кто же был первым — он или пифагорейцы, которые определенно должны были признавать четыре элемента до конца V в. до н. э. (ср. т. I, с. 458–459). Пифагорейское влияние на Эмпедокла было сильным, это явствует из важности, которую последний прида-

<sup>1</sup> О распределении имен божеств между элементами см. Дополнительное замечание 1 в конце раздела, с. 251.

вал переселению душ и воздержанию от мяса и бобов; и примечательно, что Эмпедокл дает своим элементам, как источникам всей природы, названия, которые древняя пифагорейская клятва применяет к тетраксису. Он содержит в себе «источники и корень вечной природы»<sup>1</sup>, а Эмпедокл называет элементы то «корнями всего», то «источником смертных вещей». Из нашего исследования более ранней мысли (т. I, с. 250, 527) также становится ясно, что философы пришли к концепции четырех первичных форм материи постепенно, а не путем внезапного озарения. Вышеназванная концепция берет свое начало в мифе, и ее можно увидеть в разделении Вселенной у Гомера (Илиада, XV, 189 ff.), посредством которого небеса стали уделом Зевса, море — уделом Посейдона, а мгlistая тьма — уделом Аида, в то время как землей они все владели сообща. С древнейших времен грекам казалось, что составные части мироздания естественно подпадают под четыре основные категории, или состояния, называются они при этом свойствами или субстанциями. Первые философы говорили о них как о состоящих из горячего, холодного, влажного и сухого, или о субстанциях, в которых эти противоположности проявляют себя: земле, воде, воздухе и огне. Гераклит упоминал все четыре первоначала в отрывке, который ученые отвергают только на основании их собственного (кажущегося неправдоподобным при отсутствии доказательств в его пользу) убеждения, что Гераклит не признавал воздух (или, скорее, *aer*, туман, или пар) как одну из главных составных частей мироздания<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> πηγὴν ἀενάου φύσεως ρίζωμά τ' ἔχουσαν (см.: т. I, с. 397–398). Ср.: Эмпедокл, фр. 6.1: τέσσαρα τῶν πάντων ρίζώματα и 23.10: θνητῶν...πηγὴν. Ростаньи (V. di P. 262, п. 2) заключил, что сам тетраксис должен был символизировать (в числе прочего) четыре элемента. Это привлекательная идея, в пользу которой, однако, мало явных свидетельств.

<sup>2</sup> Ср.: т. I, с. 737, прим. 3.



Однако, если посмотреть на упоминание четырех элементов Эмпедокла Аристотелем на чуть более раннем этапе аристотелевского изложения (984a8), можно предположить, что нововведение, которое Аристотель приписывает Эмпедоклу, носило несколько иной характер и было менее спорным. Эмпедокл впервые придал четырем стихиям статус подлинных *archai*: ни одна из них не предшествует любой другой, равно как нет ничего более основополагающего. Гераклит мог упоминать их все, но главнейшей стихией для него оставался огонь; Фалес и Анаксимандр отдавали предпочтение в качестве единственного *arche*, порождающего все остальное, воде и воздуху соответственно; у Анаксимандра упомянутые стихии происходили из *apeiron*, а у пифагорейцев они были заключительным порождением Единого. Все эти противоречащие друг другу утверждения стали неактуальны после настойчивых заявлений Парменида, что единство никогда не смогло бы породить множество. «Спасти» объекты восприятия можно, только признав множественность равных и изначальных *archai*, или элементов. Поэтому «все они [= элементы] равны [между собой] и ровесники по рождению. Но каждый исполняет свою почетную должность, каждому присущ своеобразный нрав (этос)» (фр. 17.27 f.). Они подобны противоположностям Анаксимандра, которым придан открыто вещественный характер, но без *apeiron* за ними<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Хотя Эмпедокл следовал в основном италийской традиции, очевидно, что он многим обязан размышлениям над милетскими системами. Предполагая, что четыре «корня» — это развитие «противоположностей» (горячего, холодного, влажного и сухого), Райнхардт (Parm. 227) рассматривал их как расширение медицинской теории, особенно взглядов Алкмеона: противоположности, которые действуют в теле человека (Алкмеон, фр. 4; см. т. I, с. 575–576), были распространены на всю природу. Таково же было мнение Таннери, Гомперца и других. Мийер (Emped. 33) критически относится к идее, что «абстрактные

Хотя учение о четырех элементах было немедленно опровергнуто Анаксагором и атомистами, в видоизмененном виде оно было на основе физической теории восстановлено Аристотелем, громадный авторитет которого поддерживал его на протяжении всех Средних веков и позже. Несмотря на вызов, брошенный химиками, такими как Бойль, даже в XVIII в. было в порядке вещей говорить, что элементами тела являются земля, вода, воздух и огонь<sup>1</sup>. Изменение, внесенное Аристотелем, состояло в предположении, что элементы способны к взаимной трансформации<sup>2</sup>. Теория, изложенная в платоновском «Тимее», утверждала то же, но на математической основе, что в глазах Аристотеля

---

свойства», такие как горячее и холодное, могли дать начало теории. Это в самом деле было бы сомнительно, если бы τὸ θερμόν, τὸ ψυχρόν и т. д. когда-либо считались «абстрактными свойствами», но это определенно не так (ср.: т. I, с. 187). В любом случае, такие великие доктрины имеют сложное происхождение. Мы можем предположить, что свою роль сыграли и милетский монизм, и западная медицинская теория, и необходимость ответить на вызов Парменида, и наблюдательность самого Эмпедокла.

Замечание Гомперца (Gr. Th. I, 558 f.), что идея четырех элементов получила широкое распространение также в индийской мысли, может заставить нас предположить, что она носит универсальный общечеловеческий характер. Но для китайцев, по-видимому, было равно естественно говорить о пяти элементах: огне, воде, земле, дереве и металле (*Needham. Science and Civilisation*, II, 232 ff.).

<sup>1</sup> Так, И. Ф. Гмелин (J. F. Gmelin) в своей книге 1780 г. «*Einleitung in die Chemie*» писал, что у нас есть «веская причина допустить, чтобы элементы назывались огнем, водой, воздухом и землей, если мы представляем их в их величайшей чистоте» (цитируется Ф. А. Панетом в: *Brit. Journ. for Philos of Sci.* 1962–1963. P. 146).

<sup>2</sup> См.: «О возникновении и уничтожении», кн. 2, гл. 6, где он указывает на трудности, которые навлек на себя Эмпедокл, отказываясь признать эту трансформацию. Дополнительное замечание 2, с. 254. О последствиях для алхимии см. на с. 258, прим. 1.

было странным. Кроме того, ни для одного из упомянутых двух мыслителей эти «элементы» не были в строгом смысле элементарными. Платон говорил, что они далеко не подобны буквам, но даже сложнее, чем слоги. Они представляли собой только самую начальную форму чувственно воспринимаемой субстанции. Для Платона с его пифагорейским пылом за ними находился мир чисел и геометрии, а для Аристотеля — «первоматерия», как логически необходимая предпосылка для изменения, хотя ее невозможно воспринять чувствами и она не способна к существованию, если не ограничена формой.

Имена божеств, данные четырем стихиям, — не просто поэтические украшения. Способ, которым эти стихии, или элементы, действуют, как будет понятно ниже (с. 272), показывает: они одушевлены. В самом деле, Эмпедокл настолько поддерживает идею родства всей природы, что говорит, что нет ничего, лишнего ощущений (фр. 103, 110.10). Будучи и чувствующими, и вечными, эти начала бессмертны, а потому божественны. «Элементы также суть боги», — сообщает Аристотель, а позже доксографы повторяют, что и элементы, и их смесь (то есть полная смесь в Сфайросе под управлением Любви) суть боги<sup>1</sup>. Гилозоизм мог видоизменяться, но его полное искоренение — это постепенный процесс, ибо корни гилозоизма стары и глубоки, уходят не только в предшествующую философию, но и в религию; а Эмпедокл, при всех его интеллектуальных дарованиях, был исключительно религиозен.

<sup>1</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении, 333b20; *Аэтий*, 1.7.28 (DK, A 32). В прошлом это было предметом споров, но, как показал Биньоне, реальных сомнений быть не должно. Более старую точку зрения см.: ZN, 961. Биньоне в «Emped.» (180, п. 4) приводит примеры божественности элементов из нефилософской литературы. К ним легко можно добавить другие. Трудно, например, считать Гею чем-то иным, кроме богини.



## ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ:

1. ИМЕНА БОЖЕСТВ  
КАК НАЗВАНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ (С. 246)

Традиция давать четырем элементам имена божеств, несомненно, берет свое начало в глубокой древности. (Огонь более определенно называется Гефестом во фр. 96 и 98.) Только Нестида не вызывает сомнений. Это, очевидно, вода, и выбор такой темной фигуры становится понятным, когда мы читаем у Фотия, что она была сицилийским божеством (*Bignone*, 52, п. 3). Сицилийское божество воды не могло «уйти со сцены» так легко, как полагал Кранц («Hermes», 1912, 23, п. 1). Согласно Кранцу, Нестида была просто олицетворением умеренности, или сдержанности (*Nüchternheit*), и это слово, говорит Кранц, встречается еще у Гомера. Там, однако, оно, как и у Эсхила, означает «постящаяся». Кранц, по-видимому, мыслит в том же направлении, что и Ипполит (А 33), который объясняет, что вода является питательным средством, не питаясь сама; но этимологическая связь с  $\nu\eta\sigma\tau\iota\varsigma$  (= постящаяся) не безусловна. Биньоне (542, п. 3) рассматривал этимологию этого слова, в большей степени связанную с понятием воды (от  $\nu\alpha\iota\epsilon\iota\nu$ , ср.  $\nu\eta\sigma\sigma\varsigma$ ), которую уже предлагал Симпликий (О душе, 68.14), как очевидную (см. также: ZN, 949, п. 1). Кроме того, больше об этом «Göttin Nüchternheit» никто ничего не слышал, и маловероятно, чтобы Эмпедокл предложил новую персонификацию, изобретенную им самим, в одном ряду с популярными богами, такими как Зевс, Гера и Аидоней.

«Аидоней», со времен Гомера, — альтернативное имя Аида, бога подземного царства и смерти. Естественнее всего поэтому полагать, что он олицетворял землю. Именно так полагают Аэтий (А 33) и самые современные авторы (например, Целлер, Дильс, Биньоне, Мил-



лерд). Но Диоген Лаэртский (VIII, 76) отождествляет Аидонея с воздухом, и так же полагают Стобей и Ипполит (см. А 33). Аидоней означает «невидимый», и Ипполит толкует это так, что мы видим все через воздух, но не видим его самого. Однако Дильс (Dox. 89; и см.: Burnet. EGP, 229, п. 3) убедительно доказал, что, в то время как Аэтий является представителем более умеренной традиции, восходящей к Феофрасту, другие опираются на школу аллегористов — последователей Гомера, пытаясь согласовать Эмпедокла с последним. Кранц в 1891 г. предложил для обсуждения новую точку зрения, что Аидоней был огнем. Кранц объяснял ассоциацию огня с богом подземного царства ссылкой на сицилийские вулканы. Это не подтверждается античными источниками, и, несмотря на поддержку Тиле и Бёрнета (см.: EGP, 229, п. 3), вышеупомянутый взгляд убедительно опровергается Биньоне (Emped. 543) и Миллерд (31).

Что касается Зевса, то все древние источники единодушны в том, что под ним Эмпедокл имел в виду огонь. Диоген Лаэртский и Ипполит называют его πῦρ, а Аэтий (А 33) приравнивает πῦρ к τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα. Последняя фраза повторяется у Стобея без πῦρ, что могло вести к путанице — в то время как для вышеупомянутых позднейших писателей αἰθήρ приравнивался к огню, у самого Эмпедокла это другое название воздуха. (Ср. особенно: фр. 98, 100.5, 71.2, 109, также 115.9–11. О возможной причине этого см. ниже, на с. 382, цитату из Витмена (Wightman), а по поводу кажущегося исключения во фр. 38.3–4 см. с. 318, прим. к ст. 3.) Тем не менее ни один ученый, за исключением тех двух, не пытался уравнивать Зевса с воздухом, отдавая огонь в единоличное пользование Аидоней, что вызвало бы необходимость искать для последнего иные функции. У более философских поэтов, таких как Еврипид, которые уравнивали богов с частями, или аспектами мира природы, о Зевсе говорится как об огнен-

ном αἰθήρ верхних небес за пределами более темных пространств ἄήρ'а. Эмпедокл, несомненно, имел в виду то же самое.

Эпитет φερέσβιος, «жизнедающая», применявшийся к Гере, непосредственно указывает на плодородную землю (γαῖα). Именно в этом смысле данный эпитет употребляется у Гесиода (Теогония, 693) и в гомеровском гимне Аполлону, 341. Бёрнет отмечал, что это слово применялось, по-видимому, только по отношению к земле и зерну. Эпические ассоциации привели Дильса к предположению, что это отождествление (которое мы находим у Диогена Лаэртского (VIII, 76), Стобея и Ипполита, А 33) было ошибкой последователей Гомера, но, поскольку Эмпедокл сам был укоренен в эпической традиции, здесь этот аргумент не представляется достаточно убедительным. Также вероятно, что Гера, по крайней мере первоначально, была богиней земли (*Guthrie. Gks. and their Gods*, 68 ff.), хотя ко временам Эмпедокла это могло основательно забыться. С отождествлением с землей согласны Кнац (Knatz), Тиле, Бёрнет и Кранц. С другой стороны, Аэтий (А 33) предположил, что Гера здесь олицетворяла воздух, и эта точка зрения имеет сторонников и в наше время, например Дильса, Целлера, Биньоне, Миллерд (см. аргументы Биньоне, 543 f.). Вполне правдоподобно, что эпитет «жизнедающий» в высшей степени уместен для воздуха, которым мы дышим, хотя сомнительно, будет ли это благодаря Эмпедоклу чем-то бóльшим, чем поэтическим прецедентом. Снелл (*Philol.* 1943, 159 f.) на основе этого эпитета доказывает, что Гера — это земля, а с Аидоном как ἄήρ'ом сравнивает эпическое Τάρταρον ἤεροῦντα и т. д.

Если нам необходимо сделать выбор, то надежнее всего вместе с Биньоне последовать традиции, идущей от Феофраста, что Зевс — огонь, Гера — воздух, Нестиды — вода и Аидоней — земля. К счастью, относительно

мысли Эмпедокла этот вопрос не имеет большого значения. Однако он касается некоторых интересных моментов, связанных с историей греческой философской религии, и это отступление может служить отправной точкой для каждого, кто желает исследовать их. (См. также: замечание О. Гилберта — *Met. Theor.* 110, п. 2.)

## 2. НЕПОДВИЖНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ И ФРАГМЕНТ 26.2 (С. 249)

Сохранившиеся отрывки произведений самого Эмпедокла, а также комментарии Аристотеля не оставляют сомнений в том, что Эмпедокл считал элементы неподвижными и неразрушимыми. В этом — один из краеугольных камней его ответа Пармениду. Но следует упомянуть о трудности, которая возникает в связи с первыми двумя строками фр. 26. Вот эти строки:

*ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλωιο  
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὐξεται ἐν μέρει αἴσης.*

Симпликий цитирует этот отрывок как идущий «немного позже» фр. 21 и тем самым заставляет нас предположить, что речь по-прежнему идет о четырех элементах. В любом случае, многое в этом отрывке является повторением частей фр. 17. Ст. 1 соответствует 17.29 (с вариантом *κύκλωιο* вместо *χρονοιο*), а ст. 5–6, 8–12 практически воспроизводят 17.7–13. А во фр. 17 совершенно ясно, что обсуждаются элементы или, возможно, (во второй части фрагмента), элементы вместе с Любовью и Распрей. Эти последние, однако, едва ли можно включать сюда ввиду ст. 5–6.

Симпликий (*Физика*, 160.14) полагал, что в ст. 1–2 Эмпедокл говорит о взаимном преобразовании элементов; в наше время эти стихи обычно переводят при-

мерно так: «Они гибнут друг в друге и вырастают (или возникают) друг из друга». Биньоне (Emped. 553 ff.) уходит от этой трудности, предполагая, что здесь Эмпедокл делает уступку обычному языку, как он, по собственному признанию, поступает во фр. 9. Некоторое возражение против этого можно найти в аргументе Вердениуса (Mnemos. 1948, 12 f.), что во фр. 9 Эмпедокл говорит о так называемых рождении и смерти смертных существ, таких как звери и птицы: он не позволил бы себе использовать такой язык, говоря о самих началах. Еще более убедительно звучит напоминание Вердениуса о том, что это толкование подразумевает неправильный перевод слов φθίνειν и αὐξάνεσθαι. Эти слова не означают «гибнуть» или «приходить в упадок» и «возникать»: они означают «уменьшаться» и «увеличиваться». Когда Платон и Аристотель проводили различие между αὐξήσις и φθίσις и γένεσις и φθορά, равно как ἀλλοίωσις, они не вводили новые специальные значения. Общая сумма каждого элемента, конечно, неизменна, как и его качества и функции (ἦθος и τιμή, фр. 17.28); но в любой конкретной части космоса они увеличиваются, когда частицы того же самого элемента объединяются, как описано во фр. 37: αὐξει δὲ χθῶν μὲν σφέτερον δέμας αἰθέρα τ' αἰθήρ, и уменьшаются, когда отделяются от своего собственного вида и присоединяется к другому элементу — φθίνει εἰς ἄλληλα. (Ср. использование πλήθει καὶ ὀλιγότητι в аристотелевской «Метафизике», 984a10.) Предположение Вердениуса, что эти слова могут означать «в сравнении друг с другом», как если бы εἰς было πρὸς, несомненно, недоказуемо, а «убывают друг в друга» не является невозможно сжатым выражением того, что пытался сказать Эмпедокл. С этой точки зрения ст. 1 не обязательно указывает на отдельные и последовательно сменяющие друг друга мировые периоды; элементы «господствуют по очереди» согласно их меняющимся пропорциям в отдельных вещах.



Благодаря тому, что Эмпедокл допускает движение, его элементы приобретают два свойства, которые отрицал Парменид в своем едином Бытии и которые делают возможным возникновение космоса — эти начала: а) находятся в движении; б) делимы. Последнее иллюстрируется фр. 22.1–2: «Все они в ладу с самими собой своими частями: Электор [Лучезарный], Хтон [Земля], Небо и Море — все их части, которые заблудились в смертных существах». Делимость и движение четырех «корней» делает возможным то, что «у всех смертных на самом деле нет ни рождения, ни смерти, а есть лишь смешение и разделение смешанных элементов». Внешнее изменение — это только перегруппировка. «Они [= элементы] одни и те же, — пишет Эмпедокл, — но, пробегая сквозь друг друга, они становятся различными на вид: столь меняет [их] смесь» (21.13–14). Сразу после этих строк Симпликий приводит красочное сравнение с палитрой художника. С помощью этого сравнения Эмпедокл поясняет происхождение бесконечного разнообразия из нескольких одних и тех же элементов (фр. 23; *Симпликий. Физика*, 160):

Словно когда живописцы испещряют  
 посвятительные дощечки [= картины],  
 Люди, хорошо сведущие в искусстве благодаря  
 Смекалке (Метис),

гаться вместе с водоворотами горохового супа»), подчеркивает К. Р. Поппер. Приписывая эту идею Платону (хотя она, несомненно, должна была появиться еще у Эмпедокла), Поппер пишет (*Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1952. P. 147, n. 1): «Платоновское согласование и теория заполненного пространства („природа не терпит пустоты“) приобретают величайшую важность для истории физики вплоть до наших дней. Ибо они сильно повлияли на Декарта, стали основой теории эфира и света и таким образом в конце концов, через Гюйгенса и Максвелла, волновой механики де Бройля и Шрёдингера». (См. также: *idem, Conj. and Ref.* 81, n. 22. Относительно «кругового толчка» у Платона см.: *Тимей*, 80c: τὸ δὲ κενὸν εἶναι μὴδὲν περιωθεῖν δὲ αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλλα, κτλ.)

Схватив руками разноцветные краски  
 И смешав их в определенной пропорции (ἀρμόνη) —  
 одних больше, других меньше, —  
 (5) Приготавливают из них изображения, похожие на  
 все вещи,  
 И создают деревья, мужчин и женщин,  
 Зверей, и птиц, и водокормных рыб,  
 И долговечных богов, всех превосходящих  
 почестями, —  
 Так да не одолеет твоего ума обман, будто  
 Смертные [существа] — сколько их ни явлено взору  
 в несметном количестве — происходят  
 из другого источника,  
 (10) Но четко знай, что [единственный источник] —  
 они [= элементы], ибо слово, услышанное  
 тобой, — от бога.

Это сравнение оказывается еще более подходящим, если учесть, что греческие художники работали с четырьмя основными цветами (белым, черным, желтым, красным), соответствующими числу элементов<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Демокрит признавал эти четыре цвета в качестве «простых» (Феофраст, «Об ощущениях»; DK, 68A135, см. ниже, с. 729–730), а Псевдо-Аристотель (О мире (De mundo), 396b12) говорит, что именно путем смешения этих четырех цветов художники добиваются требуемого эффекта. То, что Эмпедокл указывал на фактическое соответствие между цветами и элементами, утверждал Аэтий (1.15.3, А 92), хотя Феофраст критикует Эмпедокла за то, что тот в своем объяснении чувства зрения учитывает только белый и черный. Глаз состоит из огня (белого) и воды (черного). Как же тогда, спрашивает Феофраст, если подобное воспринимается подобным, мы воспринимаем смешанные цвета, такие как зеленый (Об ощущениях, 17, А 86)? Феофраст не поднимает этот же вопрос, как можно было бы ожидать, в связи с двумя другими «простыми» цветами, что внушает нам некоторое сомнение, прав ли был Аэтий, говоря, что Эмпедокл признавал все четыре. (Ср.: *Diels. Dox.* 222. Аэтий, 1.15.7 приписывает четыре первичных цвета также пифагорейской теории.) Феофраст определенно не приписывает эти цвета никому до Демокрита, но трудно поверить, что автор фр. 23 не имел в виду эти четыре.

Соответствие между элементами и цветами встречается также в китайской мысли. См.: *Needham. Science and Civilization*,





Не вполне понятно, представлял ли Эмпедокл материю как непрерывную и текучую или как состоящую из бесконечно малых отдельных частиц; но без определенной структуры материи трудно описывать движения так, как это делал он, и в поздней античности, начиная с Аристотеля, Эмпедоклу приписывались определенные представления об устройстве материи. Аристотель пишет (О возникновении и уничтожении, 334a26):

А как будут объяснять [возникновение] те, кто полагает подобно Эмпедоклу? Они по необходимости должны принять [механическое] соединение, подобно тому как из кирпичей и камней [составляется] стена. Их «смесь» должна состоять из элементов, которые продолжают существовать, но сочетаются в небольших частицах, лежа бок о бок<sup>1</sup>. Так возникает плоть и все остальное.

То же самое несколько веков спустя писал Гален (DK, A 43, и ср. A 34):

...По Эмпедоклу тоже, и мы и все прочие тела в околоземном пространстве возникли из тех же элементов, из

---

II, 238. Это стало неотъемлемой частью алхимии, и западной, и восточной. Однако в случае, если у кого-то возникает искушение рассматривать Эмпедокла как предшественника алхимиков, следует заметить: если бы Аристотель не ниспроверг Эмпедоклову доктрину, что элементы неразрушимы и неизменны, то основополагающая теория алхимии была бы невозможна.

Об Эмпедокловой теории цвета см. также: *Кранц*. *Hermes*. 1912, 126–128.

<sup>1</sup> ἐκ σωζομένων... τῶν στοιχείων κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συκεκμμένων. Ни одно другое существительное, кроме «частицы», нельзя удачно снабдить прилагательным: μικρὰ соответствует отдельным кирпичам и камням в композитной стене. Само слово μόρια используется Аристотелем в трактате «О дыхании», 473b3, где он говорит о λόγοι в теле, которые τῶν μὲν τοῦ σώματος μορίων ἐλάττους τῶν δὲ τοῦ ἀέρος μείζους. В «О возникновении и уничтожении», 325b5 Аристотель говорит: Эмпедокл был «почти вынужден» принять позицию Левкиппа, что существуют неделимые твердые тела.



каких [они возникли] по Гиппократу, но только [по Эмпедоклу] соединение элементов произошло не путем их слияния и взаимопроникновения, а путем рядоположения и касания маленьких частиц (μόρια).

Феофраст (Об ощущениях; DK, A 86) говорил о природе людей, в которой элементы «плотно подогнаны и точно разделены»<sup>1</sup>.

Доксографы описывают эти частицы словами, вызывающими мысли об атомистах Левкиппе и Демокрите: «Эмпедокл и Ксенократ полагают, что элементы состоят из более мелких тел (θραύσματα) — „наименьших“ величин, или как бы элементов элементов», — и, — «Эмпедокл признает наименьшие „осколки“, предшествующие четырем элементам, как бы элементы до элементов, подобочастные»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср. также: Аристотель (О восприятии и воспринимаемом, 441a4): вода, согласно Эмпедоклу, содержит в себе все оттенки ἀναισθητὰ διὰ μικρότητα. Кранц (Hermes. 1912, 24 f.) считает, что Эмпедокл использовал как собственные термины для мельчайших частиц слова μέρη из фр. 96 (ср. μόρια у Галена) и κέρματα, которые во фр. 101 вдыхаются как запах охотничьими собаками. μέρη снова используется во фр. 22.1: элементы суть ἄρθμα со своими собственными μέρη (отсюда притяжение подобного к подобному). Ср.: ὕδωρ οἶνω μᾶλλον ἐνάρθμιον во фр. 91. Точка зрения Кранца, хотя ее энергично и категорически отвергает Райнхардт (СР, 1950, 170), служит веским свидетельством в пользу этого. Это, конечно, не отрицает того, что, когда мы обращаемся к Галену, его формулировка видов смеси сделана в связи со стоическим κρᾶσις δι' ὄλου.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 1.13 и 1.17.3 (DK, A 43). Не так уж маловероятно, что доксографы, не отличавшиеся особой скрупулезностью и склонные сводить все к определенным стандартам, приспособили теорию Эмпедокла к атомистической, и если это так, у нас появляется возможность догадаться об истоках этой ошибки. Асклепиад Вифинский, врач и писатель I в. до н. э., принял разновидность атомизма, основанную на атомистическом учении Гераклида Понтийского. Оба называли свои атомы ὄκοι. Подобно атомам Демокрита и Эпикура, они не обладали чувственно воспринимаемыми свойствами, тем не менее Секст (Пирроновы

Этот отрывок может означать, что, например, земля является элементом, но состоит из миллионов мельчайших частиц, каждая из которых обладает всеми свойствами земли. Если же «элементы элементов» означает нечто большее, то здесь, определенно, ошибка. Сам Эмпедокл настоятельно подчеркивает, что ничего нельзя считать предшествующим «четырем корням» с их изначальными качественными различиями. В этом Эмпедокл радикально расходится с атомистами, которые считали начала всего крошечными телами, лишенными всех чувственно воспринимаемых свойств (цветов, звуков, вкусов, запахов), позже известных как «вторичные». Эти качества происходят из взаимодействия атомов извне с атомами в наших собственных телах и потому являются индивидуальными и случайными. Тем не менее доксографы едва ли могли утверждать то, что они утверждали, если бы не находили у Эмпедокла некоторых свидетельств в пользу признания последним существования «мельчайших частиц» — свидетельств, подобных тем, что представляет Аристотель<sup>1</sup>.

положения, 3.33) писал о τοῖς περὶ Ἀσκληπιάδην... θραυστὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα λέγουσι καὶ ποιά (ср. выше θραυσμάτα Эмпедокла). Наиболее приемлемое объяснение этому дает Баумкер (Baumker): *Problem d. Materie*, 326n. Под στοιχεῖα Секст здесь имеет в виду не сами δοκοί, но элементы в эмпедокловском смысле — землю, воду и т. д. Для Асклепиада δοκοί — это στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων. Далее Асклепиад в своих теориях также широко использует понятие λόροι. Мы читаем, например: κατὰ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου δοκοί θραυστοὶ καὶ λόροι (Псевдо-Гален, 14.698 Kühn: вопрос о том, на самом ли деле Асклепиад считал δοκοί θραυστοί, а потому не атомами в строгом смысле слова, выходит за рамки настоящего обсуждения). Как отмечает Баумкер, физическая основа теорий Асклепиада восходит не только к атомистам, но также к Эмпедоклу, и путаница в изложении доксографов, возможно, отчасти связана с этим позднейшим сочетанием двух типов теории.

<sup>1</sup> Правда, выражение Аристотеля показывает, что он не находил у Эмпедокла ясного утверждения, что элементы суще-



Идея элементов, «пробегающих друг сквозь друга», становится более определенной благодаря теории, что они и их скопления содержат в себе микроскопические (*Аристотель. О возникновении и уничтожении*, 324b30) проходы, или поры, которые могут пропускать, а могут и не пропускать частицы других субстанций. Эта точка зрения наиболее полно описана в связи с чувственным восприятием (см. ниже, с. 390–396), но ею также пользовались, чтобы объяснить, почему одни субстанции легче соединяются друг с другом, чем другие, например, вода легко сочетается с вином, но не с маслом (фр. 91 и *Феофраст. Об ощущениях*, 12): все дело в обладании «порами» правильного размера. «Те субстанции могут сочетаться, чьи поры взаимно симметричны» (*Аристотель. О возникновении и уничтожении*, 324b34), или, по словам Феофраста, «он всякую смесь объясняет соразмерностью (*συμμετρία*) пор» (*Об ощущениях*, 12)<sup>1</sup>.

ствуют в форме мельчайших частиц. Из того, что он нашел, Аристотель делал вывод, что Эмпедокл представлял себе элементы вышеуказанным образом, и баланс свидетельств позволяет предположить, что Аристотель был прав. См. также: с. 264.

<sup>1</sup> Другие примеры: белые частицы подходят огненным порам глаза, черные частицы — порам воды (*Феофраст. Об ощущениях*, 7; DK, A 86); тонкие слои, оставляемые железным прессом в порах магнитного железняка (Александр, A 89); питательные соки земли подходят порам растений (*Плутарх. Фр. 77*).

Использовал ли сам Эмпедокл в связи с этим слово *πόροι*, не ясно. В сохранившихся фрагментах мы находим различные поэтические эквиваленты этого слова: *χόανοι* или *χοάνοι* во фр. 84.9 (как восстановил Бласс), 96.1, *σύριγγες* в 100.2. Но ср. 3.12: *ὁλόσῃ πόρος ἐστὶ νοῖσαι*. Поскольку Эмпедокл пытался объяснить мысль на материальной основе в не меньшей степени, чем ощущения, слово *πόρος* здесь вряд ли имело метафорический смысл, который мы обычно приписываем ему и который оно часто несет у других греческих писателей. Краткое утверждение Филопона (на «О возникновении и уничтожении», 123.13; DK, A 87) не очень информативно. Мнение Кранца см.: *Hermes*. 1912, 27, п. 2.

Все непрерывно выделяет тонкие пленки, или «истечения». Строку Эмпедокла на эту тему сохранил Плутарх (Застольные вопросы, 916d, фр. 89):

Рассмотрим предмет [= изменение окраски осьминогов] с точки зрения Эмпедокла:

«Знай, что всему, что родилось, присущи истечения».

Ибо не только от животных, растений, земли и моря, но и от камней непрерывно исходят многочисленные токи, а также от меди и железа. И увядают и издают запах все существа, в силу того что [от них] постоянно нечто течет и непрерывно уничтожается<sup>1</sup>.

Эту доктрину упоминает Платон (Менон, 76с), а Феофраст подтверждает (Об ощущениях, 20), что Эмпедокл обращался к ней, чтобы объяснить уничтожение, или умирание. «Если, — пишет Феофраст, — увядание вызвано истечением, а запах также материя, которая истекает, вещи с самым сильным запахом должны исчезать быстрее всего». Дальнейшие критические замечания Феофраста — когда преобладает Любовь, чувственное восприятие может быть слабым или вообще отсутствовать, потому что объекты будут втягивать материю в себя, а не испускать ее из себя, — подтверждают, как естественно было бы ожидать, что эти истечения в нашем собственном мире вызваны разделяющим действием Распри. Согласно Аристотелю, реальное проникновение одного тела в другое через поры служит у Эмпедокла объяснением всякому действию и стремлению в физическом мире.

Аристотель был достаточно умен, чтобы отметить трудность согласования этой теории с отрицанием пустоты. Его замечание о том, что если поры наполнены,

<sup>1</sup> Переводим  $\delta\lambda\omega\lambda\epsilon$  как у DK. Но г-н Сэндбэч указывает мне, что в MSS Плутарха мы читаем  $\delta\delta\omega\delta\epsilon$ , что вполне может быть правильным, и не только для того, чтобы избежать тавтологии, но и ввиду ссылки на запах у Феофраста (Об ощущениях, 20).



они являются избыточной гипотезой (О возникновении и уничтожении, 326b8), как и аристотелевская критика в целом, придирчиво; но в связи с чувственным восприятием эта критика может выявить серьезные противоречия, с которыми Эмпедоклу, по-видимому, не приходилось сталкиваться. Сейчас мы можем просто отметить, что по этой теории элементы должны складываться из частей, которые ни при каких обстоятельствах не делятся дальше определенной точки, так как в противном случае все могло бы подходить ко всему, и не было бы речи об «асимметрии» пор. Такое противоречие свидетельствует о том, что Эмпедокл не продумал этот вопрос до конца, а также, несомненно, указывает на то, что он рассматривал этот вопрос как частность. Позднейшие мыслители воспринимали Эмпедокла как предшественника атомистов, который не дошел до их взглядов полностью, что явствует из замечания Аристотеля (О небе, 305a2), что Эмпедокл «кажется, имел в виду», что мельчайшее тело «делимо, но никогда не разделится». Эмпедокловы частицы оставались физически целыми, хотя Эмпедокл не дошел до идеи теоретически неделимых величин<sup>1</sup>. Неудивительно, что составители доксографий заставили Эмпедокла проделать упомянутый путь целиком. Фактически, Эмпедокл обеспечил атомизм тремя фундаментальными положениями: понятиями неразрушимых элементов и мельчайших частиц и сведением всех форм изменения к механической смеси. Далее доксографы выразили и развили теорию, что физические объекты непрерывно выделяют тонкие пленки, или «истечения» (фр. 89) микроскопических частиц, и использовали ее, как и Эмпедокл, для объяснения чувственного восприятия<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср. замечания Лурье (*Luria. Infinitesimaltheorie*, 136–138).

<sup>2</sup> Наилучшим описанием устройства материи у Эмпедокла до сих пор является таковое Целлера, ZN, 954–960. См. также *Гилберт. Met. Theor.* 107 n. 1, 120; *Кранц: Hermes.* 1912, 24 f. и *Emped.*

## VII. ЛЮБОВЬ И РАСПРЯ

Теперь мы можем обратиться к наиболее длинным отрывкам Эмпедокла и увидеть последовательность мысли, которую они демонстрируют. Вначале идет отрывок, который Симпликий в одном месте описывает как входящий «в первую книгу „О природе“», а в другом — как идущий «в самом начале» (фр. 17):

Двойкое скажу: то Одно вырастает, чтобы быть  
единственным
Из многого; то снова распадается, чтобы быть  
многим из Одного.
Двойко рождение смертных [вещей], двойка гибель:  
Одно из них порождает и губит схождение всех  
[корней];
(5) Другое разлетается, разодранное, когда они вновь  
разделяются,
И они [= элементы] никогда не прекращают  
непрерывного чередования:
То действием Любви все они сходятся в Одно,  
То под действием лютой Ненависти несутся каждый  
врозь.
И поскольку они каждый раз заново образуют  
множество после разделения Одного,
(10) Постольку они рождаются и век у них  
непостоянный,
А поскольку они никогда не прекращают непрерывного  
чередования,
Постольку они существуют вечно, неподвижные в круге.  
Внемли же моим словам, потому как ученье  
взрачивает ум.

46 f., 83. Отрицание теории частиц Райнхардтом (СР, 1950, 178) произвольно и не учитывает некоторых свидетельств.

Вышеупомянутая дискуссия должна ясно показать, что система Эмпедокла предшествовала системе атомистов, а не наоборот, как иногда считалось в прошлом (напр. Дильсом; см.: Биньоне. *Emped.* 248, п. 2).

Как я сказал уже раньше, возвещая границы  
 повествования,  
 (15) Двойкое скажу: то Одно вырастает, чтобы быть  
 единственным  
 Из многого, то снова распадается, чтобы быть многим  
 из Одного,  
 Огнем, Водой, Землей и несметной высью Эфира,  
 Проклятая Ненависть порознь от них [= элементов],  
 совершенно уравновешенная,  
 И Любовь в них, равная в длину и в ширину.  
 (20) Созерцай ее умом и не сиди с изумленными глазами.  
 Это ее почитают смертные, врожденную половым  
 членам,  
 От нее испытывают любовные помыслы и совершают  
 дела дружбы.  
 Называя ее именем Гефосины (Радости) и Афродиты.  
 Хотя она вьется [= постоянно пребывает в них], ни  
 один смертный человек не познал ее глазами,  
 (25) Ты же слушай непреложный ход [моей] речи.  
 Все они [= элементы] равны [между собой]  
 и ровесники по рождению.  
 Но каждый исполняет свою почетную должность,  
 каждому присущ своеобразный нрав (этос),  
 А господствуют они по очереди по истечении  
 определенного срока.  
 И к ним ничего не прибавляется, от них ничего не  
 отнимается:  
 (30) Ибо если бы они непрерывно терпели ущерб, то  
 их уже не было бы,  
 Но что бы тогда давало прирост этой Вселенной,  
 и откуда бы оно взялось?  
 И как [или: «куда»] бы пропало, раз от них ничто не  
 пусто [= ими все полно]?  
 Нет! Это они самые [или: «они те же самые»], но,  
 пробегая друг сквозь друга,  
 Они становятся то тем, то иным, оставаясь непрерывно  
 и вечно тождественными [себе].

Ст. 1–2. Альтернативный перевод: «Вырастает, чтобы быть единственным из многого, и снова распадается...» Предмет высказывания прямо не назван, но понят-



но, что речь идет об общей сумме бытия. Это согласуется с манерой Парменида говорить о своем едином Бытии.

Ст. 4–5. Антецедентом τῆν и ἡ должны быть, по смыслу, и γένεσις, и ἀλόλειψις, а поскольку отглагольными существительными являются именно они, а не сами θνητά, винительный падеж должен считаться скорее «внутренним», чем выражающим прямое дополнение. Использование Бёрнетом слова «поколение» («Соединение всех вещей дает жизнь одному поколению и разрушает его»), возможно, удовлетворительно настолько, насколько можно ожидать в переводе.

Ст. 5. θρεφθεῖσα Панцербитера (Panzerbieter) для MSS. Обычно принимается θρουφθεῖσα (сохранена Вилламовицом) как обеспечивающая параллель τίκτει, которая представляется необходимой.

Ст. 7–13 = 26.5–6 и 8–12, за исключением того, что стих 9 (= 26.8) пропущен во фр. 17, как его цитирует Симпликий. Вставка указанного стиха обоснована соответствующим отрывком.

Ст. 13. ἀκίνητοι. Неожиданный род, так как он следует за διαλλάσσοντα и другими словами среднего рода. Это обычно (Дильс, Кранц, фон Арним, Биньоне) объясняется тем, что для Эмпедокла элементы — боги (ср. выше, фр. 6, с. 246). Неубедительная точка зрения Мундинга (Munding) («Hermes», 1954, 134), что речь идет о «смертных», ничего не объясняет.

О цитировании и толковании этих строк Аристотелем см. ниже, с. 304, прим. 2. Основным противоречием, как я пытаюсь показать в переводе, является таковое между γίγνονται и ἔασιν, относящееся к эпохе после Парменида.

Ст. 14. «Ученье возвращает ум». Возможно, направлено на Гераклита, фр. 40 (т. I, с. 675).

Ст. 18. ἡέρος ἄπλετον ὕψος. ἄπλετον — вариант Симпликия и Климента. Секст, Плутарх и Афинагор цитируют эту строку с ἥλιον, а у Климента и Плутарха вместо ἡέρος идет αἰθέρος (ср. ниже, с. 318, прим. к ст. 3). Здесь различия могут не представлять большой важности, но могут служить нам предупреждением, чтобы мы не считали эти цитаты точной передачей слов Эмпедокла. (У Симпликия в стихе 14 MSS Эмпедокл говорит: «Пьянство (μέθη) возвращает ум (!)».)

Ст. 19. ἀτάλαντον. В настоящее время ученые склоняются к переводу «гармоничная повсюду» (KR), «egualmente librata» (Биньоне). Но у Гомера, у которого это слово часто встречается (Илиада, II, 169, V, 576, VII, 366, XII, 463, XIII, 795), оно означает «равный» в любом отношении. Иногда отношение определяется, т. е. в мудрости, в насилии, по внешности. Единственный пример другого значения встречается у Арата (Явления, 22), так что маловероятно, что оно подразумевается здесь. Равным образом другое значение здесь и не требуется. Эмпедокл имеет в виду, что все шесть факторов — четыре элемента и Любовь и Распря — равны друг другу. О Любви он говорит в следующей строке, что она «равная в длину и в ширину», а об элементах — в ст. 27, что они «все... равны». Здесь он говорит то же самое о Распре. Заслуживает упоминания, что вместо ἀλάντη у Симпликия идет ἕκαστων. Если это правильно, то в этой и предшествующей строках Эмпедокл говорит, что четыре элемента и Распря полностью равны. Панцербитер предлагал ἐκάστω, что является более естественным чтением. (Существует подобное же расхождение между ἄλαντα и ἕκαστα в ст. 7, как он шесть раз цитируется Симпликием. См.: DK ad loc.)

Биньоне находился под влиянием своего предположения, что Эмпедокл описывал Сфайрос, где господствует Любовь, но здесь Эмпедокл не рассматривает ни единого эпизода в космическом цикле: мыслитель еще только называет соответствующие факторы и описывает происходящее в общих терминах, как становится ясно из стихов 7–8, 16–17 и 29. Поэтому я не придаю временного значения тому, что Распря «порознь от них», а Любовь «в них». Избегать других — всего лишь этос (ст. 28) Распри, равно как включать их в себя, — свойство Любви. Следует помнить, что, хотя они обладают протяженностью, их действие не носит механического характера. Ср., напр., ст. 8 и 22.9. «Ненависть», которую вселяет Распря, является частью ее собственной природы.

Ст. 25. Вариант μετὰ τοῖσιν дается по Брандису. В MSS Симпликия читаем μετ' ὅσσοισιν или ὅσσοισιν. Первый вариант подходит по смыслу, но не по стихотворному размеру, и Преллер предлагал γ' ὅσσοισιν. Если Эмпедокл написал что-то подобное, это устраняет противоречие с δίχα τῶν,

которое является частью доводов в пользу предположения, что Эмпедокл имел в виду Сфайрос. Целлер (ZN, 999, п. 2) одобрил μεθ' ὀλοισιν Панцербитера. У Пфлигерсдорффера (Pfligersdorffer) (Poseidonios, 110, п. 2) была оригинальная идея по поводу значения этой строки: никто не видел Любовь, делающую круги, потому что на самом деле она не делает этого; кругообразное движение было бы в высшей степени неподобающим для нее! Основная идея заключается в том, что, в то время как каждый сознает силу Любви в человеческих отношениях, ее космическое значение могут упускать из виду.

Ст. 30 подчеркивает парменидовскую истину: поскольку элементы и Любовь и Распря вечны и суть единственные реальности, ничто (в строгом смысле) не возникает и не уничтожается полностью. Это, конечно, не означает, что сами вышеназванные реальности возникают и уничтожаются. По этой причине некоторые переводят последнюю половину «равно они не уничтожаются», но в этом нет необходимости, и смена подлежащего неестественна.

Ст. 31–35 показывают, сколь многое Эмпедокл считал себя обязанным сохранить из парменидовской логики. С αἰὲν ὁμοῖα ср. ὁμοῖον единого Бытия у Парменида, 8.22. Единственное изменение состоит в замене монизма плюрализмом.

Этот отрывок блестяще иллюстрирует эмпедокловский метод соединения аргумента и повтора, что, как признается в стихе 15f., делается сознательно. В рамках приведенного фрагмента ст. 16–17 повторяют 1–2, а 12 повторяет 6. Ст. 29 = фр. 26.1. Ст. 34 повторяется в различных контекстах как 26.3 и 21.13, но предложение заканчивается иначе. Вместо «...становятся то тем, то иным, оставаясь непрерывно и вечно тождественными [себе]» в 26.3 мы читаем: «...становятся [~ рождаются в качестве] людьми и другими породами животных», и строки, которые появляются в этом фрагменте как 7–8, добавляются немедленно после этого как часть того же самого предложения, и за ними следует дальнейшее



придаточное предложение. В 21.13 следующая строка гласит: «...Становятся различными-на-вид: столь меняет [их] смесь». Это необычайно искусный и действенный метод внушить читателю убеждение в единстве и взаимозависимости всех частей космической системы.

Постулирование четырех элементов вместо одного не разрешало проблему движения. Парменид настаивал на том, что бытие не может двигаться, и сделал невозможным бездумный гилозоизм, который позволял более ранним философам обходить вопрос о производящей причине. Поскольку элементы должны были быть настолько подобны парменидовскому Единому, насколько это возможно, Эмпедокл чувствовал себя обязанным вводить внешние мотиваторы. Некоторые считают, что это убивает всякую идею жизни и приводит нас к концепции безжизненных тел, приводимых в движение чисто механически внешними силами. Так, Корнфорд писал:

Хотя Эмпедокл называет элементы богами (поскольку они бессмертны) и дает им имена, взятые из мифологии, эти элементы не живые. Когда концепция материального элемента становится яснее, из нее уходит жизнь. Живая сила движения вкладывается Эмпедоклом в отдельные субстанции<sup>1</sup>.

Что собой представляли эти движущие силы, мы узнаем из обсуждаемого фрагмента. Они также носят «мифические» имена — Распря и Афродита, или Любовь, — силы отторжения и притяжения. Поскольку их действия противоположны и обе активны одновременно, они представляют собой нечто, очень напоминающее одновременные противоположности, «скрытую гармонию» Гераклита. Как и у Гераклита, мир живых существ может существовать только пока продолжается

<sup>1</sup> Неопубликованная лекция.

борьба между противоположными силами<sup>1</sup>; преобладание одной из них ведет к распаду космоса и состоянию, в котором жизнь на Земле становится невозможной. Поскольку элементы и активны, и противоположны, они никогда не могут постоянно находиться в состоянии смешения или разделения, эти состояния чередуются, и в какой-то точке одного из этих процессов может возникнуть мир смертных существ. Мы уже отмечали прогресс в языке по сравнению с бескомпромиссным «есть или нет» Парменида. Много позже Аристотелю пришлось сказать, что «Бытие» — это слово, используемое в различных смыслах, и терпеливо анализировать его. Это время еще не наступило, но первый шаг был сделан, когда Эмпедокл написал (ст. 9 ff.): «И поскольку они каждый раз заново образуют множество после разделения Одного, постольку они рождаются и век у них непостоянный, а поскольку они никогда не прекращают непрерывного чередования, постольку они существуют вечно, неподвижные в круге». Эмпедокл не может уйти от языка становления — например, ему приходится говорить, что элементы «в какое-то время *становятся* одними вещами, а в какое-то другими», — но с примечательным осознанием он предупреждает своих читателей (фр. 9): когда элементы сочетаются, чтобы сформировать животных и растения, люди говорят, что упомянутые существа рождаются, а когда элементы снова рассеиваются, люди называют это смертью — «я подчиняюсь<sup>2</sup> обычаю, хоть он и неправилен». Любовь и Рас-

<sup>1</sup> Ср.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, 315a16: ἄλλως τε καὶ μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ Νείκους καὶ τῆς Φιλίας.

<sup>2</sup> Для ἐπίφημι я заимствовал слово, которое использовал Локк, когда говорил о вторичных качествах, которые сами по себе не имеют права называться качествами объектов, но «которые я, подчиняясь общепринятому способу рассуждения, называю качествами» (Опыт о человеческом разумении, II, viii, 10). (В русском переводе трактата нет таких слов. — Прим. пер.)

пря, конечно, вечны, как и элементы: «Не опустеет от них обеих несказанный век [= „вечность“]» (фр. 16).

Противоположные действия Любви и Распри можно также выразить так: Любовь представляет притяжение между несходным, а Распря — притяжение подобного к подобному. Естественным следствием действия Распри — отделения элементов друг от друга — является собирание каждого из них в отдельную массу. На это ясно обращает внимание Аристотель, хотя в своей готовности искать недостатки у предшественников он приписывает Эмпедоклу непоследовательность, которой у того не было. «Действительно, — пишет Аристотель (Метафизика, 985a23), — часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются».

То, что говорится во фр. 17 о природе и действии двух сил, особенно Любви, подтверждается и в другом месте, и можно всерьез усомниться в точке зрения, что Эмпедокл наконец дошел до различения косной материи и механической силы. Любовь оказывается заимствованным из мифологии названием для безличной физической силы, которая притягивает друг к другу неодушевленные тела, подобно магнетизму или гравитации. Она — Афродита, та же самая сила, которая наполняет сердца людей добротой и миролюбием, тогда как Распря (или Гнев, 21.7) внушает ненависть. Во фр. 22 элементы «любят друг друга», когда их объединяет Афродита, и становятся враждебны и мрачны по приказанию Распри. Во фр. 21 они соединяются в Любви и «вождеуют друг друга». Микрокосм и макрокосм управляются теми же самыми психологическими принципами. Эмпедокл наконец разделил движущее и дви-

жимое, но мы еще не в мире Декарта или Ньютона<sup>1</sup>. В самом деле, механические силы, психологически и морально нейтральные, не удовлетворили бы Эмпедокла, ибо он нес также религиозное послание, выраженное в «Очищениях», а обе работы представляют одно и то же мировоззрение. Некоторые аспекты физического мира могут заставить забыть это, но слова самого Эмпедокла подтверждают мнение Аристотеля (Метафизика, 985a4), что, если следовать смыслу сказанного Эмпедоклом, а не несовершенной форме, в которой он выражал свои идеи, нам придется сказать, что Любовь является причиной добра, а Распря — причиной зла. Учение Эмпедокла представляет собой единственный в своем роде пример физического и нравственно-го дуализма, ибо больше никогда в истории он не был возможен.

Другое свойство этих сил также создавало неудобство для умов последующей эпохи. Аристотель с его четкой классификацией выражал недовольство (Метафизика, 1075b2) тем, что, говоря о Любви, Эмпедокл смешивал целевую, формальную и материальную причины: Любовь занимала место Блага, но «она — начало и как движущее (ибо она единит), и как материя (ибо она часть смеси)». Существование все еще связывалось с протяженностью в пространстве, и потому мы читаем, что Любовь «равна в длину и в ширину» элементам. Ее влияние не осуществляется без физического проникновения. Бесполезно спорить, являются ли действия этих сил физическими или психологическими, ибо они и те и другие. Едва ли могло быть иначе в эпоху, когда

---

<sup>1</sup> Даже после Ньютона один ученый (Лоренц Окен) возражал против ньютоновских теорий на основании того, что «не механической манипуляцией (Stossen und Schlagen), но вдыханием жизни ты творишь мир. Если бы планета была мертва, то не могла бы притягиваться Солнцем» (цит. по: Heisenberg. Philos. Problems of Nuclear Science, 36).





примере различного поведения воды в отношении вина и растительного масла. Готовность или неготовность к смешению зависит от микроскопических отверстий в каждом теле.

Характер элементов и их взаимоотношений под влиянием Любви и Распри настолько важен, что Эмпедокл, не колеблясь, различным образом повторяет свои основные мысли. Так, во фр. 21 читаем:

Рассмотри же дополнительное подтверждение моих  
прежних бесед,  
Коли в первоначальных [словах] что-нибудь вышло  
нескладным.

[Возри на] Солнце, обжигающее взгляд, и яркое везде,  
Бессмертные [существа], что купаются в жаре  
и сияющем свете,

(5) Ливень, темный и холодный во всех своих частях,  
А из Земли проистекают твердые опоры [вещей].

Под действием Злобы все [элементы] разно-образны  
и все порознь.

Под действием Любви они сходятся и вожделеют друг  
друга.

Из них — все, что было, что есть и что будет:

(10) [Из них] произрастают деревья, мужчины,  
и женщины,

Звери, и птицы, и водокормные рыбы,

И долговечные боги, всех превосходящие почестями.

Они [= элементы] одни и те же, но, пробегая друг  
сквозь друга,

Они становятся различными-на-вид: столь меняет  
[их] смесь.

Ст. 2. Некоторые ученые (см. Биньоне и DK ad loc.), возможно, правильно относят морфю к форме или характеру элементов, который затрагивается в следующих строках.

Ст. 3–7. Как показал Аристотель (О возникновении и уничтожении, 314b20), здесь дается поэтическое описание элементов. Солнце обозначает огонь (как в 22.2, 71.2), а дождь — воду (как во фр. 98), и чтобы придать

своему изложению бóльшую выразительность, Эмпедокл говорит, что земля есть элемент, производящий твердые предметы, а не что она сама твердая. Поэтому стих 4 должен описывать воздух, но его точные текст и значение не ясны. Дильс и Бёрнет считают «бессмертных [существ]» небесными телами, которые созданы из затвердевшего воздуха (А 60). (Биньоне возражал, полагая, что небесные тела не бессмертны (ἄμφροτα); но их обычно считали божественными, а Эмпедокл, по его собственному признанию, использует общепринятые выражения.) Более вероятно, что множественным числом Эмпедокл обозначал только частицы воздуха, но эта строка остается неясной. Она появляется только у Симпликия, в то время как Аристотель и Плутарх цитируют стихи 3 и 5 непосредственно друг за другом. ὄσσ' εἶδει (= жар) τε — это конъектура Дильса вместо различных неясных чтений в MSS Симпликия.

Поскольку воздух для Эмпедокла синонимичен небу (22.2), достаточно естественно, что Эмпедокл будет говорить о нем как о купающемся в жаре и свете солнца.

Ст. 3. Огонь был для Эмпедокла белым, как вода — черной (ст. 5). Ср.: *Феофраст*. Об ощущениях, 59 (А 69а) и 7 (А 86). Аристотель намекает на этот отрывок в «О возникновении и уничтожении», 315a10: καθάπερ λέγει τὸν μὲν ἥλιον λευκὸν καὶ θερμὸν τὴν δὲ γῆν βαρὺ καὶ σκληρόν.

Ст. 6. θελεμνά у DK — это исправление θελημνά или θελημά у Симпликия. У Гесихия θέλεμνον· ὄλον ἐκ ρίζων, но больше это слово не встречается. θέλυμνα у Штурца (Sturz).

Таким образом, у нас есть шесть исходных факторов, четыре пассивных и два активных. Хотя Любовь и Распря невидимы и невообразимо тонки и неуловимы (очевидно, в большей степени, чем воздух или огонь), и хотя их влияние в первую очередь психологическое, их духовный характер еще не полностью отделен от физической формы. Только пребывая в мире и смешиваясь с вечносущими началами, они могут внушать им чувства, которые заставляют их или соединяться друг с другом, или расходиться и оставаться в холодном отчуждении друг от друга. Вторичные следствия этих дей-



ствий — физические и носят случайный характер. Как это происходит, станет ясно из последующих разделов, которые покажут полную правоту тех, кто заявляет, что Эмпедокл, несмотря на изначально психологическое побуждение (которое указанные люди часто игнорируют), заслуживает права войти в историю как первый европеец, который внес в науку идею силы, действующей на материю. В то же самое время мысли сицилийского грека V в. до н. э. не так просты, как иногда считают вышеупомянутые критики.

## VIII. ПРИЧИННОСТЬ У ЭМПЕДОКЛА: СЛУЧАЙНОСТЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ И ПРИРОДА

В древности Эмпедокла обвиняли (особенно Аристотель) в том, что, постулировав шесть и только шесть первоначал, он впоследствии нашел их недостаточными для сотворения мира и ввел еще два — Случайность (*Tyche*) и Необходимость (Ананке). Некоторые современные ученые, например Биньоне (Emped. 306n.), усматривают в этом подлинную слабость системы Эмпедокла. Аристотель пишет (О возникновении и уничтожении, 334a7): «Ведь недостаточно сказать, что Любовь и Распря приводят в движение, если не указать, что Любви свойственно двигать таким-то образом, а Распре — таким-то». О какого рода движении идет речь, Аристотель сказал ранее (333b12): «...Любовь — причина только соединения, а Распря — разделения»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Миллерд соглашалась (Emped. 35): приведенное свидетельство, по-видимому, доказывает, «что Любовь и Распря по-

В этой главе Аристотель рассматривает вещи со своей, а именно телеологической, точки зрения. Для него, как он говорит в «Физике», существует только два возможных объяснения явлений — случайность и цель. Случайностью нельзя объяснить регулярность (то, что происходит «всегда или по большей части»), поэтому это должно быть результатом целенаправленной причинной связи. Но в целом природа проявляет регулярность (например, из зернышка пшеницы всегда вырастает пшеница, а не оливы), поэтому природа действует телеологически. Случайные события происходят лишь время от времени и свидетельствуют скорее о неспособности достичь цели, чем о ее отсутствии.

Так, Аристотель не мог не усмотреть заблуждения в учении Эмпедокла<sup>1</sup>, но его точку зрения будут разделять не все. Например, Эмпедокл объясняет строение различных органических субстанций соотношением, в котором в них смешаны элементы. Это соотношение представляет собой случайный результат взаимодействия Любви и Распри. Слово, которым обозначается это соотношение, — *logos*, но у *logos* в греческом языке много других значений, некоторые из них имеют отношение только к поведению разумных существ: он может значить мысль или результат мысли. Аристо-

---

нимались Эмпедоклом не как всеобщие „движущие причины“, но как строго определенные функции, призванные вызывать и разрушать те или иные сочетания элементов».

<sup>1</sup> Х. А. Т. Райхе (Reiche) в «Empedocles's Mixture» утверждает, что (как он говорит на с. 38), роль механицизма у Эмпедокла — чисто второстепенная, вспомогательная: «В отличие от Диогена у него не было оснований мыслить человеческий разум и „технику“ как нечто отличное от совершенной копии бессознательной целеустремленности Природы в ее высшем проявлении и приближения к ней». В таком случае позиция Эмпедокла не отличалась бы от таковой Аристотеля, а если бы это было так, мы не могли бы объяснить, почему Аристотель раз за разом осуждает Эмпедокла как механиста.



тель предается тому, что равнозначно игре словами, когда продолжает: «В чем причина этого *logos*?<sup>1</sup> Это, конечно, не огонь или земля. Но и не Любовь, и не Распря, потому что Любовь — причина только соединения, а Распря — разъединения. Причина же этого — *сущность вещи*» — бесцеремонное введение аристотелевских идей, которые ничего не значили бы для Эмпедокла, — «а не только „смешение и разделение смешанного“, как полагает Эмпедокл. Но подлинное название этого — случайность, а не *logos*, ибо вещи могут смешиваться и случайно».

Не существует свидетельства, что Эмпедокл использовал в связи с этим слово *logos*<sup>2</sup>, и Эмпедокл, несомненно, считал, что органические субстанции и живые существа возникают случайно, несмотря на то, что элементы вообще могут сочетаться и какое-то время сохранять единство благодаря влиянию Любви. (Едва ли можно удивляться, что Аристотель нашел это несколько путаным, и с раздражением спрашивал в трактате «О душе» (408a21): «...Есть ли дружба — причина случайного смешения или смешения, имеющего определенное соотношение (*logos*)?») Описывая образование костей, Эмпедокл, упомянув соотношения, в которых смешиваются элементы, говорит: «Они [= три элемента] стали белыми костями, скрепленными божественным клеем Гармонии» (фр. 96). И снова, на этот раз о крови: «Становясь на якорь в совершенно-законченных гаванях Киприды...» (98.3). В то же время, указывая в том же

<sup>1</sup> В русском переводе этого отрывка слово «логос» отсутствует, в перевод внесены изменения. — Прим. пер.

<sup>2</sup> Это слово не встречается в сохранившихся фрагментах, и Эмпедокл был вполне способен, не используя его, объяснить, что органические субстанции являются продуктом сочетания элементов в различных пропорциях, напр., 4:2:2 для костей (фр. 96; возможно, 4:2:1, см.: Симпликий, ad loc.) и 1:1:1:1 для крови (фр. 98).



самом фрагменте, что представляет собой подходящая смесь, он говорит, что «Земля случайно оказывалась» равной по количеству другим, а во фр. 85: «...кроткому Пламени досталась крохотная частица Земли»; при образовании глаза: существа с мягкими телами поверх твердых скелетов «такую рыхлость... приобрели в руках [или „мастерством“] Киприды» (75.2). Далее он пишет: «Таким-то вот образом все [существа] оказались наделенными сознанием по воле *Tyche* (Случая)» (фр. 103); и «настолько самые разреженные [элементы] случайно упали вниз...» (фр. 104). Цитируя эти примеры, Симпликий добавляет (Физика, 331.10): «В „О природе“ Эмпедокла можно встретить много подобных выражений». Симпликий развивает подробно критические замечания Аристотеля (Физика, 196a11 ff.), что ранние натурфилософы, включая Эмпедокла, которого Симпликий цитирует, не дали объяснения случайности, но тем не менее использовали это понятие. Самым поразительным, возможно, является то, что Эмпедокл представлял случайность как единственное объяснение благоприятствующих биологических характеристик, таких как форма — самого сильного оружия в телеологическом арсенале. С наибольшей очевидностью это проявляется в его описании эволюции животных путем выживания самых приспособленных (см. ниже, с. 346–347), но может также быть проиллюстрировано на примере аристотелевской критики (О частях животных, 640a19): «Поэтому Эмпедокл неправильно утверждал, что многое присуще животным потому, что так произошло при их возникновении, например, что позвоночный столб у них такой потому, что при поворотах ему пришлось разломиться»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Кранц (Empedokles, 58) полагал: это означает, что позвоночник получил такое строение случайно в отдаленном прошлом, но результат этого случайного стечения обстоятельств сохраняется и в наши дни через наследственность. Как понимаю

Таким образом, фрагменты подтверждают случайный характер образования органической природы. Несмотря на свое религиозное мировоззрение и предпочтение Афродиты в качестве одной из движущих сил, духа гармонии и богини, Эмпедокл, как и ионийцы, в описании физического мира не является телеологом. В глазах Аристотеля, как и Платона до него<sup>1</sup>, это было огромным недостатком, но, возможно, именно Эмпедокл и его предшественники демонстрировали в этом отношении более научное мировоззрение. Обвинение, выдвигаемое против Эмпедокла, что он будто бы неправоммерно протащил случайность в качестве независимой причины помимо открыто признаваемых, не убедительно. Кроме одного поэтического выражения, «по воле *Tuche*», это существительное больше не встречается во фрагментах, а идея случайности передается с помощью глаголов<sup>2</sup>. Аристотель (Физика, 196a8) говорит, что те, кто считает, что случайности не существует, но что у каждого события есть определенная причина, обращаются к философам прошлого для подкрепления этой точки зрения. Последние, говорят такие люди, рассматривая становление и разрушение, пренебрегали

---

я, это относится не к филогенетической эволюции, но к ранней стадии развития индивидуального зародыша. А. Л. Пек в его лойбовском переводе также следует по этому пути. Если это правильно, то перелом, будучи тем, что происходит регулярно, не соответствует аристотелевскому критерию случайного события (которое не должно случаться «всегда или по большей части»), и Аристотель мог использовать это как довод против случайного характера описываемого явления.

<sup>1</sup> Ср.: Законы, 889a–c, т. I, с. 282. Биньоне (Emped. 340, п. 3) предположил, что Платон имел в виду сицилийскую медицинскую школу, особенно Филистиона. Скорее, вероятно, «софистов его собственного времени, которые были сторонниками Эмпедокловой физики» (Millerd. Emped. 40, п. 2), с оговоркой, что физика, неточно описанная здесь, не была исключительно эмпедокловской.

<sup>2</sup> συγκροῶ фр. 53, 59.2, 98.1, 104; τυγχάνω 85, 75.2.



случайностью и действовали так, как если бы случайных событий не существовало. В своем ответе Аристотель только отмечает, что, если бы они пренебрегали объяснением этого, то не смогли бы поступать вышеописанным образом, поскольку они, фактически, извлекали для себя пользу из рассматриваемой идеи, как например Эмпедокл, и в космогонии, и в зоогонии. Симпликий, у которого также была поэма Эмпедокла, говорит то же самое (Физика, 331.15): «Эмпедокл менее достоин обсуждения [то есть чем атомисты], поскольку он, кажется, использует случайность в менее важных вопросах, но никогда не объясняет, что она такое». Отсюда следует естественный вывод, что Эмпедокл, подобно многим во все времена, мог говорить о «просто происходящем», или «случайном», не предполагая, что случайность может быть причиной сама по себе. Представление Эмпедокла о случайности может несколько проясниться после краткого обсуждения Ананке.

Эмпедокл, подобно Пармениду, следует другим поэтам и религиозным учителям, говоря об Ананке как о личностной силе. Во фр. 116 Любовь «ненавидит нестерпимую Ананке»<sup>1</sup>, а фр. 115 упоминает «постановление» Ананке. Ее функция в системе Эмпедокла явно озадачивала комментаторов, которые проявляют в этом вопросе крайнюю непоследовательность. Аэтий в одном месте называет ее единым, в котором четыре элемента суть материя, а Любовь и Распря — форма; в другом месте он описывает ее как причину, которая использует принципы и элементы. Плутарх просто отождествляет ее с Любовью и Распрей, в то время как Симпликий считает ее третьей производящей причиной. В другом месте Плутарх приписывает Эмпедоклу

---

<sup>1</sup> В русском издании фрагментов древнегреческих философов (Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989) этот фрагмент отсутствует. — *Прим. пер.*



более разработанную систему, в которой две противоположности, представленные элементами (горячее—холодное, сухое—влажное) относятся к одной паре Любовь и Распря, а те, в свою очередь, подчинены единой Ананке<sup>1</sup>.

Мы не можем сказать, на какие части поэмы ссылались эти писатели, но их язык показывает, что они пытались видоизменить то, что нашли там, согласно учению перипатетиков или иных более поздних философов. Строки самого Эмпедокла едва ли шли дальше простого утверждения Аристотеля (Физика, 252a7): «Таков, по-видимому, смысл утверждений Эмпедокла, согласно которым поочередное преобладание Любви и Распри, вызывающих движение, присуще вещам по необходимости...» Иными словами, несмотря на персонификацию Ананке, Эмпедокл понимал под ней не более чем то, что, поскольку Любовь и Распря таковы, каковы они есть, ход мировых событий не может быть другим. Можно сравнить с этим комментарий Ипполита к «постановлению Ананке» во фр. 115 (Ref. 7.29; DK, I, 356 f.): «Необходимостью (Ананке) он называет превращение из Одного во многое в эпоху Распри и из многого в Одно в эпоху Любви»<sup>2</sup>.

Следует помнить, что для греков случайность и необходимость могли быть одним и тем же. Можно было сказать, что Орест умер «по необходимой случайности»,

<sup>1</sup> *Аэтий*, 1.7.28, 26.1 (DK, A 32 и 45); *Плутарх*. О происхождении души, 1026b (A 45); *Симпликий*. Физика, 465.12, 197.10.

<sup>2</sup> Работа Филона «О провидении» дошла до нас в латинской версии окольными путями, но ее изложение Эмпедокла в целом совпадает с соответствующими греческими источниками (*Bignone*. *Emped.* 341, п. 2). О земле она говорит (DK, A 49): *terra vero in unum concurrans et necessitate quadam concreta in medio apparens consedit*. Это иллюстрирует ту же самую идею, ибо затвердение земли в центре было работой Распри. О той особенности, что некоторые античные комментаторы преувеличивали роль Ананке у Эмпедокла, см. также: ZN, 968, п. 2.



что скорбящая Текмесса в «Аяксе» называет величайшим из зол. Платон критикует космогонию философов, в чьих учениях отсутствовала телеология, таких как Эмпедокл, утверждая, что у них все происходит «в случае необходимости». Немного позже он называет ту же самую причину «природой (*physis*) и случаем»<sup>1</sup>. Все это может казаться странным, но представляет последовательную точку зрения. В глазах тех людей *physis* — это естественная необходимость, изначально присутствующая в каждой отдельной вещи или субстанции, а не законом взаимодействия между ними. Поскольку каждая вещь движется, как ей диктует ее собственная *physis*, столкновения между ними будут случайными, хотя и вызванными необходимостью. «Случайно» означало «по причине, не очевидной для человеческого разума», как позже указывал Аристотель. Мы можем быть уверены, что дождь выпадет, а огонь возгорится, потому что такова их *physis*. Но мы не можем предсказать, когда и где часть огня войдет в соприкосновение с частью воды, и в каком соотношении они смешаются. В итоге образование космоса представляет собой незапланированный и непреднамеренный результат столкновения материальных субстанций, каждая из которых направляется определенным образом своим собственным импульсом. Такова сущность того типа космологии, против которого Платон и Аристотель направляли свое мощнейшее оружие в интересах телеологии.

Здесь, по-видимому, открывается еще один активный фактор в эмпедокловской Вселенной — внутренняя движущая сила самих элементов. Последние определенно не были мертвой материей, которая остается полностью инертной, если не приводится в действие

<sup>1</sup> ἀναγκαία τύχη, «Софист». «Электра», 48, «Аякс», 485 (ср. 803, Еврипид. Ифигения в Авлиде, 511; Законы, 806а); κατὰ τύχην ἔξ ἀνάγκης, φύσει καὶ τύχῃ; Законы, 889с. Это более подробно рассматривается на с. 682 и далее.

внешними силами; но если мы попытаемся проанализировать эмпедокловские идеи причин и сил и отделить их друг от друга в духе Аристотеля, то исказим мысль Эмпедокла и навяжем ему логику, которая была ему несвойственна. В этих вопросах он был намного ближе к неопределенности народных представлений. Согласно Эмпедоклу, говорит Аристотель в трактате «О душе» (415b28), растения растут вниз, потому что земля по природе стремится вниз, и вверх, потому что огонь стремится вверх. Отчасти подобное же Аристотель говорит в уже цитированной главе книги «О возникновении и уничтожении». Пытаясь показать, что взгляды Эмпедокла на движение и на его причины наивны, Аристотель пишет: «Именно Распря разделяет, тем не менее эфир несется вверх не Распрей, но, как он говорит в одном месте, естественно, а в другом — случайно („Ибо так [= «в этом направлении»] он [= воздух] случайно бежал иногда, а часто — иначе“.) А где-то в другом месте он говорит, что в природе огня двигаться вверх, тем не менее эфир, он говорит, „длинными корнями погружался под землю“»<sup>1</sup>.

Голова Аристотеля была заполнена его собственными идеями, его разделением между «естественным» и «вынужденным» движением и убеждением, что любое естественное движение должно направляться к заранее установленной цели. Слова Аристотеля означают не более того что, с точки зрения Эмпедокла, движение каждого элемента вызвано необходимостью, а соединение элементов происходит случайно. И то и другое — явления «природы», которая представляет собой необходимую, а не телеологическую причину. Так, в «Метафизике» (1000b12) Аристотель пишет: «...Эмпедокл не ука-

<sup>1</sup> 334a1; Эмпедокл. Фр. 53 и 54. Здесь Аристотель, правильно или ошибочно (Gilbert. Met. Theor. 108, n. 1), отождествляет αἴθήρ с огнем. Согласно Эмпедоклу, существует огонь внутри земли (фр. 52), а также в небесах.



зывает никакой причины для самого этого изменения, кроме того, что так бывает от природы <...> Это означает, что изменение необходимо, но причины этой необходимости он не объясняет». Однако существует еще один принцип, очевидно действующий в элементах, а именно — притяжение подобного к подобному. Любая часть огня или земли обладает естественной склонностью искать другие части того же самого элемента и соединяться с ними. Таково же было и общераспространенное народное представление. Таннери, отмечая, что Эмпедоклу указанная склонность представлялась не трансцендентной силой, но имманентным свойством материи, справедливо добавляет: «Nous ne pouvons guère penser trouver autre chose à cette époque». Еще во времена Гомера и, несомненно, задолго до него считалось, что «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным!» (Одиссея, XVII, 218), и этот принцип в различных вариантах обнаруживается у многих рациональных мыслителей, включая Демокрита. Здесь критики снова заявляют, что заметили у Эмпедокла привлечение иных сил, помимо тех, которые играют признанную роль в его системе. Их, по общему признанию, труднее соотнести с внешними силами Любви и Распри, ибо, как заметил Аристотель, в разделении неподобного Распря собирает подобные субстанции воедино<sup>1</sup>. Во многих отрывках, которые обращаются к этому принципу, не всегда легко определить, имеет в виду Эмпедокл неотъемлемое свойство материи или влияние на нее Распри, например, во фр. 90: «Так сладкое хватало слад-

---

<sup>1</sup> См. выше, с. 272. Бёрнет (EGP, 233) пишет, что «мы должны тщательно различать Любовь Эмпедокла и то „влечение подобного к подобному“, которому он также отводил важную роль в образовании мира». Я не могу понять, как у кого-то могло возникнуть искушение отождествить это влечение с Любовью, потому что оно явно имеет противоположный эффект: его трудно отделить от влияния Распри.

кое, горькое бросалось на горькое, кислое покрыло кислое, соленое спаривалось с соленым»<sup>1</sup>. То, что это составляет неотъемлемую сущность вещей, Эмпедокл принимал без особых раздумий, как аксиому, и Бёрнет, возможно, ближе всего подошел к истине, когда писал (EGP, 233): «Это основано на характерных свойствах каждого элемента и способно оказывать воздействие, только когда Распря разделяет Сферу». (Говоря более конкретно, Эмпедокл считал, что притяжение подобного к подобному можно объяснить с помощью доктрины «соразмерности пор».) Важнейшей целью Эмпедокла было избавить реальный мир от слитности и неподвижности, в которых он застыл с легкой руки Парменида. Соответственно, Эмпедокл считал необходимым начать с концепции мира как цельного и статичного лишь по видимости и показать, что это единство не является внутренне присущим миру и что в него можно привести движение и изменение. В системе Эмпедокла эта концепция представлена Сферой, в которой Любовь столь полно смешала элементы, что их отдельные свойства стали неразличимы. Благодаря могучей силе Любви, удерживающей вместе несходное, естественная склонность элементов стремиться к подобному остается неактивной, пока не вмешается равно могучая сила Распри. Другая причина, по которой Эмпедокл начинает с состояния «все вещи вместе», возможно, заключается в том, что именно с этого начинались все космогонии, от древних мифов, в которых земля и небо были едины,

---

<sup>1</sup> Я перевел аористы прошедшим временем (как у DK), полагая, что они относятся к ступени в эволюции мира. Однако Бёрнет и Кранц в его работе «Empedokles» переводят их как настоящее время (гномический аорист). Ст. 2: возможно, «горячее совокупляется с горячим»: θερμὸν δ' ἐλοχεύετο θερμῷ, Макробий, δαερὸν δ' ἐλοχεῖτο δαηρῷ coni. Дильс из плутарховского δα-лерὸν. Касательно того же самого принципа ср. также фр. 110.9, 62.6.



до «монистических» систем ионийцев. Сфера Любви Эмпедокла особенно напоминает первичный *apeiron* Анаксимандра; она «едва ли нечто большее, чем прояснение путаницы Анаксимандровой мысли»<sup>1</sup>. Его кажущееся единство становится смесью, как логически и должно быть, если из единого «выделяются» противоположности. Эмпедокл, следуя Пармениду, также представил первичную массу сферической, хотя в то же самое время она была безгранична — сочетание идей, которое могло присутствовать в уме и более раннего мыслителя (т. I, с. 195; ср. также касательно Эмпедокла ниже, с. 293).

Физическая теория Эмпедокла представляет собой переходную ступень в истории идей, о которой не всегда уместно рассуждать в современных категориях, и ее полезнее понимать, чем критиковать. Разделение понятий тела и духа происходило очень постепенно, во времена Эмпедокла этот процесс еще не завершился, хотя мы почти не в состоянии точно сказать, какой стадии он тогда достиг. Мы уже знакомы с Гераклитовой концепцией «разумного огня». В ней еще не было ни малейшего намека на разделение, как бы ясно не представлялось, что противоречия такой сложной концепции скоро должны привести к разрыву. Эмпедокл осуществил этот разрыв, делегировав движущую силу двум отдельным сущностям. Тем не менее их действие носит психологический характер. Именно любовь, или приязнь, и ненависть, или гнев, борются за господство над элементами, и о таких импульсах будет едва ли не вернее сказать, что они *оживляют* элементы, а не приводят их в движение. Во всяком случае, тела, которые подчиняются воздействию Любви и Распри, представляют собой не просто безжизненное вещество; и наделение их божественными именами есть нечто

<sup>1</sup> Cornford. С. А. Н. IV, 564. Ср. т. I, с. 198.



большее, чем поэтическая условность. Тем не менее значение Эмпедокла состоит не в том, что в его учении сохранились следы гилозоизма, а в огромном шаге вперед, который он сделал, провозгласив, что элементы неразрушимы и неподвижны, что космос образовался путем смешения этих неизменных корней в различных соотношениях и что движение, необходимое для порождения вышеупомянутого смешения, было вызвано (если использовать туманный милетский стиль мышления) не самими элементами, но отдельными силами, воздействующими на них.

## IX. КОСМИЧЕСКИЙ ЦИКЛ

На данном этапе лучше оставить на время дальнейший описательный анализ нашего теперешнего мира с подробностями образования органических субстанций и живых существ и рассмотреть весь космический процесс. Это прояснит соответствующие роли Любви и Распри на настоящей стадии мировой истории. Этот процесс, описанный во фр. 17 (см. выше, с. 266) и других местах, удивительно сложен. Существует период, когда безраздельно правит Любовь, сплавления все элементы воедино. Затем в Сферу входит Распря и начинает разделять их, пока не получит полную власть, и каждый элемент не будет изолирован от остальных. После этого снова заявляет о себе Любовь, еще раз заполняет собой Целое и постепенно собирает разрозненные элементы вместе, пока они вновь не обретут полное единство. Вселенная «смертных вещей», такая, как та, в которой живем мы, — это временная промежуточная стадия между господством Любви или Распри, результат трения и конфликта между ними.



К старой космогонической идее «выделения из» первоначального единства Эмпедокл добавил противоположный процесс собирания воедино из состояния разделенности, который носит не менее космогонический характер, чем первое. «Двояко рождение смертных [вещей], двояка гибель» (17.3). Космос не порождает и разрушается один раз, но существует бесконечная последовательность миров. «...Эмпедокл и Анаксагор... выделяют из смеси все остальное. Отличаются же они друг от друга тем, что первый признает чередование этих состояний, второй же — однократное [возникновение]...» (Аристотель. Физика, 187a23); или, как это более исчерпывающе описывает Симпликий (О небе, 293.18):

Другие утверждают, что один и тот же космос попеременно возникает и уничтожается и, вновь возникнув, вновь уничтожается, и что такое чередование вечно. Так Эмпедокл полагает поочередное господство Любви и Распри: первая собирает все вещи в Одно и уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос, а Распря снова разделяет элементы и творит этот космос.

В целом ясно, хотя, когда мы начинаем рассматривать подробности каждой стадии цикла, пробелы в нашем знании поэмы создают трудности, которые нельзя разрешить со всей определенностью.

## 1. ПЕРВАЯ СТАДИЯ: СФЕРА ЛЮБВИ

«И они [= элементы] никогда не прекращают непрерывного чередования: то действием Любви все они сходятся в Одно, то под действием лютой Ненависти несутся каждый врозь» (фр. 17.6–8). Хотя процесс, таким образом, цикличен, с точки зрения логики отправной точкой является (по причинам, указанным



в предыдущем разделе) состояние Единства, когда Любовь собирает все вещи воедино<sup>1</sup>.

Ипполит сохранил следующие описание Сферы (Ref. 7.29.13, фр. 29):

О форме космоса, о том, чему он должен быть подобен, когда управляется Любовью, он говорит так:

Ибо из спины у него не прыщут две ветви [= «руки»],  
Нет у него ног, ни быстрых колен, ни детородного  
члена:  
Это был Шар (Сфайрос), со всех сторон равный  
[самому себе].

Возможно, первая неожиданность, с которой мы сталкиваемся здесь, состоит в том, что Эмпедокл настойчиво отрицает антропоморфность или териоморфность первоначальной смеси элементов. Для Эмпедокла это бог, который, согласно Аристотелю<sup>2</sup>, «блаженнее всего», и его очевидным прообразом является единообразное космическое божество Ксенофана. В то же самое время выявляется замечательная согласованность, которую Эмпедокл был способен поддерживать между различными частями своей системы. В нашем

<sup>1</sup> Биньоне (Emped. 220) предпочитает противоположный порядок действия, а Миллерд (Emped. 53) считает, что сам Эмпедокл начинал с разделенных элементов. Но ее цитата из «О возникновении и уничтожении» (333b21) не представляет никакого доказательства, и, по существу, слова Аристотеля прямо свидетельствуют против данного предположения. Ср. далее: О небе, 301a14–18 (цит. ниже, на с. 298). В большей степени в пользу ее тезиса говорит то обстоятельство, что, как отмечает Биньоне, события, естественно относящиеся к периоду наступления Распри, описываются во второй книге «О природе» (фр. 63), а события, предполагающие период Любви, — в первой (фр. 96). См. его: «Emped.» 567 f. Однако в 568, п. 2 его выведение из порядка повторяющегося космического цикла порядка нашего собственного периода Распри нелогично.

<sup>2</sup> Аристотель. 1) Метафизика, 1000b3; 2) О возникновении и уничтожении, 333b21; *Симпликий*. Физика, 1124.1.



собственном несовершенном мире высшие проявления жизни, а именно разум и знание, были получены через физическое посредство, демонстрирующее почти предельно совершенную смесь элементов<sup>1</sup>. Вполне логично, что, когда получена фактически совершенная смесь, она должна быть высшей формой всей жизни, божеством. Как и у Ксенофана, это божество неподвижно. Дальнейшие сведения мы получаем от Симпликия (Физика, 1183.28):

Евдем понимает неподвижность [*sc* о которой говорит Аристотель в «Физике», 252a9] в эпоху господства Любви как относящуюся к Сфайросу, всякий раз, как все смешается.

«Там неразличимы ни быстрые члены Солнца...», но, как он [Эмпедокл] говорит:

«В столь сильную потаенность [?] Гармонии погружен  
Круглый Шар (Сфайрос)<sup>2</sup>, наслаждающийся  
радостным одиночеством»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 10 (А 86). Ср. фр. 98, 105.3 и см. ниже, с. 366.

<sup>2</sup> σφαῖρος κυκλωτερής. Это тавтологическое выражение, несомненно, в чем-то наследует εὐκύκλου σφαίρης у Парменида, 8.43.

<sup>3</sup> См. фр. 27. (Увы, я нахожу точку зрения Майнера, который в «Phronesis» (1963, 131 f.) относит стихи 3 и 4 к полному господству Распри, совершенно неубедительной. Хотя бы потому, что ἀρμονίη у Эмпедокла означает Любовь.) Последние слова суть μόνιη περιγῆι γαίῳν. Предметом дискуссий является вопрос, происходит необычное слово μόνιη от μόνος (одиночество) или от μένω (покой, неподвижность). Большинство современных критиков переводят его первым способом (DK, Бёрнет, Миллерд, Биньоне, Мундинг, Кранц, KR), но Йегер, который, как и Целлер и LSJ, переводит его как «покой», привел веские доводы в защиту данного толкования (TEGP, 141). Одну из приводимых Йегером параллелей, фрагмент папируса Тиртея (1.15 во втором и 1.54 в третьем издании дилевской «Anth. Луг.»), следует признать сомнительной из-за состояния папируса в этом месте. Однако в третьем издании Диль (или, вполне возможно, Бойтлер (Beutler), который опубликовал этот выпуск после смерти



Другая пара строк (фр. 28), которая в обычном стиле Эмпедокла повторяет фразы из другой части поэмы, но вводит в их контекст некое новое положение, утверждает, что Сфера «вполне безгранична». Эмпедокл, должно быть, имел в виду подчеркнутое ограничение сферического целого у Парменида, но мы не знаем (в отличие от случая с Мелиссом) причин для такого изменения. Ясно, однако, что Эмпедокл не рассматривал безграничность (в любом смысле; ср. т. I, с. 196) как нечто несовместимое со сферической формой.

На этой стадии Сфера полностью пронизана Любовью, а Распря отброшена к своим крайним пределам: удаленность в пространстве по необходимости сопутствует недейственности. «...Если бы вражда не находилась в вещах [то есть как она находится сейчас], все,

Диля), хотя отказывается признать это обстоятельство в тексте, как он делал до этого, не только повторяет (из первоначальной публикации Виламовица), но также добавляет ссылки, поддерживающие это чтение и значение «устойчивость, нахождение в одном и том же месте». (Обратите особое внимание на *καὶ σφῆρα* в Илиаде, XXII, 257.) Возможно, уместнее всего сравнивать это с *μίμνει* сферического бога Ксенофана (фр. 26, т. I, с. 617), поскольку влияние Ксенофана на Эмпедокла в этом вопросе достаточно очевидно. Контекст у Симпликия не оставляет сомнений: во всяком случае, сам Симпликий и Евдем считали, что это слово означало — Сфера неподвижна. Совсем недавно Й. Б. Бауэр в «Hermes», 1961 снова приводил доводы в пользу связи *μονίη* с *μόνος*, но этот ученый переводит *μονίη* не как «одиночество» (*Einsamkeit*), но как «единство», или «достижение единства» (*Einssein*).

*Περὶ γῆς* также означает скорее «окружающий», чем «круглый». Так, Миллерд (Emped. 60) переводит «уединение, которое окружает его», а DK (повторяется Мундингом — Hermes, 1954, 143) как «die ringsum herrschende Einsamkeit». Вслед за Йегером можно было бы перевести *μονίη* подобным же образом — как «окружающий покой». На деле, однако, какое бы слово ни имел в виду Аэтий в 1.5.2 (A 47), Эмпедокл не мыслил ни о каких *περιέχων*. Безграничная Сфера (фр. 28) содержит в себе все, что есть.

как сказано у него, было бы единым, — говорит Аристотель (Метафизика, 1000b1) и цитирует вторую половину фр. 36. — Ибо когда [элементы] соединились, тогда вражда отступила к крайним пределам». Эти пространственные отношения подчеркиваются во фр. 35, где описывается постепенный процесс, посредством которого достигается полное господство Любви (см. ниже, с. 307–308).

Далее, царство Любви представляет Сферу, содержащую четыре элемента, настолько тесно переплетенные между собой благодаря ее присутствию вместе с ними, что их невозможно различить, и их обычные антитетические свойства временно не проявлены (ср.: Филопон, А 41). Поэтому существуют мир и покой, «ни усобицы, ни распри зловещей нет в [его] членах»<sup>1</sup>.

Целое фактически представляет собой единство, пусть и временное, и называется богом, подобно божественному «Все» Ксенофана, от которого оно происходит и обладает подобным же спокойствием. Распря ждет своего часа на внешней границе этой Сферы. Нет большого смысла спрашивать, что точно означает единство Сферы. Любое объяснение должно быть историческим. Анаксимандр, несомненно, мыслил свой *apeiron* как единство, но более критичные поколения, видя, что *apeiron* должен в некотором смысле содержать в себе

<sup>1</sup> Фр. 27а, цитируется Плутархом без указания автора, но Виламовиц приписал эти слова Эмпедоклу, что кажется правдоподобным. То, что Сфера неподвижна, является общим мнением античных критиков (напр., Симпликия и Евдема, цитированных выше, Аристотеля («Физика», 252a7–10, где кратεῖν относится к процессу обретения господства)), вне зависимости от того (этот вопрос, как мы уже показали, является предметом дискуссий), имел ли в виду сам Эмпедокл под *μονή* покой. Платон (как и везде в «Тимее») следует Эмпедоклу, когда формулирует принцип *στάσις μὲν ἐν ὀμαλότητι, κίνησις δὲ εἰς ἀνωμαλότητα αἰεὶ τιθώμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὐτῆς ἀνωμάλου φύσεως* (Тимей, 57е).



элементы космоса, описывали его как смесь<sup>1</sup>. Эмпедокл, наученный Парменидом, уловил, что стадия единства должна содержать в себе элементы, поскольку из абсолютного единства не может возникнуть никакая множественность, и говорил о Любви как об объединяющей элементы «в одно» (εἰς ἓν). Аристотель, когда пишет об Эмпедокле, временами воспроизводит эту фразу или называет Сферу «Одним»<sup>2</sup>, а иногда описывает ее как смесь<sup>3</sup>.

Эмпедокл не продвинулся дальше идеи механической смеси (как должно быть ясно из раздела V этой главы), но важная особенность заключается в том, что, под непреодолимым влиянием Любви элементы становятся а) настолько неразрывно связанными между собой и б) настолько «близкими» друг другу, что все их свойства, противоположные в других обстоятельствах, подавляются и практически исчезают в неопикуемой гармонии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика, 1069b21; см. также т. I, с. 197–198.

<sup>2</sup> Аристотель. 1) О возникновении и уничтожении, 315aб; 2) Метафизика, 984a10, 985a28, 1000a28 и b12.

<sup>3</sup> Аристотель. 1) Физика, 187a23; 2) Метафизика, 1092b7 и 1069b22. — В последнем из этих отрывков он объединяет Эмпедокла и Анаксимандра. В одном месте (Метафизика, 996a8) он даже видит в Любви предтечу своей собственной идеи недифференцированного субстрата (ὑποκείμενον) физического мира. Мы знаем, что Аристотеля беспокоило очевидное описание Эмпедоклом Любви как одновременно движущей причины и части смеси, и здесь Аристотель, возможно, отождествляет Любовь со Сферой, в которой безраздельно господствует первая, а элементы утрачивают свои индивидуальные характерные черты. Ср. более осторожное утверждение в 1001a14 (Burnet. EGP, 236, n. 1).

Аристотель также обвиняет Эмпедокла в том, что тот противоречит сам себе, когда говорит, что: а) никакой элемент не возникает из другого элемента; б) когда всё, кроме Распри, собирается «в одно», каждый из элементов вновь рождается из «одного» (О возникновении и уничтожении, 315a3).

<sup>4</sup> Ἀρμονίης πικρὴν κρύφω, фр. 27. Ср.: Платон. Софист, 242a: ἔν ἐῖναι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης.



## 2. ВТОРАЯ СТАДИЯ: НАСТУПЛЕНИЕ РАСПРИ

«Но когда снова начинает одерживать верх Распря, тогда в Сфайросе снова возникает движение: „Все, один за другим, задрожали члены бога“ (фр. 31)». Так Симпликий (Физика, 1184.2) толкует фр. 31. Цитату, которая по смыслу тесно связана с только что приведенной, сохранил Аристотель (фр. 30):

Однако когда великая Распря перевесила в членах  
[Сфайроса]  
И подскочила к почестям [= власти], по исполнении  
срока,  
Воздвигнутого для них попеременно крепкой  
клятвой...

Комментируя этот отрывок, Аристотель пишет (Метафизика, 1000b12), что Эмпедокл не называет причину самого изменения: кажется, что описанное выше происходит естественным путем. Приведенные слова, говорит Аристотель, подразумевают, что изменение необходимо, но причина этой необходимости нигде ясно не называется. Не многим больше можно сказать и о способе, каким Эмпедокл пытается решить трудность (от которой было невозможно уйти со времен Парменида), как ввести в неподвижную сферу движение. Сфера больше не была подлинным единством, и существовали движущие силы. Этого казалось достаточно, и на вопрос, почему та или иная сила начинает действовать в определенное время, давался скорее религиозный, чем физический ответ. «Крепкая клятва» этих строк повторяется и соединяется с «необходимостью» (о которой говорил Аристотель) в отрывке из «Очищений», описывающем судьбу божественных душ, попавших в колесо перевоплощения (фр. 115.1–2):

Есть Необходимость, оракул [~ рок] богов, древнее постановление, заверенное печатью, Вечное, скрепленное пространными клятвами.

Попеременное усиление и убывание Любви и Распри управляется тем же самым вечным законом, который лежит в основе циклических странствий индивидуальных душ. Можно попытаться отгадать, с помощью каких физических средств это происходит. Возможно, в вековой борьбе за сохранение своего первенства и своих приобретений победитель временно теряет силы, в то время как силы его соперника восстанавливаются. Но в конечном итоге именно религиозные мотивы одинаково управляют и макро- и микрокосмом, подобно космической справедливости, которая в мире Анаксимандра отвечала за то, чтобы ни одна из противоположностей не получила окончательного преимущества над другой.

Далее Распря входит в Сферу и дает начало движению, которое разрушает последнюю. Как только Любовь ослабляет свою власть, проявляется склонность каждого элемента стремиться к себе подобному, и они начинают расходиться прочь друг от друга. Если использовать психологические и моральные категории (равно важные для Эмпедокла), в совершенной гармонии божественной Сферы сеются семена ненависти и исключительности. По ходу разделения частиц образуется наш мир, в котором большие массы элементов уже разделены — земля, море, воздух и (как считал Эмпедокл) огонь на периферии, — но процесс еще не завершился. «Распря и Любовь все еще противоборствуют друг другу» (*Аристотель. О возникновении и уничтожении, 315a16*). Ибо все, что по отдельности входит в основную массу, все еще содержит в себе некоторую часть другого элемента: мы видим реки, вытекающие из земли, и огонь, вырывающийся из-под ее поверхно-

сти. Также существуют разнообразные виды органических существ, которые образованы из различных элементов, смешанных в разных пропорциях.

Подобная стадия, конечно, должна наступать в переходный период, когда Любовь на подъеме, но наш собственный мир представляет собой сферу наступающей Распри. Касательно этого этапа ясные утверждения Аристотеля соответствуют тому, что мы знаем из рассказа самого Эмпедокла. «Он говорит, что сейчас космос под влиянием Распри подобен тому, чем он был прежде под влиянием Любви»<sup>1</sup>. В трактате «О небе» Аристотель приводит необычную причину для этого, но этот отрывок — дальнейшее свидетельство в пользу рассматриваемого положения:

...Начинать космогонию с уже разделившихся и движущихся элементов нелогично. Вот почему Эмпедокл опускает космогонию в эпоху Любви: он не мог бы составить Небо [= Вселенную], строя его из обособленных элементов и соединяя их силою Любви, ибо космос состоит из уже разделенных элементов и потому должен возникать из нерасчлененного единства<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении, 334a5. О значении фраз ἐπὶ τοῦ Νεΐκουσ νῦν... ἐπὶ τῆσ Φιλίας ср.: Симпликий. О небе, 587.24: ἐπὶ τῆσ Φ. οὖν ὁ Ἐ. ἐκεῖνα εἶπεν οὐχ ὡс ἐπικρατούσῆσ ἤδη τῆσ Φ. ἀλλ' ὡс μελλούσῆσ ἐπικρατεῖν. Подобный же вывод следует из трактата Феофраста «Об ощущениях», 20: συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆσ Φιλίας ὄλωс μῆ εἶναι αἰσθησιν ἢ ἦττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μῆ ἀπορρεῖν, где ἐπὶ τῆσ Φ. явно относится к мирострою, отличному от нашего собственного (τότε) (Millerd. Emped. 45).

<sup>2</sup> Аристотель. О небе, 301a14. — Я называю причину, указанную Аристотелем, необычной, потому, что она предполагала бы только то, что космос возникает на ранней стадии поступательного движения Любви, точно так же, как он должен возникать на зрелой стадии Распри. На самом деле Аристотель рассуждает не логически, но исходя из давней идеи, что если мы принимаем какую-то космогонию, то она должна следовать от смеси к разделению. Утверждение Аристотеля относится здесь только





Симпликий говорит то же самое несколько раз, например в «О небе», 590.19: «Он говорит, что элементы прежде были объединены Любовью, а позже они разделились под воздействием Распри и образовали тот мир, в котором мы сейчас живем»<sup>1</sup>.

У самого Эмпедокла и у доксографов образование мира описывается как выделение элементов из первичной смеси, в результате которого сначала появляется их космическая структура (А 30), а затем и живые существа. Так, во фр. 62 первые мужчины и женщины произошли из неких «цельносращенных фигур», то есть менее дифференцированных форм жизни, которые, в свою очередь, были созданы из земли, воды и огня в результате усилий огня по воссоединению с себе подобным<sup>2</sup>. Кроме того, деревья являются самой ран-

---

к происхождению οὐρανός'а и, возможно, неорганического мира. Аристотель знал, что Эмпедокл относил возникновение живых существ к периоду возрастания Любви, ибо именно так Аристотель говорит в другом месте (300b29).

<sup>1</sup> Ср. также: *ibid*, 293.18 ff. (цит. выше, с. 290), 528.11. Миллерд возражает (op. cit. 47), что неоплатонические формулировки здесь лишены ценности, потому что они только подразумевают, что этот мир — не Сфера. Надо сказать, Симпликий не совсем понимает цикл. Например, в 528.8 ff. он не понимает Аристотеля (О небе, 295a29), не будучи в состоянии уяснить себе, что элементы бывают когда-либо полностью разделены. Тем не менее я сомневаюсь, уместна ли эта критика по отношению к настоящим отрывкам, и по поводу двух из них Миллерд замечает, что «здесь, по-видимому, порядок рассмотрения взглядов Эмпедокла соблюден». К счастью, однако, Симпликий — ни в какой мере не единственный источник свидетельств для нас.

<sup>2</sup> Едва ли можно возражать против точки зрения, что это описание происхождения человечества относится к другой, не нашей, половине цикла. Когда Эмпедокл описывает происхождение животной жизни посредством обратного процесса соединения, позднейшие писатели не берут на себя смелость открыто утверждать, что это имело место в период Любви, но при таком количестве деталей, относящихся к нашему собственному миру, они, как и можно ожидать, не видят причины уточнять, о каком



ней формой жизни и, соответственно, по сравнению с другими ее формами, содержат в себе элементы в более тесно переплетенном виде (А 70; см. также ниже, с. 354–355). С религиозной и нравственной точек зрения важнее всего, что наш мир проявляет признаки вырожжения, двигаясь от эпохи мира и гармонии, управляемой Афродитой, к периоду раздоров и убийства (фр. 128).

Космогоническое движение Сферы, вызванное Распрей, носит вращающийся, или вихреобразный характер (по-гречески *diné*). Такова простая логическая цепочка от космологии — видимых движений небесных тел — к космогонии. Этой логической цепочке следовали также Анаксагор, который начинает свою космогонию с кругового движения, вызванного Нусом, и атомисты. Физический механизм этого движения будет обсуждаться позже. Начавшись на самой ранней стадии распада, оно вызывает разделение оставшихся элементов «движущей силой кругового движения»<sup>1</sup>.

---

периоде идет речь (см.: *Millerd. Emped. 49 f.*). В любом случае, в высшей степени вероятно, что Эмпедокл следовал всем своим предшественникам, и в мифологии, и в философии, принимая широко распространенную гипотезу, что наш мир является результатом ἀλόκρισις'a из πάντα ὁμοῦ, а не наоборот, — гипотезу, которой продолжали придерживаться Анаксагор и атомисты. Точка зрения Целлера (ZN, 977), что наш мир — это мир возрастающей Любви, столь часто опровергалась, что ею можно пренебречь. См., напр.: *Millerd. 50–2, Bignone. 561* и его приложение о космическом цикле в целом.

<sup>1</sup> Обсуждение свидетельства см. ниже, на с. 319–320. Объяснение происхождения δίνη, данное в «Строматах» (А 30), достаточно ясно, и Целлеру не было необходимости говорить (ZN, 977), что у нас нет описания этого, равно как Мундингу (Hermes. 1954, 144) не было необходимости просто говорить, что постепенное возрастание Распри, разрушающее Сферу, само описывалось как δίνη.



### 3. ТРЕТЬЯ СТАДИЯ: ТОРЖЕСТВО РАСПРИ

Из таких отрывков, как 17.7–8 (= 26.5–6) и 21.7–8 ясно, что наступает время, когда элементы оказываются полностью разделены Распрей (что полностью противоположно их состоянию в эпоху Любви)<sup>1</sup>. Но дошедшие до нас сведения слишком скудны, чтобы ответить на все наши вопросы касательно этого состояния вещей. Существуют только две строки Эмпедокла<sup>2</sup>, которые, однако, цитируются Плутархом в описательном контексте. В своем диалоге «О лице на Луне» (926d) он пишет:

Смотри же, любезнейший, как бы не оказалось, что, переставляя и уводя вещи с их естественных мест, ты проведешь разложение мира и напускаешь на вещи Эмпедоклову Распрю или, вернее, натравливаешь на природу древних Титанов и Гигантов и жаждешь увидеть мифический ужасный беспорядок и разлад, во время которого было порознь все тяжелое и... легкое:

---

<sup>1</sup> Пересказы этих и других отрывков у Аристотеля находятся в согласии друг с другом. Так, в «Метафизике» (985a25) читаем: «...всякий раз, как Вселенная распадается на элементы под действием Распри, огонь соединяется в одно, равно как и каждый из остальных элементов...»; а в «О небе»: «Когда элементы были разъединены Распрей...»

<sup>2</sup> *Bignone*. Фр. 26а. См. его *Emped. App.* 3 (599 ff.). Трудно понять, как ДК могли объединить в их фр. 27 эти строки со строками, цитируемыми Симпликием (Физика, 1183.30 ff.). Для этой цели они даже изменили концовку первой из обсуждаемых строк. Плутарх ясно говорит, что его цитата относится к господству Распри, а Симпликий — что речь идет о царстве Любви; и если в описании двух противоположных состояний, у которых тем не менее есть одна важная общая черта (отсутствие знакомых особенностей нашего собственного мира), Эмпедокл привлекает внимание к этому обстоятельству повторением половины строки (см. выше, с. 238–239, 269–270), то это всецело соответствует его стилю.



Не видны там ни блистательный облик Солнца,  
Ни косматое тело Земли<sup>1</sup>, ни море.

Как говорит Эмпедокл: земля была непричастна теплу, вода — воздуху, наверху не было ничего тяжелого и внизу — ничего легкого; первоначально всех вещей были несмешанными, равнодушными [друг к другу] и одинокими, они не стремились к соединению или общению друг с другом, но отворачивались, убегали и неслись каждое своим путем, исполненные самодовольства; они находились в том состоянии, в каком, по Платону [Тимей, 53b], находится все, в чем не присутствует бог, то есть в состоянии тел, покинутых умом и душой, до тех пор пока по воле провидения на природу не нашло любовное вожеление, когда в ней зародились Любовь (Филотес), Афродита и Эрос, как говорят Эмпедокл, Парменид и Гесиод...

Язык предложения, следующего за цитатой, не оставляет сомнения в том, что рассказчик Плутарха все еще пересказывает Эмпедокла, что напоминает ему беспорядочное движение платоновского хаоса, имевшее место до воздействия на него божественного разума Творца. Такое сравнение включает в себя тот важный пункт, что Эмпедокл также описывал состояние вещей, максимально удаленное от божественности Сферы. Из этого не следует, что сами движения были сходны, но эта параллель вряд ли пришла бы в голову Плутарху, если бы элементы под воздействием Распри действительно были неподвижны, как в божественной смеси, созданной Любовью. Их движение подтверждается местом в «О небе» (301a14), где Аристотель говорит, что Эмпедокл пренебрегал описанием космогонии периода, когда Любовь захватывает власть у Распри, потому что трудно описывать процесс возникновения из «разделившихся и движущихся» элементов.

<sup>1</sup> Ван Гронинген (*Groningen*. Mnemos. 1956, 211) защищает чтение Плутарха γένος в противоположность μένος Бергка и ДК. Он сравнивает это с: *Гесиод*. Теогония, 161.



Это свидетельство можно подкрепить более общими соображениями. Когда преобладает вражда, или раздор, маловероятно, что результатом будут мир и покой, которые являются конечным результатом любви и согласия, и (тут Эмпедокл согласится с пифагорейцами) благие и желательные состояния<sup>1</sup>. Более того, общей тенденцией в досократовских системах, особенно начиная с Парменида, было связывать единство с покоем, а множественность — с движением<sup>2</sup>. Однако существуют одно-два античных свидетельства, которые могут указывать на иное положение вещей, и, к сожалению, в отсутствие слов самого Эмпедокла, по этому поводу трудно сказать что-то определенное. Существует, например, объяснение Целлера, привлекающее своей простотой:

Оба процесса [то есть разделение и объединение] продолжаются вплоть до полного единства, с одной стороны, и полного разделения — с другой, и эти процессы также соответствуют продолжительности движения и жизни природы и образованию и разрушению отдельных вещей. Как только цель достигнута, это движение прекращается, элементы перестают объединяться или разделяться — потому что они полностью смешаны или разделены — и будут оставаться в этом состоянии вплоть до

<sup>1</sup> Пфлигерсдорффер даже говорит (возможно, слишком прямолинейно шутя): «Распря — это движение, как Любовь — покой» (Posidonios, 110, п. 2).

<sup>2</sup> Так, когда в начале «Физики» Аристотель перечисляет возможное количество и виды *ἀρχαί*, Симпликий (22.16) поясняет, что Аристотель опускает одну теоретическую возможность, «потому что никогда не высказывалось мнение, что *ἀρχαί* есть многое и неподвижны». Ср. слова самого Аристотеля в «Метафизике», 1004b29: *στάσις τοῦ ἐνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλῆθους*. Конечно, Пармениду, которого Эмпедокл почитает настолько, насколько это не противоречит идее последнего о реальном существовании феноменального мира, связывать единство с покоем было необходимо с логической точки зрения.

того, как не подвергнутся воздействию нового импульса в противоположном направлении<sup>1</sup>.

Подобное толкование восходит к утверждению Аристотеля в «Физике» (250b26), что, согласно Эмпедоклу, «попеременно [все] движется и снова покоится: движется, когда Любовь делает из многого единое или Распря — из единого многое, покоится же в промежуточные периоды»; и оно основывается на предположении, что Аристотель говорит о двух периодах покоя. Однако что точно имел в виду Аристотель, ни в коем случае не ясно, и обычно считается, что он был сбит с толку неправильным пониманием стихов 9–13 фр. 17, который цитирует, то есть, что он ошибочно считал: ἀκίνητοι («неизменный», о вечных элементах) означает «неподвижный»<sup>2</sup>.

Немного дальше в той же самой книге (252a7) Аристотель повторяет свое утверждение, но говорит об одном периоде: «...поочередное преобладание Любви

<sup>1</sup> ZN, 971 (перевод). То, что естественные процессы прекратились, и элементы больше не могут продолжать процесс разделения, разумеется, правильно, но Целлеру казалось, что на этом вопрос исчерпан. Очевидно, что с его точки зрения это предполагает полное бездействие.

<sup>2</sup> Аристотелевское значение уже ставилось под сомнение его греческими комментаторами, см.: *Симпликий*. Физика, 1125. Мнение самого Симпликия — Аристотель считал, что ἀκίνητοι буквально означает «неподвижный», и это широко утверждалось со времен Целлера, напр., фон Арнимом (*Festschr. Gomperz*, 18); Мийер (*Emped.* 54); Биньоне (*Emped.* 592, п. 1, и везде); Корнфордом (*ad loc.* в *Loeb Physics*); Россом (*Physics ad loc.*); Чернисом (*ACP*, 175); Мундингом (*Hermes*, 1954, 135); Сольмсеном (*HSCP*, 63, 277 и *Aristotle's System*, 223, п. 4); Каном (*Anaximander*, 23). Заблуждался Аристотель, таким образом, по поводу ἀκίνητοι или нет (О'Брайен, см. ниже, с. 315, доказывает, что нет)? Те, кто полагают, что Аристотель заблуждался, тем не менее расходятся между собой по вопросу о том, думал он об одном периоде покоя в каждом полном цикле или о двух.



и Распри, вызывающих движение, присуще вещам по необходимости, а в промежуточный период — покой»; а его ученик Евдем относит этот период покоя только к Сфере под управлением Любви (ар. Симпликий, 1183.28).

Еще одно критическое замечание Аристотеля ставит нас в тупик. По его утверждению, Эмпедокл считал, что Земля сохраняет свое центральное положение благодаря быстрому вращению небес; но это невозможно, когда элементы полностью отделены друг от друга Распрей: «Не станет же он и тогда объяснять ее [неподвижность Земли. — Прим. пер.] „вихрем“!» (О небе, 295a31). Считалось, так можно доказать, что не только вихреобразное, но и всякое движение во Вселенной прекратится. Но те, кто цитирует этот пассаж и «Физику» (250b26 ff.) как ясное доказательство точки зрения Аристотеля<sup>1</sup>, должны по крайней мере принять во внимание также и упоминание «разделившихся и движущихся» элементов в «О небе», 301a14.

Пытаясь описать состояние вещей, когда главенствует Распря, наши источники, по всей вероятности, строили предположения в отсутствие чего-либо на эту тему в поэме самого Эмпедокла<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Так *Millerd. Emped.* 53 f.; *Cherniss. ACP*, 205. Но ср. также *Bignone. Emped.* 562, п. 3. О'Брайен предлагает объяснение, основанное на допущении: поскольку состояние полного разделения длится только одно мгновение, то эти слова относятся ко времени, когда начинает возрастать Любовь. Тогда, чтобы элементы перемешались, тяжелое должно было бы двигаться вовне, что противоречит эффекту, вызванному  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$ , как его понимал Аристотель.

<sup>2</sup> Так, *Миллерд* заключает (р. 54): «Нет ничего невозможного в том, что сам Эмпедокл не высказал однозначного мнения по этой теме... За исключением краткого начального резюме, по-видимому, не было необходимости в описании перехода от конца периода Распри к началу периода Любви. Здесь он может ограничиться утверждениями такого рода: „Теперь Распря взя-



Естественно предполагать, что разделенные элементы располагались концентрическими кругами вокруг Земли, находящейся в центре. Именно это, возможно, имел в виду Аристотель в своей критике по поводу вихря, что согласуется с наблюдением: на зрелой стадии Распри, которой достиг современный космос, основные массы земли, воды, воздуха и огня фактически приняли эту структуру. Но это нигде ясно не утверждается<sup>1</sup>. Равно мы не знаем с определенностью, как долго Распря сохраняла неоспоримую власть. Бесспорно важным был только мгновенный переход от завершения процесса разделения к началу постепенного воссоединения посредством Любви. Этот цикл далее можно разделить на три равных<sup>2</sup> периода: от Распри к Любви, Сфайрос

ла полную власть и разделила элементы. Снова вошла Любовь, и Распря отступила в глубины мироздания». Целлер также (ZN, 971, п. 1) полагает, что Эмпедокл мог подробно описать Сферу, но пренебречь описанием противоположного состояния абсолютного разделения или упомянуть его лишь вскользь.

<sup>1</sup> Биньоне (р. 223 и 562, п. 3) полагает, что это показано у Аристотеля (О небе, 295a30), а также у Плутарха (О лице на Луне, 926f), у которых говорится, что элементы располагаются в порядке тяжести и легкости. Возможно, именно в связи с этим моментом Аристотель бранит Эмпедокла вместе с Анаксагором за то, что они не объяснили легкость и тяжесть (О небе, 309a19).

<sup>2</sup> В «Физике» (252a31) Аристотель отмечает: τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός. Как и многие замечания Аристотеля, это отчасти изолированно и выглядит как запоздалая мысль, но оно, по-видимому, отсылает назад к утверждению ἐν μέρει τὸ πᾶν ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν. Здесь может идти речь о цикле или из трех, или из четырех периодов (вне зависимости от того, было ли царствование Распри в последнем господством покоя, потому что краткое замечание по необходимости означает только то, что каждый из периодов занимал одно и то же время: это совершенно не обязательно должно означать, что общее количество периодов покоя равно общему количеству периодов движения. Я не могу допустить, что царствование Распри было также периодом покоя, и склоняюсь к тому, что Эмпедокл имел в виду







Когда Любовь увеличивает свою власть над элементами, что также означает занятие все увеличивающегося пространства среди них в физическом смысле, Распря постепенно отходит к границам и за их пределы. Точка зрения, которую разделяет большинство современных исследователей, заключается в том, что то же самое в учении Эмпедокла происходит с Любовью, когда она уступает Распре. Они меняются местами, изгоняя друг друга за пределы мира, а затем вновь вторгаясь в него. Согласно переводу, приведенному выше, результатом возвращения Распри является отступление Любви к центру и ее вынужденное сжатие. Когда Распря продолжает свое победоносное шествие, то проникает во всю Сферу вплоть до самого ее дна (то есть предельной глубины), а Любовь запирается в самую середину вихреобразной массы — вихреобразной потому, что под воздействием Распри упомянутая масса начинала вращаться со все увеличивающейся скоростью (см. ниже, с. 320). Этот процесс напоминает систолу и диастолу сердца (эта физиологическая параллель вполне соответствует общему духу Эмпедокловой мысли) (см.: *Burnet. Thales to Plato*, 73). Поэтому открывающие строки описывают период господства Распри. В это время, возможно, вообще без перерыва, вновь начинает расширяться — от центра — Любовь, и элементы постепенно соединяются друг с другом и образуют другой мир, включающий в себя смертные существа. Подчеркивается постепенный характер этого процесса и неохотное, вынужденное отступление Распри. Слова о том, что бессмертные становятся смертными, можно объяснить так. Имеется в виду, что неразрушимые и неизменные элементы, смешиваясь, образуют смертные существа, таких как растения и животные. «Одно вырастает, чтобы быть единственным из многого <...> они рождаются <...> они никогда не прекращают...» (фр. 17.9 ff.; см. также выше, с. 266.), хотя понятия становления и унич-



тожения, конечно, используются не строго (фр. 9; см. также с. 271). Вместо «единоприродных» одушевленных масс, из которых постепенно выделяются отдельные члены и органы, мы видим необычную концепцию разрозненных частей, образующих путем сочетания, сначала случайно, всевозможные странные создания, прежде чем они оформятся в привычные биологические виды, такие как наш собственный<sup>1</sup>.

Именно к этой части цикла Биньоне относит также краткое и сбивающее с толку утверждение Аэтия (1.5.2, А 47), что, по Эмпедоклу, существует только один космос, «однако космос не Вселенная, а лишь малая часть Вселенной, прочее же — косная материя». Тогда эта косная и бесформенная материя будет всем, что «оставалось несмешанным, чередуясь со смешанными вещами, то есть всем тем, что Распря все еще удерживала в неопределенном состоянии на заднем плане»; другими словами, такими частями четырех элементов, которые еще не соединились Любовью и не образовали сложных структур мира природы. Такое объяснение, возможно, лучшее, потому что определенно тяжело представить, что какая-то избыточная материя, подобная *apeiron* Анаксимандра, могла существовать вне сферы четырех элементов и Любви и Распри; тем не менее удивительно, что доксограф использовал слово «космос», не уточняя, что оно относится не к теперешнему миру, но к тому, который составляет противоположную фа-

<sup>1</sup> Аристотель относит фр. 57 («безвыйные головы... глаза, не имущие лбов» к периоду ἐπὶ τῆς Φιλότιτος (О небе, 300b29), а согласно Симпликию (Физика, 371.33), и это состояние вещей, и гибриды быков и людей, описанные во фр. 61, были κατὰ τὴν τῆς Φιλίας ἀρχήν. Ошибка Филопона (Физика, 314.6 ff.), который относил это к ранней стадии разрушения Сферы, вызвана, по видимому, его попыткой приспособить рассматриваемые тексты к неоплатонической идее порождения только единственного мира (см.: *Millerd. Emped.* 48). Зоогония обоих миров будет подробно рассматриваться далее (с. 341 и далее).

зу цикла (ср. выше, с. 299, прим. 2). Нельзя исключать возможности либо неправильного понимания, либо ложной атрибуции<sup>1</sup>.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общее описание мирового процесса у Эмпедокла достаточно понятно. Разделение космического процесса на четыре фазы (пусть даже одна из них занимает лишь одно мгновение) наиболее ясно и логично объясняет его, хотя я совершенно не собираюсь заявлять, что подобным образом излагал вопрос сам Эмпедокл<sup>2</sup>. Если бы это было так, неоплатоники и другие комментаторы едва ли допустили указанные ошибки в понимании его текста. Но свидетельство Аристотеля и Феофраста (см. выше, с. 298, прим. 1), подкрепляемое фрагментами, позволяет сделать вывод об общей правильности тезиса, что: а) цикл включает в себя два мировых периода, развертывающихся в промежутке между объединенной Сферой Любви и полным разделением и обособленностью элементов под влиянием Распри; б) сейчас мы переживаем фазу, когда усиливается влияние Распри. Защищая толкования писателей-неоплатоников, важно помнить, что они видели философов сквозь искажающую призму своих собст-

<sup>1</sup> Целлер предполагал неправильное понимание (ZN, 981, п. 3).

<sup>2</sup> Касательно некоторых из многих противоположных теорий космического цикла см. ZN, 971, п. 1 и *Vignone. Emped. App. 2* (545–598, особ. 546, п. 1). Наиболее влиятельной из этих теорий, отрицающих цикл из четырех периодов, была таковая фон Арнима в «Festschr. Gomrerz» (1902). Эти теории обобщил Нестле (ZN, loc. cit.) и критиковал Биньоне (591–598). Первый называет это «теорией двух периодов», второй — «теорией трех периодов», но в любом случае это не теория трех периодов, на которую указывалось выше, на с. 306.



венных представлений о двух вечных царствах бытия, чувственно постигаемом и умопостигаемом. Симпликий, а также Филопон пытались найти у Эмпедокла ранний прообраз платонической онтологии, в котором божественная Сфера представляла умопостигаемое царство, а оставшаяся часть цикла вписывалась в картину чувственно постигаемого мира. Вся система Эмпедокла была в их глазах исследованием неизменного устройства реальности, в наставительных целях метафорически выраженным в генетических терминах<sup>1</sup>. Все это еще более примечательно, и свидетельствует о научной добросовестности Симпликия, если учесть, что он предоставляет столько материала, на основе которого мы можем восстановить специфическую Эмпедоклову схему из двух мировых процессов, развивающихся в противоположных направлениях, и не замалчивает никаких трудностей в своей собственной упрощенной версии.

Смелость концепции Эмпедокла, а также тщательность и последовательность в применении принципов в подробном описании мира природы являют собой необычайный пример силы человеческого воображения, дисциплинированного, но не подавленного интеллектом. Эмпедокл был, по словам Аристотеля (Метафизика, 985a29), первым, кто разделил движущее начало на две противоположные силы, и часто возникает вопрос, что могло послужить мотивом для такого усложнения. Если Эмпедокл просто желал вновь сделать физический мир и его процессы реальными и избавить их от парменидовского отрицания движения и множественности, то хватило бы одной причины и одного процесса, стоит лишь вернуть множественность в изначальное устройство материи. Это напоминает случай

---

<sup>1</sup> Симпликий. О небе, 305.21, 530.24, Физика, 34.8; Филопон. Физика, 24.9.

Анаксагора: чтобы множество качественно различных изначальных «семян» привести в движение, требовался только Нус. Единственный убедительный ответ состоит в том, что для Эмпедокла нравственный и религиозный порядок был так же важен, как физический, и равно нуждался в объяснении. Именно для этого Эмпедокл обратился к первичной силе Любви<sup>1</sup>, которую еще Гесиод и орфические писатели, если не более ранние авторы, и даже сам Парменид в «Пути мнения» признавали как космогонической, так и нравственной силой. Но Любовью нельзя объяснить все. «...Так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, то другой [Эмпедокл] ввел Любовь и Распрю, каждую как причину одного из них» (Аристотель. Метафизика, 984b32). Эмпедокл также оставался под влиянием другого древнего убеждения о возрастающей дисгармонии между человеком и природой и вырождении первого, некогда представлявшего собой существо, более совершенное в физическом и моральном отношении. С этим преданием о прошлом золотом веке в уме Эмпедокла было связано другое представление, широко распространенное в западных землях, откуда он был родом, а именно что телесное существование людей является наказанием, наложенным на божественные по сути души. Почему они пали? Какова причина страдания и зла? Если Любовь действует как объединяющая сила и в целом, и в сердцах людей (фр. 17.22 f.), не должна ли существовать другая, даже более могущественная сила, которая толкает и мир, и человека в сторону раз-

<sup>1</sup> Хотя он называет эту силу Афродитой, Кипридой и Φιλότης, в сохранившихся фрагментах, фактически, не встречается имя Эрос. Однако это, как предположил Кранц (Emped. 43), вполне может быть случайностью.



деления и зла? И что могло быть этой противоположностью Любви, проклятой ненавистью, распрей (Эридой), Аресом?<sup>1</sup> Будучи противопоставленными силами, Любовь и Распря, подобно «вечно живому огню» гераклитовского космоса, могли быть вечно погружены в борьбу, не дающую победы ни той, ни другой стороне; но тем самым невозможно было бы объяснить, почему щедрая, благодетельная природа и безгрешный человек золотого века настолько деградировали с тех пор; и для того чтобы разрешить эту трудность, греку, с его тягой к соразмерности и равновесию (в голову приходит мысль, например, о «законе» Анаксимандра) и представлением о времени как скорее о цикличном, чем о линейном процессе, требовалось возмещение в виде эпохи возрастающей Любви. То, что эта эпоха лежит за пределами нашего опыта, не было препятствием для неизменно плодотворного ума Эмпедокла<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пара Φιλότης и Ἔρις, представляющая противоположные качества (ср.: Эмпедокл. Фр. 20.4), встречается уже у Гесиода (Тегония, 224 f.) среди потомков Ночи.

<sup>2</sup> Ш. Мюглер (Mugler. *Devenir Cyclique*, 46 f.) указывает, что могло также существовать чисто научное, или физическое, основание для введения двух противоположных сил. У Анаксимандра разделение (ἀπόκρισις) создает мир, который разрушается поглощением различий. Эмпедокл понял, что разделение само по себе, если оно ничем не сдерживается, может быть равно разрушительным для органических структур. Именно благодаря этому открытию, предполагает Мюглер, у Эмпедокла возникла идея заменить единую силу Анаксимандра противоборством двух враждебных сил, противодействующих друг другу. Я могу оказаться в высшей степени несправедливым по отношению к этой интересной гипотезе, но я уверен, что равно ошибочно оставлять без внимания религиозные и моральные мотивы, которые, я считаю, даже в большей степени способствовали появлению у Эмпедокла этой концепции. Мюглер заходит так далеко, что находит у Эмпедокла первый намек на колебание между актуальной и потенциальной энергией, известное современным физикам, равно как на закон сохранения энергии и второй закон термодинамики.



## ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ: ИСТОЛКОВАНИЕ ФРАГМЕНТА 35

Истолкование трудных строк, данное на с. 307–311, представляет собой результат искреннего поиска и полного пересмотра моего прежнего мнения по ходу работы. Даже несмотря на то, что я слушал лекции Корнфорда и вначале прочитал «Раннюю греческую философию» Бёрнета, я считал само собой разумеющимся, что ст. 3 и 4 описывают Сфайрос царствования Любви. Распря была вовне (*ἐνέртатов ἵκετο βένθος*), а Любовь — «в середине круговерти», что, как предполагалось, должно означать «занимала ее всю». Затем под влиянием Любви элементы объединились, хотя не все сразу (ст. 5 и 6), с тем, чтобы из частично смешанных элементов мог образоваться мир живых существ (хотя можно было бы подумать, что, как только Любовь распространила свое влияние на всю сферу, она уже должна была привести к полному единству).

Другое истолкование, а именно что ст. 3 и 4 описывают победу Распри, которая проникла в центр с периферии и заперла Любовь в самой середине, Бёрнет, хотя и без обсуждения, предлагает в работе «От Фалеса к Платону» (*From Thales to Plato*. 1914, с. 73); и, что достаточно странно, во всех трех изданиях EGP (1892, 1908 и 1920) он пишет, что, поскольку Распря входит в Сферу, Любовь вытесняется за пределы последней. Доводы в пользу гипотезы, что Любовь оттесняется в центр вследствие господства Распри, трудно найти, поскольку те из немногих ученых, принявших ее, не привели ни единого аргумента в ее поддержку (за исключением самого Бёрнета, см., напр.: *Robin. Greek Thought*. Eng. tr. 104). Однако г-н Д. О'Брайен, который недавно подверг этот отрывок всестороннему исследованию для будущей работы об Эмпедокле, приходит к выводу, что эта гипотеза правильна. Опыт отстаивания противополо-

ложной точки зрения в дискуссии побудил меня попытаться прочитать эти строки по-новому с полностью непредвзятым умом, как будто в первый раз, и это в конце концов привело меня к толкованию, данному здесь, как к наиболее естественному. Несомненно, темные места остаются, и нелегко усвоить представление о Любви как о *сжимающейся*, но именно это направление мысли — самое вероятное.

Полный набор доводов мы сможем увидеть с выходом в свет работы г-на О'Брайена, но пункты, которые больше всего поразили меня при новом, непредвзятом, прочтении фрагмента, таковы:

1. Трудно поверить, что ἐνέρτατον βένθος δίνης в ст. 3 означает то же самое, что ἔσχατα τέρματα κύκλου в ст. 10, а не противоположное этому. (Это всегда в некоторой степени отягощало мою совесть.)

2. Глаголы в ст. 10 переведены так, как будто Распря и Любовь минуют друг друга подобно поездам на ветках, ведущих в большой город и из него. ἐλήγει в контексте ὑλεκτροθέοι намного более вероятно означает «преследовала». (Касательно ὑλεκτροθέω в значении кого-то преследуемого ср.: Илиада, XXI, 604, Одиссея, VIII, 125.)

3. Существует проблема с временами и последовательностью событий в стихах 3–5. Когда Распря достигала (ἵκετο) ἐνέρτατον βένθος, а Любовь была<sup>1</sup> в центре вихря, только тогда все вещи постепенно сходились вместе (συνέρχεται οὐκ ἄφαρ). Если это описывает торжество Любви, то процесс объединения, возникновения,

<sup>1</sup> Сослагательное наклонение γένηται с перфектным значением, за которым следует изъявительное наклонение настоящего времени. О'Брайен привлекает внимание к Гудвину (Moods and Tenses, § 90). О'Брайен защищает изменение наклонения сравнением с подобными примерами у Гомера, которые приводит Гудвин (547–549). Подобное изменение, считает О'Брайен, указывает на изменение в уме Эмпедокла, когда тот переходит от мысли только об одном цикле (ἵκετο) к общему рассмотрению бесконечной последовательности циклов.



а затем разрушения мира живых существ определенно должен быть полным. Как представляется, правильное предположить, что мы находимся в противоположной точке цикла и что полное разделение элементов длилось лишь одно мгновение, как уже предполагалось на с. 307. Когда Распря достигла своей наивысшей степени и заключила Любовь в самом центре, тогда там (*ἐν τῇ δῆ*, ст. 5), то есть там, где пребывала объединяющая сила Любви, они постепенно начали вновь объединяться. Я предпочту не рассматривать здесь никаких дальнейших деталей касательно местоположения Любви, по поводу которого не существует свидетельств, но расположив ее исходно (то есть в начале ее активности) в центре всей массы, из которой она ведет свою космогоническую работу, Эмпедокл определенно имел в виду богиню Парменида. Она также была богиней сексуального союза и матерью Эроса, и она же в свою очередь, по-видимому, какие-то черты унаследовала от пифагорейского учения (см. выше, с. 122–124).

## Х. КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

### 1. КОСМОГОНИЯ

Аристотель утверждал (см. выше, с. 298), что Эмпедокл не оставил никакого описания космогонии через объединение в период возрастания Любви, и его мнение подкрепляется отсутствием соответствующих описаний во фрагментах и вторичных источниках. Мы находим у Эмпедокла некоторое описание возникновения нашего собственного мира, которое, как и в более

ранних системах, представляло собой процесс «выделения», хотя доксографы, к сожалению, не посчитали уместным привести сколько-нибудь пространные цитаты самого философа. Наиболее заманчивыми из вышеназванных описаний кажутся четыре строки, сохраненные Климентом, в которых Эмпедокл обещает рассказать об этом (фр. 38):

Те [элементы], из которых родилось все, что мы  
видим ныне:  
 Земля, бурное Море, влажный Воздух  
 И Титан Эфир, охватывающий вкруговую весь мир<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Примечания к переводу:

Ст. 1. Эта строка, как она представлена в тексте Климентя (λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν), лишена всякого смысла, но упоминал Эмпедокл Солнце или нет, он, во всяком случае, обещает открыть ἀρχή привычного для нас мира, как становится ясно из следующей строки.

Ст. 2. ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο по Вайлю (который сравнивает это с фр. 23.10), и этот вариант приняли ДК. В тексте Климентя читаем δὴ ἐγένοντο, «из которых там возникло».

Ст. 3. ὑγρὸς ἀήρ. Конечно, ὑγρὸς не обязательно должен употребляться здесь в своем прямом значении «влажный»; это вполне может означать «гибкий», «живой», «податливый». Наш перевод исходит из того (ср.: Kahn. *Apximander*, 124 f.), что эти строки говорят не о четырех «корнях» в их чистоте, но об их главных массах, как они предстают перед нами теперь (τὰ νῦν ἐσορῶμεν). Таким образом, ὑγρὸς ἀήρ представляет собой загрязненную атмосферу земного мира, а Τίταν αἰθήρ (удачно переведенный Каном как «Небо») — ясную светлую субстанцию космоса. (О Τίταν см. ниже, с. 331–332.) В своем разговорном языке греки довольствовались словом αἰθήρ, но как только была предложена космология с четырьмя элементами, философы разделились по вопросу, с чем следует отождествлять αἰθήρ: с воздухом (чистым) или с огнем? В конце концов он стал пониматься как пятый элемент (т. I, с. 463–467). У Эмпедокла это обычное слово, обозначающее воздух, который в своем первоначальном состоянии первым из элементов выделился из смеси и образовал внешнюю оболочку космической сферы. (Ср.: Дополнительное замечание 1, с. 252.) В отрывке из «Стромат», который будет обсуждаться

Наиболее информативный отрывок содержится в «Строматах» и представляет собой следующее (А 30):

Эмпедокл из Акраганта полагает четыре элемента: огонь, воду, эфир, землю; их [движущей] причиной он считает Любовь и Распрю. По его словам, из первоначальной смеси<sup>1</sup> элементов выделился воздух [аэр: позднейший автор возвращается к своей собственной терминологии] и разлился вокруг [смеси] в виде сферы [~ круга]. Вслед за воздухом стремительно вырвался [собств. «выбежал»] огонь и, не имея другого места, побежал вон наверх, [располагаясь] под воздушным льдом [небосвода]<sup>2</sup>.

Вокруг Земли вращаются два полушария: одно — целиком из огня, второе — смешанное из воздуха и небольшого количества огня; последнее, как он полагает, и есть ночь.

Начало движения приключилось от случайного совпадения [?], когда огонь вследствие скопления хлынул на [небосвод?]<sup>3</sup>.

Основное движение, вызванное Распрей, заключалось в отделении элементов друг от друга и притяжении подобного к подобному, в результате чего одинаковые элементы образовали постоянно увеличивающиеся массы. По словам самого Эмпедокла (фр. 37): «Земля умножает свое тело, Эфир [умножает] Эфир...» (ср. так-

сразу после этого, проводится ясное различие между αἰθήρ'ом и огнем. См. далее в тексте.

<sup>1</sup> ἐκ τῆς πρῶτης κρίσεως. Хотя это означает только, что воздух был первым элементом, который выделился из смеси, используемый здесь язык может служить небольшим дополнительным обоснованием и так достаточно обоснованной точки зрения, что Эмпедокл начал свое описание космического цикла со Сферы Любви.

<sup>2</sup> Наш перевод τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου следует Биньоне (Emped. 327, п. 2).

<sup>3</sup> Текст искажен. См.: *Vignone*, 328, п. I. Но значение не может быть иным, кроме того, что вначале огонь был сосредоточен в верхней полусфере и, будучи тяжелее чистого воздуха, заставил всю сферу начать вращаться.



же фр. 90). Это, однако, немедленно приводит к утрате равновесия в первой, полностью смешанной Сфере, а поскольку масса по форме все еще примерно напоминала сферу, различие в весе двух первых элементов, которые выделились из нее, вызвало в ней круговое движение, которое продолжается до сих пор<sup>1</sup>.

Это вращение постепенно ускоряется, чего и следует ожидать, если вспомнить, что оно возникло из абсолютной неподвижности Сферы Любви. Поэтому, поскольку Солнце движется по кругу вследствие движения всей сферы, дни постепенно становятся короче.

...Когда человеческий род рождался из земли, вследствие медленного движения Солнца день длился столько, сколько теперь десятимесячный период, а с течением времени день стал длиться столько, сколько теперь семимесячный период (*Аэтий*, 5.18.1, А 75).

Последовательность, с которой Эмпедокл применяет основополагающие принципы своей космогонии, впечатляет. При малейшей возможности он применяет их к любому явлению нынешнего мира, в данном случае путем причудливой параллели с рождением детей после семи- или десятимесячной беременности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Я не могу понять, почему это описание процесса, посредством которого Распря вызывает  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$ , несовместимо с упоминанием  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$  во фр. 35, и потому равно не вижу необходимости прибегать, как это делает Биньоне, к невероятной гипотезе, что  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$  относится к другому космическому периоду. Пфлигерсдорффер (Posidonios, 110) достаточно верно отмечает, что  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$  не является изначальным движением, но возникает только после разделения воздуха и огня. Движение, вызванное Распрей, является, в соответствии с характером последней, разделением чистого и простого. Добавочные результаты этого движения суть случайные следствия разделения ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\tau\rho\chi\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ... А 30).

<sup>2</sup> Повсеместно считалось, что дети, рожденные после семи месяцев беременности, могут выжить, а у тех, кто появился на свет после сорока недель, или десяти лунных месяцев, особенно хорошие шансы на выживание; но те, кто родились после восьми

Таким образом, подразумевалось, что огонь тяжелее «воздуха». Это представляется странным, но только вследствие нашей привычки приравнивать четыре элемента Эмпедокла к четырем земным элементам аристотелевской доктрины пяти элементов. Однако на самом деле, хотя мы используем аристотелевскую терминологию, «воздух» у Эмпедокла, и по названию, и по природе, является эфиром. Греки, вследствие их завидного климата, всегда проводили различие между *aither*, сияющим высшим небом, божественным самим по себе и обителью божества, и более тусклым *aer* на уровне облаков и ниже<sup>1</sup>. До тех пор, пока теория пяти элементов не стала общепринятой, *aer* для натурфилософов был просто эфиром, загрязненным более грубой материей, такой как влага. Так думал и Эмпедокл, в системе которого существовало только четыре чистых первичных субстанции, и потому, когда он говорит об эфире, то имеет в виду ту яркую божественную сущность, которая в своем чистом виде занимает (как говорит описание, процитированное здесь) самые дальние от центра области, а под ней находится огонь. В небесных областях он пребывает как атмосферный воздух (или еще более загрязненный), но, поскольку он — один из четырех «корней», название «эфир» наиболее точно передает его суть. Привычность четверки огонь—вода—земля—воздух делает это название непрактичным (поэтому, подобно Эмпедоклу, «я следую обычаю»), но необходимо сознавать, что это не земной воздух Аристотеля. Это элемент, основная масса которого более удалена от Земли и находится ближе к внешним границам шарообразной Вселенной, чем основная масса огня. Версия разделения элементов, которую излагает Аэтий (и у не-

месяцев, неизбежно умрут. См., напр.: входящий в Гиппократовский корпус трактат «О семьерицах», 4 и 5 (VII, 442 и 446 Littré).

<sup>1</sup> Т. I, с. 757–758, 764.

го описываются также дальнейшие стадии), хорошо показывает вышеописанное различие (2.6.3, А 49):

По Эмпедоклу, первым выделялся [из смеси] эфир, вторым — огонь, за тем — земля; из нее — в результате сильного сжатия напором вращения — брызнула вода; из воды испарился воздух и возникли: небо — из эфира, Солнце — из огня, а из остальных [элементов] сгустилось [— сваялось, как шерсть] все земное.

Здесь идея кристаллического неба, столь знакомая средним векам (и намеки на которую содержались уже у Парменида (А 30) и, возможно, у Анаксимена<sup>1</sup>), получает ясное выражение. «Строматы» говорят о «твердой массе» (πάρος) воздуха, что получает дальнейшее развитие у Аэтия. Можно предположить, что воздух был «заморожен» в твердую субстанцию действием огня.

По Эмпедоклу, небо твердое, состоящее из воздуха, замерзшего под действием огня, ледообразное; в каждом из двух полушарий оно содержит огнистое и воздушное вещество<sup>2</sup>.

Внешне странные рассуждения ранних мыслителей редко были полностью отделены от наблюдения, но иногда основывались на довольно необычной экстраполяции из него. Так, придающее твердость действие огня кажется более правдоподобным, когда Эмпедокл говорит о высыхании земли, после того как она произвела на свет первых живых существ:

...Так и тогда Киприда, смочив Землю в Ливне,  
Суетливо работая, дала скрепить [вылепленные]  
формы резвому Огню<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. т. I, с. 269–272.

<sup>2</sup> Аэтий, 2.11.2 (А 51). О ледообразной, или стекловидной природе неба вновь говорят Диоген Лаэртский и другие писатели, цитируемые в А 51. Аэтий в 2.13.11 (А 54) говорит, что звезды συνδέεσθαι τῷ κρυστάλλῳ.

<sup>3</sup> Фр. 73. Эти строки, говорит Симпликий, появились «немного позже», во фр. 71, в котором упоминается рождение смерт-



Здесь богиня играет роль Прометея и сравнивается с гончаром, обжигающим глиняные фигуры в печи для обжига и сушки. Во фр. 34 мы встречаем образ пекаря, смешивающего муку и воду, которые вновь затвердеют в корку при помощи огня. Нечто подобное этому процессу описано в космогонии Диодора (1.7.2 f.). Земля «...была глинистой и совершенно мягкой. Как только она приняла солнечный жар, сначала стала плотной<sup>1</sup>, а затем вследствие внутренней теплоты поверхность земли оказалась в состоянии брожения», и в этом состоянии она произвела плодородные пузыри, в которых впервые появилась жизнь. Что-то подобное в конце V в. до н. э. говорил Архелай, учивший, что вода под действием жара образует не только туман, но и землю (DK, 60 A 1 и 3, см. ниже, с. 564). Возможно, странная идея о том, что жар делает воду твердой точно так же, как выпаривает ее, станет яснее, если мы обратимся к (псевдо)аристотелевским «Проблемам». Псевдо-Ари-

ных вещей. Приведенный отрывок звучит так, словно в нем идет речь о зоогонии периода возрастания Любви. Земля и вода, до сих пор разделенные, смешиваются. Тот же самый результат бывает под влиянием Распри, когда вода, фактически однородная с землей в Сфере, вытесняется на поверхность земли. О чтении εἶδεα λοιπύουσα и его переводе см. Bignone, 445 f., 206, п. 4. Оно подкрепляется, как отмечают DK, фр. 22.7 и 71.3.

<sup>1</sup> πῆξις. Слово πῆξις (которое означает и «делать твердым», и «замораживать») часто используется самим Эмпедоклом, что показывает, как часто он представлял процесс творения как затвердевание, или застывание. Во фр. 56 («Затвердела [~ замерзла] соль, стиснутая под напором Солнца, а затем вследствие внутренней теплоты поверхность земли оказалась в состоянии брожения») это можно перевести буквально; но в следующих случаях это можно перевести только словом «делать»: фр. 15.4: πρὶν δὲ πάγευ τε βροτοί, 86: ἐξ ὧν ὄμματ' ἐπηξεν... Ἀφροδίτη, 107.1: ἐκ τούτων πάντα πελήγασις ἄρμωσθέντα, 75.1: τὰ δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε. Доксографы говорят о πάγος воздуха (A 30) и об ἀέρος συμπλεγέντος (A 51); Луна — это πάγος ἀέρος, πεπηγὸς ὑπὸ πυρός (A 60). Эти фрагменты оправдывают наше предположение, что они производят термины самого философа.



стотель рассуждает исходя из наблюдения, что отложение кристаллизуется на горной породе под действием воды горячих источников, которая протекает по ней. «Почему камни затвердевают скорее от горячей, нежели от холодной воды? Потому ли, что камень образуется в результате обезвоживания, вода же испаряется скорее под действием тепла, нежели под действием холода; так и окаменение происходит вследствие тепла? Именно так, по словам Эмпедокла, образуются скалы, камни и горячие источники»<sup>1</sup>. Наивность Эмпедокла в этом вопросе отчасти компенсируется утверждением, которое приписывает ему Плутарх (см. А 69), что скалы происходят от «огня, палящего в недрах земли». Это утверждение удостоилось похвалы Биньоне (р. 72), по мнению которого оно свидетельствует о том, что Эмпедокл знал важную теорию глубинного происхождения горных пород. Тем не менее для Эмпедокла их происхождение от горячей воды было равноценным логическим выводом из наблюдения: суть в наличии жара.

В целом образование различного содержимого физического мира представлялось Эмпедоклу процессом уплотнения, затвердения, или «схватывания» (ср. прим. 1 на предыдущей странице). Действующей силой этого «схватывания» был огонь, что, несомненно, служит причиной, по которой Аристотель считал, что огонь занимает в системе Эмпедокла особое место, выше других трех элементов.

<sup>1</sup> Проблемы, 937a11 (А 69). Ср.: *Гиппократ*. О воздухе, водах и местностях и т. д. 7 (II, 29 f. Littré): из вод вредны для здоровья те, что текут из земли, где встречаются горячие воды или железо, медь, серебро, золото, сера, квасцы, битум или сода: ταῦτα γὰρ πάντα ὑπὸ βίης γίνονται τοῦ θερμοῦ.

Действие жара, и придающее субстанциям твердость, и делающее их жидкими, обсуждается Аристотелем, который также классифицирует субстанции согласно тому, затвердели они от жара или от холода. См.: Проблемы (но это Псевдо-Аристотель. — *Прим. пер.*), 649a29 ff., Метеорология, 388b10 ff., 382b31 ff.

(О возникновении и уничтожении, 330b19):

Некоторые, подобно Эмпедоклу, говорят как о первичных о четырех элементах. Тем не менее он также сводит их к двум, ибо он противопоставляет все другие огню.

(Метафизика, 985a31):

...он первый назвал четыре материальных элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно и только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противоположные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Мы находим намек на это особое положение огня как движущей силы в зоогонии фр. 62 (см. ниже, с. 352). Из других сохранившихся фрагментов ничего подобного не явствует, и Аристотель, подобно доксографам, должен был иметь в виду какие-то другие отрывки. Аристотель также мог быть склонен к преувеличению значения вышеуказанной идеи, поскольку он сам, а также Феофраст придавали огромную важность действию огня и жара в противоположность пассивности других видов материи<sup>1</sup>. Для Эмпедокла все элементы были «равны [между собой] и ровесники по рождению. Но каждый исполняет свою почетную должность, каждому присущ своеобразный нрав (этос)» (фр. 17.27); но «должность» огня определенно была связана с большими активностью и творчеством. В этом у Эмпедокла было много предшественников<sup>2</sup>. Кроме того, Эмпедокл был уроженцем Сицилии, жаркой земли, где почва становится твердой и сухой под действием палящих лучей скорее африканского, чем европейско-

<sup>1</sup> Ср., напр.: Метеорологика, 379a15: καὶ γὰρ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ σήπεται· πάντα γὰρ ὕλη τῶ πυρί ἐστὶ ταῦτα и роль огня как движущей силы роста в «Истории растений» и «Причинах растений» Феофраста.

<sup>2</sup> Наиболее близкий к нему по времени — Парменид. См. выше, с. 115–118.

го солнца, где из моря путем выпаривания добывают в больших количествах соль на продажу<sup>1</sup>, где земля несет на себе раскаленную лаву из Этны, а в некоторых местах бьют источники горячей воды.

## 2. ФОРМА КОСМОСА

Хотя доксографы описывают Эмпедоклов космос как сферу, а его половины как полусферы, Аэтий в одном месте утверждает, что, строго говоря, этот космос имел форму яйца, и его высота (расстояние от земли до неба) была меньше, чем его ширина<sup>2</sup>.

Возможно, это сравнение пришло в голову Эмпедоклу не на основе каких-либо наблюдений, но благодаря поэмам орфиков, в космогонии которых мир-яйцо вызвал к жизни творящую силу Любви (Эроса-Фанета) до появления неба и земли, которые были образованы позже из двух половинок яйца. По своим религиозным взглядам Эмпедокл был очень близок к орфикам. Параллели между ними не ограничиваются формой Вселенной. В своем введении к «Явлениям» Арата грамматик Ахилл пишет:

---

<sup>1</sup> В древние времена в самом Акраганте, хотя теперь соляные варницы легче всего увидеть в Марсале (ср. фр. 56).

<sup>2</sup> *Аэтий*, 2.31.4 (А 50): «По Эмпедоклу, измерение неба в ширину больше, чем высота от Земли до неба, то есть линия зенита; в этом измерении небо больше раздалось вширь, так как космос похож на лежащее яйцо». Целлер (ZN, 980, п. 2) склонялся к мнению, что слова *ᾠᾶ παραλληλίσως κεῖσθαι* относятся исключительно к местоположению, заявляя, что оставшаяся часть описания лучше применима к выровненному сфероиду. Однако Нестле добавляет к этому замечанию, что Эмпедокл, по всей видимости, заимствовал древнюю концепцию мира как яйца, и использование Эмпедоклом соответствующего слова (если предполагать, что оно принадлежит ему) определенно указывает на это. Точное соответствие Вселенной по форме птичьему яйцу могло казаться не обязательным.

Устройство, которое мы приписываем сфере, орфики сравнивают с устройством яйца. Небо сродно скорлупе, и как эфир кругообразно подвешен к небесам, так и кожа (ὕμην) — к скорлупе<sup>1</sup>.

Это устройство определенно напоминает космос Эмпедокла: небо соответствует его эфиру, который образует самую дальнюю от центра сферу, а эфир — его огню, который «побежал вон... [располагаясь] под воздушным льдом [небосвода]», на периферии. На Эмпедокла произвела большое впечатление аналогия между частями животного и растительного миров (фр. 82, см. ниже, с. 356), и для него и его современников сам мир был наивысшим и вселенским животным. Возможно, слово «кристаллический» использовалось в связи с яйцами (т. I, с. 271), а Левкипп сравнивает поверхность круглой Вселенной с кожей, или пленкой (ὕμην, D. L., IX, 23). То, что живучее и широко распространенное представление о кристаллической сфере (позже сферах) могло быть обязано своим происхождением аналогии между макрокосмосом и микрокосмосом и идее, что Вселенная, по сути, представляет собой огромное яйцо, кажется интересной, хотя и отчасти проблематичной гипотезой. Мнения натурфилософов о том, следует уподоблять внешнюю оболочку коже или скорлупе, расходятся.

---

<sup>1</sup> Kern. Orph. Fr. 70, p. 150; DK. Vol. I, p. 11. По поводу яйца см. особенно космологию Аристофановых «Птиц», 693 ff. Возможно, Ахилл писал в третьем веке н. э., но об основаниях считать мир-яйцо орфической концепцией см.: Guthrie. Orph. and Gk. Rel. 92 ff. Эта идея встречается в разных частях света, разделенных между собой большими расстояниями. В Китае в ханьские времена бытовала астрономическая теория, согласно которой небеса и земля образуют подобие яйца, при этом земля окружена сферой небес точно так же, как желток яйца окружен скорлупой (Kramer. Mythologies of the Anc. World, 384; о такой же концепции в иранской мифологии см.: *ibid*, 339).



Из письменных источников мы ничего не знаем о том, что думал Эмпедокл об абсолютных размерах космоса, но он говорил, что Солнце того же самого размера, что и Земля, и находится на вдвое большем расстоянии от Луны, чем Луна от Земли. Поскольку орбита Солнца находится на периферии космоса, вертикальный радиус последнего равен троекратному расстоянию от Луны до Земли<sup>1</sup>. Эмпедокл следовал пифагорейцам, приписывая космосу правую и левую стороны, а эта идея тесно связана с представлением о Вселенной как о живом существе<sup>2</sup>.

### 3. СОЛНЦЕ И ДВА ПОЛУШАРИЯ

Как и Анаксагор, Эмпедокл считал, что небесный Северный полюс первоначально находился в зените и что ось Вселенной позже наклонилась. Эмпедокл, согласно Аэтию (2.8.2, А 58), давал этому механистическое объяснение:

По Эмпедоклу, полюсы [неба] наклонились<sup>3</sup> от того, что воздух поддавался порыву Солнца [то есть темное полушарие светлomu; см. ниже], причем северный поднялся, а южный опустился, вследствие чего — и весь космос.

По-прежнему полагаясь на вторичные источники, мы узнаем, что звезды «огненные, из огнистого веще-

<sup>1</sup> Аэтий, 2.21.2, 31.1 (А 56 и 61). В соответствии с этим Эмпедокл говорил, что Солнце больше Луны (D. L., VIII, 77).

<sup>2</sup> Аэтий, 2.10.2 (А 50). О пифагорейцах см.: Аристотель. О небе, 284b6 (где также показывается связь правого и левого с ощущением и способностью передвигаться).

<sup>3</sup> τὰς ἄρκτους, северный и южный полюса. Ср.: Аристотель. Метеорологика, 362a32, ἡ ἑτέρα ἄρκτος о Северном полюсе. По поводу остального см.: Heath. Aristarchus, 91 f.

ства, которое воздух содержал в себе и выдавил во время первоначального разделения». Поэтому они не являются, как у Ксенофана, результатом испарений с поверхности Земли. Это различие, по-видимому, отражает разные религиозные взгляды двух мыслителей. Неподвижные звезды прикреплены «к ледяному небосводу», но планеты парят свободно<sup>1</sup>.

Солнце также обычно описывается как состоящее из огня. Диоген (VIII, 77) называет его «обширным скопием огня», а Аэтий (2.6.3, А 49) говорит, что когда элементы разделились, небо образовалось из эфира, а Солнце — из огня. Только «Строматы» (А 30) утверждают, что «Солнце по своей природе не огонь, а отражение огня, подобное тому, что бывает в воде». Каждый из этих источников, возможно, слишком упрощает вопрос. В другом отрывке (2.20.13, А 56) Аэтий приписывает Эмпедоклу сложную теорию о Солнце, которую не очень легко понять<sup>2</sup>:

Эмпедокл полагает, что есть два Солнца: одно — архетипическое (первообраз), представляющее собой огонь в одном полушарии космоса, наполняющий полушарие, всегда находящееся против собственного отражения; другое — видимое отражение [первообраза] в другом полушарии, наполненном воздухом, смешанным с ог-

---

<sup>1</sup> Аэтий, 2.13.2 и 11 (А 53 и 54). То, что звезды прикреплены к  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ , указывает, что Эмпедокл мог воспроизводить теорию Анаксимена, но существуют неясности и противоречия касательно атрибуции, и ни в коем случае не очевидно, что Анаксимен проводил различие между неподвижными звездами и планетами, хотя некоторые считают иначе. См. т. I, с. 269 и далее.

<sup>2</sup> Можно принять во внимание некоторые более ранние мнения, упомянутые Мийер (Emped. 66), Гилбертом (Met. Theor. 683 f.), Дрейером (Plan. Systems, 24 f.) и Биньоне (Emped. 240, 346, п. 2). Биньоне немногословен на основании того, что свидетельства не позволяют прийти к определенному заключению. Этот же взгляд разделяют Мийер (DK) и другие. См. также: Кранц. Rh. Mus. 1957, 123 f.

нем, возникающее вследствие отражения круглой<sup>1</sup> Земли на ледообразном Солнце, каковое [отражение] увлекается движением огненного [полушария]; коротко говоря, Солнце есть отражение окружающего Землю огня.

Этот отрывок можно дополнить дальнейшими словами Аэтия (2.21.2, А 56), что «Солнце-отражение равно [по величине] Земле», и строкой самого Эмпедокла, которая мимоходом цитируется в «Об оракулах Пифии» (400b, см. фр. 44): «...вы же поднимаете на смех Эмпедокла, утверждающего, что Солнце возникает в результате отражения вокруг Земли небесного света: „[Солнце] отсвечивает напротив Олимпа с бестрепетным ликом“».

Поскольку подлинные тексты Эмпедокла, относящиеся к этому предмету, отсутствуют, мы едва ли можем с определенностью восстановить его теорию на основе приведенных неполных и искаженных данных. Скорее всего, Солнце (в обычном, общепринятом смысле этого слова) является отражением всего огненного полушария, каким-то образом отброшенного на него от Земли. Когда «Строматы», чтобы подчеркнуть, что это только отражение, утверждают, что это не сам огонь, они искажают Эмпедокла, поскольку для него отражение состояло из истечений частиц от объекта, собранных вместе на отражающей поверхности; то есть частицы состоят из того же самого вещества, что сам объект<sup>2</sup>. Термин *anaklasis* (поворот назад, отражение) использовался не только в смысле отраженного света или зеркальных отражений, но и в связи с применением выпуклых зеркал в качестве зажигательных стекол<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Используется слово *κυκλωτερής*, не однозначное *στρογγύλος*.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 4.14.1 (А 88). Этот момент отмечает Миллерд (Emped. 68).

<sup>3</sup> См., напр.: *Феофраст*. Об огне (De igne), 73 (III, 72 Wimmer): ἀπό μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἄπτουσι τῆ ἀνακλάσει ἀπὸ τῶν λείων.



и очевидно, что здесь Эмпедокл имеет в виду именно это. Все сияющее огненное полушарие освещает Землю, где его свет и огонь собираются в фокус, а затем отбрасываются назад как «обширное скопище<sup>1</sup> огня» (как говорит Диоген), образуя Солнце. Сфера ежедневно совершает круговое движение, а вместе с ней и Солнце. Естественно, мы не найдем у Эмпедокла вполне ясных, точных формулировок касательно направления отражений. Это относится к большей части свидетельств, в том числе к любым намекам, которые мы можем найти во фрагментах самой поэмы. Так, во фр. 41 о Солнце говорится, что «сгрудившись в кучу [ἀλισθείς], оно обхаживает великое небо...» Кранц не без основания считает (фр. 44), что Солнце «отсвечивает напротив Олимпа с бестрепетным ликом» (вводимый Плутархом с утверждением, что Солнце возникает в результате отражения вокруг Земли небесного света), а также фр. 38.4 (цитированный выше, с. 318), — это строки, которые вместе побудили Аэтия говорить о «двух солнцах». «Титан», возможно, относится к Солнцу<sup>2</sup>, и в то же самое время это эфир, который обозначает пределы всех вещей. Это наполненная огнем половина кристаллической полусферы, рассматриваемой как «архетипическое» Солнце, в то время как то, что «отсвечивает напротив Олимпа»

---

Сообщения об Эмпедокле свидетельствуют о том, что в его время этот метод был известен.

<sup>1</sup> ἄθροισμα. Ср. использование ἀθροισμός Феофрастом (Об огне, 73) в связи с зажигательными зеркалами.

<sup>2</sup> Кранц делает это утверждение в «Philologus» (1961, 290–295). «Титан» как имя Солнца не встречается больше нигде вплоть до начала христианской эры, когда это становится частым эпитетом Солнца в поэзии, тем не менее Солнце — это титан, Гиперион, еще у Гомера (Илиада, XIX, 398; Одиссея, I, 24), равно как у более поздних классических писателей. Согласно другой версии, Солнце является сыном титанов (Тейи и Гипериона у Гесиода, «Теогония», 371–374; Гипериона, *ibid.*, 1011, Одиссея, XII, 176, Гомеровский гимн Деметре, 26).

(то есть неба, тождественного с «Титаном Эфиром»), и есть то, что мы называем «Солнцем» — ослепляющее и обжигающее скопище, отражающееся от Земли.

Было бы невероятно, если бы эта теория не была каким-то образом связана с пифагорейскими идеями о Солнце, приписываемыми Филолаю<sup>1</sup>. Филолай был младше Эмпедокла, но мы не можем быть уверены, какая из двух теорий появилась раньше. Обе они, конечно, были известны Феофрасту, на которого полагался Аэтий, наш непосредственный источник в отношении обеих, и из того, что последний говорит о них (особенно о точке зрения Филолая), можно сделать вывод, что он считал их достаточно нелепыми. Предположение Аэтия, что вышеупомянутые теории могли допускать существование даже третьего солнца, — лишь придирчивая критика, и возможно, разговоры о «двух солнцах» также представляют собой лишь толкование, и Аэтий довольно необдуманно свел две теории вместе. Они не могли быть тождественны, поскольку в системе Эмпедокла отсутствовал центральный огонь Филолая, и именно путаница в этом вопросе могла заставить Аэтия говорить о Солнце как об отражении в другом, темном, полушарии. Это полушарие ночи, поэтому нелегко понять, как в этом случае Солнце, если оно возникает из огненного полушария, может отражаться от Земли. Миллерд попыталась ответить на возражение, что, если бы Солнце находилось в темном полушарии, последнее было светлым днем, предполагая, что «огонь не воспринимается, если не достигает глаза. Он может быть расфокусирован в небе по всему полушарию, которое окру-

<sup>1</sup> См. т. I, с. 483–485. В качестве небольшого дополнения: оба используют для обозначения высшего неба название «Олимп». Ср.: Эмпедокл. Фр. 44 (цитируется в тексте); Филолай. А 16. Дильс (SBB, 1884, 353) считал, что теория отражения Солнца никогда не появилась бы без предположения Филолая об отражении центрального огня.



жает нас, оставаясь вне нашего восприятия. Он может в больших количествах перемещаться из одного полушария в другое, не вступая в соприкосновение с нами»<sup>1</sup>.

Даже если бы это было правильным, идея, что полушарие огня может быть ночным вследствие того, что огонь в нем ускользает от наших глаз, опровергается «Строматами» (А 30), которые утверждают, что не огненное полушарие, но полушарие «смешанное из воздуха и небольшого количества огня [предположительно звезд]» «и есть ночь». Это также несовместимо с фр. 48 и 49 самого Эмпедокла, с контекстом, в котором они приводятся.

<sup>1</sup> Emped. 68. Именно это, говорит она, а не утверждение, что свет есть движущееся тело, которому требуется время на перемещение, является мишенью для критики Аристотеля в «О душе», 418b20. В своем контексте данная критика «касается скорее возможности света присутствовать в окружающей среде (a medium), не „реализуя“ себя, то есть не становясь ощутимым через эту среду». Я не могу заметить такой связи, если только не считать, будто ἦμας δὲ λαμβάνοντος значит, что мы не видим свет, тогда как это явно означает, что мы не видим движения света. Идея о том, что для перемещения свету требуется время, предвосхищает современную науку, но для Эмпедокла эта идея естественно вытекала из его точки зрения, что свет — это материальная субстанция, «истекающая от светящегося тела» (Филопон. О душе, 334.34, А 57). Это утверждается Аристотелем (loc. cit.): «...неверно утверждение Эмпедокла, равно как и всякого, кто утверждал таким образом, что-де свет движется и в какой-то момент оказывается [в пространстве] между Землей и объемлющим [космос небосводом]»; и снова в «Об ощущении и ощущаемом» (446a26).

С другой стороны, Миллерд привлекает внимание к тому, что обычно упускают из виду: не только Аэтий говорит, что Солнце является отражением в темном полушарии, но и Плутарх (О лице на Луне, 922с, А 60), напротив, говорит о людях, которые брюзжат на Эмпедокла за то, что у него Луна становится затвердением воздуха, *окруженного сферой огня*. Я не могу утверждать, что понимаю из этого, что говорил сам Эмпедокл, но это определенно не объясняет, как, с точки зрения Миллерд или кого-либо другого, Солнце может быть отражением от темной сферы.



Фр. 48 (Плутарх. Платоновские вопросы, 1006f):

Так и гномоны [= вертикальные стержни] солнечных часов не перемещаются вместе с тенью, но, оставаясь неподвижными, служат инструментами для измерения времени, подражая при этом [неподвижной] Земле, которая загораживает свет Солнца, проходящего под ней в своих обращениях вокруг нее, как говорит Эмпедокл:

«Что ж касается ночи, то ее делает Земля, противостоя [~ вставая на пути, загораживая] свету».

Фр. 49 (Плутарх. Застольные вопросы, 720e):

Будучи темным, по Эмпедоклу, воздух... ночи пустынной, слепоглазой<sup>1</sup>, сколько чувствительности отнимает у глаз, столько придает ушам.

Фр. 49 подтверждает утверждение «Стромат», что полушарие *aer* — это полушарие ночи, а фр. 48 показывает, что, согласно Эмпедоклу, тьма ночного полушария обеспечивается тем, что Земля загораживает солнечный свет. Утверждалось, что это было его достижением, так как, объясняя ночь тенью Земли, он поднялся выше более ранней идеи, что тьма сама представляет собой субстанцию, вид тумана или испарения<sup>2</sup>. Однако на самом деле ночь все еще была небом, полным аэра, и роль, которую играло промежуточное положение Земли, состояла в том, чтобы темнота этой субстанции не мешала освещению, идущему из светлого полушария. Единственный разумный вывод (в этом у нас есть много предшественников, например Таннери, Гилберт,

<sup>1</sup> В тексте Плутарха, как он дошел до нас, читаем ἀγλαώπιδος, но это слово больше нигде не встречается, и общепринятым является чтение ἀλαώπιδος, с тех пор как его впервые предложил Ксиландр (1532–1576). Гесихий определяет его посредством σκοτεινῆ, οὐ βλέπουσα, а Нонн (Дионисиака, 25.282) использует для слова «туман» мужской род (ὀμίχλη).

<sup>2</sup> Так у Бёрнета (EGP, 239). Сказанное выше вносит поправки в утверждение в т. I, с. 256.

Хит, Бёрнет) заключается в том, что сообщение Аэтия ошибочно — либо вследствие того, что он бездумно пересказал Феофраста, либо (что более вероятно) потому, что сам Феофраст изложил предмет намеренно путано, иронизируя таким образом над тем, что он считал архаичными и ненаучными теориями<sup>1</sup>.

Далее о Солнце сообщается следующее: «...Постоянному прямому пути Солнца мешают содержащая его сфера и круги тропиков» (*Аэтий*, 2.23.3, А 58). По-видимому, доксограф, как это часто бывает, без разбору объединяет два утверждения. Утверждение, что курс Солнца регулируется внутренней поверхностью сферы, по-видимому, следует считать намеком на странную теорию Ксенофана (А 41а) о ряде солнц, следующих одно за другим и бесконечнодвигающихся по прямой линии. Как Эмпедокл представлял себе круги тропиков и каким образом они могли предотвращать дальнейшее движение Солнца на север или на юг, не говорится. Возможно, это связано с объяснением времен года, которое, как утверждается, заключалось в том, что «зима происходит от того, что [в борьбе между холодным воздухом и горячим огнем] побеждает благодаря сгущению воздух и силой прорывается в верхнюю область, а лето — когда побеждает огонь и силой прорывается в нижнюю область»<sup>2</sup>. Иными словами, зимой тьма, которой заполнена одна половина космической сферы, переливается в огненную половину, а летом огненная

<sup>1</sup> Ср.: Burnet. EGP, 238, п. 4, 298, п. 1.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 3.8.1 (А 65). Дильс толкует  $\beta\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  как отложительный глагол, понимая  $\tau\acute{o}\nu \eta\lambda\iota\omicron\nu$  как дополнение. Биньоне, защищая это, говорит, что «в доксографическом тексте, откуда взят этот комментарий, Солнце упоминается немного раньше» (Empred. 350, п. 2). Упоминание Солнца у Псевдо-Плутарха идет в конце предыдущего раздела, до заголовка  $\lambda\epsilon\rho\acute{\iota} \chi\epsilon\mu\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ , так что переход был бы слишком неестественным. У Стобея он не встречается вообще.

половина наступает на тьму. «Идея, по-видимому, заключалась в том, что вращение вокруг определенной точки на поверхности Земли бóльшей половины сферы занимало больше времени, чем вращение меньшей половины, и этим объясняется, почему летом дни длиннее, чем зимой» (*Heath. Aristarchus*, 88). Но причина для последовательных вторжений не называется. Они могли быть своего рода приливами и отливами, вызванными космическим вихрем, который сам возник в результате определенного недостатка равновесия между темной и светлой сферами.

После всех этих описаний, которые кажутся не более чем игрой воображения, даже как-то удивительно вспомнить, что Эмпедокл признавал истинную причину затмений. Затмение Солнца «происходит от того, что на него наползает Луна», говорит Аэтий. Эмпедокл мог узнать это у пифагорейцев, потому что Аэтий приписывает последним то же самое объяснение; но эти поздние атрибуции астрономических открытий очень сомнительны, а что касается Эмпедокла, то у нас есть его собственные слова. «...Она [Луна], — говорит Плутарх, — тогда и сама не бывает видима и Солнце заслоняет, даже нередко делает его [совсем] невидимым. Как говорит Эмпедокл: „Рассеивает его лучи, когда оно проходит поверх нее, затемняет столько Земли, какова ширина светлоокой Луны“»<sup>1</sup>. В целом теории Эмпедокла относительно Солнца, несмотря на их фантастические

<sup>1</sup> Аэтий, 2.24.7 (А 59); Плутарх. О лице на Луне, 929с (фр. 42). Стих 1 этого фрагмента, возможно, должен читаться так: «Она перестает посылать свои лучи на Землю свыше», ибо текст неясен. ἀλεσκεύασε... ἔς τ' αἴαν καθύπερθεν MSS., ἀλεσκεδάσεν... ἔς γαῖαν Ксиландр, ἀλεστέυασεν... ἔς τ' ἂν ἦ DK. Ипполит приписывает утверждение о причине затмений современнику Эмпедокла Анаксагору (см. ниже, с. 511–512). Очень возможно, что в этом Анаксагор был первооткрывателем, а Эмпедокл следовал ему.

аспекты, значительно более прогрессивны и утонченны, чем учения Гераклита и Ксенофана с их представлениями о солнцах, исчезающих и вновь образующихся каждый день, и необычными идеями касательно затмений. В отличие от Гераклита и Ксенофана, Эмпедокл производит впечатление человека, желающего затронуть проблемы природы ради них самих.

#### 4. ЛУНА

О представлениях Эмпедокла о Луне «Строматы» сообщают следующее (А 30):

Луна же, по его словам, — вещественное образование, она образовалась из воздуха, отсеченного [или: «запертого внутрь»] огнем, так как воздух [при этом] заледенел подобно граду. Свет же она получила от Солнца.

Аэтий говорит, что она представляет собой «сгущенный воздух, облакообразный, замерзший от огня, стало быть смешанный», а Плутарх описывает ее как «воздух, замерзший наподобие града». По форме она напоминает диск или чечевицу, то есть она круглая с выпуклыми боками, а не сферическая<sup>1</sup>. Свидетельство знания Эмпедокла о том, что Луна светит благодаря свету Солнца, несомненно, чем в случае Парменида. Эмпедокл подражал основанной на остроумной игре слов строке Парменида, который называл Луну «чужим светом»<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Аэтий, 2.27.3; Плутарх. Римские вопросы, 288b, О лице на Луне, 922c (все в А 60); D. L., VIII, 77.

<sup>2</sup> Фр. 45. См. выше, с. 127. Цитируя этот фрагмент, Ахиллес связывает его с «мнением большинства», что Луна ἀλόφασμα τοῦ ἡλίου. Нет причины полагать, что Эмпедокл считал так же, и Хайдель предложил исправление на ἀλόφασμα (отражение). См.: *Vignone. Emped.* 346, п. 1. Целлер считал, что эта фраза могла означать всего лишь, что Луна получает свет от Солнца.



а Плутарх цитирует другой подлинный стих в следующем контексте:

...Остается мнение Эмпедокла, по которой свечение Луны, наблюдаемое на Земле, возникает в результате некоторого отражения Солнца от Луны. Поэтому лунный свет достигает нас не горячим и не ярким... но подобно тому, как эхо отраженного голоса слабее самого голоса и удары отскочивших метательных снарядов мягче, «так и луч, ударившись в широкий круг», достигает нас в результате отлива слабым и смутным, ибо преломление ослабляет его силу<sup>1</sup>.

Даже если этим открытием мы обязаны Анаксагору (см. ниже, с. 511), Эмпедокл также мог знать о нем. Не сохранилось никаких записей, где бы Эмпедокл объяснял фазы и затмения Луны, хотя Хит (Aristarchus, 91) предположил, что Эмпедокл мог говорить о «смешанном» составе Луны в попытке объяснить эти затмения. Такое описание строения Луны делает его подобным строению самой дальней от центра сферы, которое также описывает Аэтий (А 51). Возможно, именно поэтому «Строматы» берут на себя труд добавить слово «отсеченного» (καθ' ἑαυτήν).

## 5. ЗЕМЛЯ

Не сохранилось никаких слов Эмпедокла о форме Земли<sup>2</sup>, и не ясно, считал ли он ее сферической. Ни Анаксагор, ни Демокрит так не считали, и то, что ось космоса первоначально была перпендикулярна

<sup>1</sup> Фр. 43 у Плутарха (О лице на Луне, 929е, перевод Черниси).

<sup>2</sup> Если не считать негативного свидетельства, представляющего его насмешку над Ксенофаном за слова, что глубины Земли ἀλείφονα (фр. 39; ср. т. I, с. 648).



земной поверхности (что следует из слов Аэтия), наводит на мысль, что Эмпедокл считал Землю плоской: эти две идеи сочетаются у Анаксагора<sup>1</sup>. Земля остается в центре Вселенной не потому, что она поддерживается воздухом или чем-то еще, а также не потому, что, как остроумно предположил Анаксимандр, у нее нет большего основания двигаться в одном направлении, чем в другом, но под действием космического вихря.

...Другие, как Эмпедокл, — тем, что вращательное движение неба быстрее движения Земли и потому препятствует ее падению; нечто подобное, по их словам, происходит с водой в ковшах: при движении ковша по кругу вода много раз оказывается под медью, но по той же самой причине не падает вниз, хотя от природы ей свойственно падать<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Об Анаксагоре см. ниже, с. 510, 517; ср. также т. I, с. 499, а о Пармениде см. выше, с. 125. Однако то, что Эмпедокл считал Землю плоской, ни в коей мере не является доказанным, и аргументы Миллерд (Emped. 63, п. б) в определенной степени убедительны. Противоположное мнение см.: *Heath. Aristarchus*, 91 f.

<sup>2</sup> О небе, 295a17. В 300b3 имеется другая ссылка на Эмпедокла: там говорится, что он утверждал, что Земля «покоится над действием вихря», и ср. критику в 295a31 (см. выше, с. 305). Объяснение центробежной силы на примере быстрого вихреобразного движения воды в ковше фактически неприменимо в случае Земли. Хорошую оценку того, что можно считать достижениями Эмпедокла, а где он не вышел за рамки ограничений своего времени, дает Гомперц (Gr. Th. I, 242). Мюглер (Dev. Cysl. 37) полагает, что Аристотель мог быть введен в заблуждение поэтической манерой выражения Эмпедокла, который имел в виду нечто совершенно другое, а именно поведение твердого тела, плавающего по поверхности жидкости, содержащейся в цилиндрическом или сферическом сосуде. С другой стороны, Чернис (ACP, 204, п. 234) говорит, что приведенное сравнение было призвано объяснить, не почему Земля не падает, но почему внешние воды, воздух и огонь не падают на Землю. Чернис ссылается на Хайделя (*Heroic Age of Science*, 188). Это было бы очень похоже на теорию Анаксагора (см. ниже, с. 504); единственное сомнение, которое возникает связи в этом, заключается в том,



В этом свидетельстве, как и в некоторых других, мы видим искреннее желание Эмпедокла основывать свои выводы касательно мира природы на наблюдении, хотя на этой ранней стадии развития науки логические заключения из него не всегда оказывались правильны. Как и в случае примеров с фонарем (фр. 84) и клепсидрой (фр. 100), это просто проведение аналогий с хорошо известными явлениями, а не научный эксперимент. Трюк с вращающимися чашками станет частью обычных приемов ярмарочных фокусников. Как сообщает нам Гомперц, этот трюк все еще можно увидеть (или можно было увидеть) в его время.

## 6. МОРЕ

Море есть вода, которая первоначально содержалась внутри Земли и вырвалась на поверхность, когда Земля оказалась сжата как губка силой космического вихря. Некоторым образом с этим как причинный фактор сочетался жар Солнца, что позволяло Эмпедоклу использовать аналогию между микро- и макрокосмом, которая была для него полностью реальной. Море — это «пот земли» (фр. 55), выделившийся под действием жара и, подобно другому поту, соленый. Аристотель (Метеорологика, 357a24) называет эту метафору нелепой и бессмысленной, но для Эмпедокла это было совершенно серьезно. Однако море состояло не из одной соли, но включало в себя незначительное количество пресной воды, которая давала пищу рыбам<sup>1</sup>.

возможно ли было для Аристотеля столь грубо ошибиться относительно слов Эмпедокла.

<sup>1</sup> Доксографические сообщения таковы: а) *Аэтий*, 2.6.3 (А 49): «...земля; из нее — в результате сильного сжатия напором вращения — брызнула вода»; б) *idem*, 3.16.3 (А 66): «По Эмпедоклу, [море] — пот обжигаемой солнцем земли, [который вы-



Определенные черты космологии Эмпедокла ясно свидетельствуют о том, что он изучал парменидовский «Путь мнения» не меньше, чем «Путь истины». Два полушария, одно из огня, другое из *aer*, смешанного с малым огнем, указывают на происхождение из круговых колец, одно — из разреженной материи, другое — из плотной, «и еще других между ними — из смеси света и тьмы». Луна также была для Парменида смесью *aer* и огня (А 37, см. выше, с. 117).

## ХІ. ОБРАЗОВАНИЕ ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

Мы уже видели в общих чертах, как возникли «химические» условия, в которых развились различные виды жизни. То, что поистине существует, не может ни возникать, ни уничтожаться, ни изменяться, но, строго говоря, существуют только четыре первичные субстанции: жизнь возникает из смеси этих субстанций в определенных соотношениях. В соответствии со стадией космического цикла, когда это происходит, вещь может возникать или уничтожаться соединением или распадом элементов (фр. 17.3–5). К этой новой схеме приспособлялись современные Эмпедоклу идеи (восходящие к Анаксимандру, а в мифологической фор-

---

деляется] вследствие еще большего сжатия». У Цеца (см. А 66) находим яркое описание хаотического состояния вещей, когда мир был молод: «Согласно Эмпедоклу-физику, даже после того как появились земля и море, элементы все еще двигались беспорядочно, и то одерживал верх и [все] сжигал огонь, то влажная стихия выходила из берегов и [все] затопляла». О пресной воде в море см.: *Элиан*. О природе животных, 9.64 (А 66), см. ниже, с. 407, а о том же самом представлении у Демокрита см. с. 697.



ме — к еще более древним временам) о возникновении жизни во влажной земле под действием жара. Так, во фр. 73 Любовь, движущая сила смеси, соединяет землю с водой, формирует из них живые существа и обжигает их огнем<sup>1</sup>. Фр. 62 описывает аналогичный процесс.

Из отрывка Аэтия, подкрепленного цитатами из Эмпедокла и другими свидетельствами, мы видим, каким образом эволюция животной жизни была связана с космическим циклом. Доксограф не поясняет, так как это, возможно, не было ясно ему самому, что описывает не непрерывную эволюцию, но два противоположных процесса. Тем не менее этот отрывок можно читать сжатым изложением Эмпедокловой доктрины. В этом описании выделяются следующие четыре стадии<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Биньоне (Emped. 427) показал, что фр. 34 и 73, возможно, следует объединять как две половины сравнения. «[Словно как некто]... ячменную муку... Склеив водою... [затем печет на огне]. ...Так и тогда Киприда, смочив Землю в Ливне, суетливо работая, дала скрепить [вылепленные] формы резвому Огню». Другим сравнением, описывающим работу Любви по образованию смесей, является фр. 33: «Словно когда сок инжира сбивает и сплавивает [= створаживает] белое молоко...» Сок инжира использовался как сычужный фермент, и эта строка в сокращенном виде заимствована у Гомера (Илиада, V, 902). Здесь она может иметь более специфическое отношение к физиологии; ср.: *Плутарх*. Естественнаучные вопросы, 917a (A 78): «Некоторые, как например Эмпедокл, говорят, что слезы выталкиваются словно молочная сыворотка при пахтании крови».

<sup>2</sup> *Аэтий*, 5.19.5 (A 72). Этот отрывок является предметом заслуживающей внимания дискуссии, но поскольку он, по-видимому, допускает прямое толкование, ссылки на другие точки зрения скорее затуманят, чем прояснят вопрос. Упомяну только одно из самых свежих мнений. Майнер в «*Phronesis*» (1963, 141 ff.) предполагает, что все четыре стадии, описанные у Аэтия, должны быть ограничены периодом возрастания Любви. Но предположение Майнера, что в ином случае половое порождение окажется полностью ограничено эпохой Распри, основано на ничем не подкрепленной уверенности в полноте изложения доксографа. В то же самое время Майнеру приходится объяснять отсутствие

Согласно Эмпедоклу, (i) первые поколения животных и растений<sup>1</sup> родились вовсе не цельными, но разъятыми на несросшиеся части; (ii) вторые — в результате сращения частей — фантомообразными; (iii) третьими были поколения цельнорожденных [существ]; (iv) [животные и растения] четвертого поколения родились уже не из одинаковых [элементов]<sup>2</sup>, как то земля и вода, а друг от друга, поскольку у одних [= растений] накопился избыток пищи, а у других [= животных] к тому же красота самок вызвала возбуждение сперматического движения. Все животные разделились на классы вследствие различного состава смеси: более родственные [воде] устремились в воду, другие взлетели в воздух<sup>3</sup>, причем тем выше, чем больше в них огненного вещества, более тяжелые — на землю, а те, которым было присуще равномерное смешение [четырёх элементов] во всем туловище<sup>4</sup>...

сведений о периоде возрастания Распри, по крайней мере частично, «фрагментарным характером нашей традиции» (р. 143).

<sup>1</sup> См. прим. 2 на с. 344–345.

<sup>2</sup> ἐκ τῶν ὁμοίων. То, что имеются в виду элементы, ясно из следующего. Предлагавшиеся исправления обсуждаются у Биньоне (Emped. 356, п. 6), но представляются излишними. Элементы суть ὁμοῖα (ἤνεκές αἰὲν ὁμοῖα фр. 17.35; ср.: 62.6; на то же самое намекает 22.1: ἄρθμα μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν), потому что каждый, насколько позволяют внешние признаки, создан по образцу парменидовского Единого, которое было πᾶν ὁμοῖον (фр. 8.22). Значение ὁμοῖον здесь «внутренне согласованный», «однородный». Это то, чем являются элементы как таковые, пока под действием Любви они не станут ὁμοῖα друг с другом (фр. 22.5) и не получат толчок к объединению, чтобы образовать органический мир. Когда объединение в совершенной Сфере является полным, все есть ὁμοῖον в обоих смыслах (оно ἴσος ἑαυτῷ, фр. 29.3).

<sup>3</sup> τὰ δὲ εἰς ἀέρα ἀναπτήναι ὄσ' ἄν — это исправление Дильса вместо ἀναπνεῖν ἕως ἄν (или ὡς ἄν). Хотя последнее поддается переводу, исправление, возможно, стоит принять. Ср. параллельное описание у Диодора (1.7.5): τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά и ниже, с. 351.

<sup>4</sup> После этого *incerta omnia* (Дильс), ибо внимание переписчика отвлеклось, и он написал бессмыслицу (последние несколь-



(i) Это самая ранняя стадия органической жизни в период, когда одерживает верх Любовь и процесс эволюции идет от разделения к объединению. Эмпедокл описывает эту стадию в строках фр. 57, которые Аристотель решительно относит к указанному периоду, а Симпликий — к его первому этапу<sup>1</sup>:

...Как выросло много безвзвешных голов,  
Голые руки блуждали, лишённые плеч,  
Блуждали одинокие глаза, не имущие лбов.

Это служит конкретной иллюстрацией к фантастической ситуации, обрисованной во фр. 20, взятом из Симпликия (Физика, 1124.9):

Ведь и здесь тоже, по словам Эмпедокла, поочередно преобладают Распря и Любовь — в людях, рыбах, зверях и птицах. Он пишет:

Это [видно] и на примере великолепного  
человеческого тела:  
То все члены, что телу достались в расцвете  
жизненных сил,  
Сходятся воедино под действием Любви,  
То, рассеченные злыми Распрями,  
(5) Они разбредаются порознь на жизненном берегу.  
То же и с деревьями, и с рыбами, чья кровля в воде,  
И со зверьми, чьи логова в горах,  
и с нырками[?]-крылоходами<sup>2</sup>.

ко слов). Они должны были говорить, что те, которым было присуще равномерное смешение элементов, чувствовали себя в своей среде в более чем одной стихии. Это будут растения, о которых Феофраст говорит (Причины растений, 1.12.5, р. 21; *Wimmer*; см. А 70), что Эмпедокл разделял их субстанцию, относя землю к уходящим вниз корням, а воздух — к стремящимся вверх побегам. Ср.: *Аристотель*. О душе, 415b28.

<sup>1</sup> καθάπερ Ἐ. φησι γίνεσθαι ἐπὶ τῆς φιλόττης, *Аристотель*. О небе, 300b29. Ср.: *Симпликий*. Физика, 371.33.

<sup>2</sup> Биньоне (*Emped.* 410) считает, что этот фрагмент говорит об ином, но толкование Дильса, которое Биньоне клеймит

Аристотелевская критика слегка проясняет картину (О возникновении животных, 722b17):

...Невозможно и взрослым, частям, отделенным друг от друга, существовать и быть одушевленными, вроде того как Эмпедокл порождает существа в период Любви, говоря: «Так выросло много голов без шеи», а затем говорит, что они срстаются<sup>1</sup>.

как ошибочное, с большей долей вероятности соответствует действительности (если не в деталях, то по крайней мере в его общей связи с эволюционным циклом). Возражение Биньоне на это (571, п. 1) состоит в том, что обсуждаемый отрывок включает в число организмов, чьи части некогда возникли порознь и случайно соединились, растения, в то время как Аристотель, добродушно подшучивая, говорит, что Эмпедокл должен был бы вести речь о «лозорожденных масличноликих» и «быкорожденных мужеликих» (Физика, 199b10), а Симпликий (ad loc., 382.30) подтверждает, что Эмпедокл не включал туда растения. Однако едва ли представляется возможным, что Эмпедокл, учитывая его стремление к последовательности, не предполагал для растений тот же самый процесс, что и для животных. Если бы Эмпедокл ограничился общим указанием, наподобие приведенного выше, Аристотель еще мог бы пошутить (как он это сделал) о человеке, который включал в свое описание чудовищ, принадлежащих к миру животных (которые уже были хорошо известны грекам из мифологической традиции), но не решился бы распространять странные порождения этой схемы на растительное царство. Аэтий также говорит о растениях, и это в некоторой степени подтверждает нашу мысль. Трудно поверить, как хотел бы заставить нас Биньоне, что слова фр. 20 описывают индивида в здоровом и болезненном состоянии. Еще более неправдоподобно предположение Кранца, выдвинутое без всяких доказательств (Emped. 361), что в этих строках речь идет о половом сношении.

<sup>1</sup> Биньоне (Emped. 569) находит здесь сходство между Эмпедоклом и излагаемой Аристотелем (О возникновении животных, 734a16) орфической доктриной, что части животных возникают не одновременно, но друг за другом, «подобно плетению сети». Однако там Аристотель ведет речь об образовании зародыша в матке, а не о фантастических теориях Эмпедокла о происхождении жизни в другой части космического цикла.





Человекородные быкоголовы, смешанные существа,  
с одной стороны, [снабженные]  
мужскими [членами],  
А с другой — и женоподобные, снабженные  
тенистыми<sup>1</sup> членами.

Плутарх сохранил вместе с «человекородными быкоголовыми» другую фразу (фр. 60): «...чудища... крутоногонерасчлененнорукие...»<sup>2</sup>

Именно на этой стадии мы встречаемся с теорией, что выживает самый приспособленный, которую некоторые современные комментаторы связывают с дарвиновской. Никаких слов Эмпедокла на эту тему не сохранилось. Аристотель упоминает ее кратко в отрывке, где он опровергает антителеологическую точку зрения, согласно которой внешние признаки цели в природе (напр., то, что передние зубы должны быть острыми для кусания, а коренные зубы плоскими, чтобы делать пищу пригодной для переваривания), на самом деле, чисто случайны.

Так же и относительно прочих частей, — продолжает Аристотель (Физика, 198b27), — в которых, по-видимому,

<sup>1</sup> Или «стерильными». Дильс предлагал *στείρος*, что вполне вероятно.

<sup>2</sup> *εἰλίλοδα*. У Гомера этот эпитет применяется по отношению к крупному рогатому скоту, и только к нему. В том же самом значении без существительного он встречается позднее у Феокрита, 25.131. М. Тимпанаро Кардини (*Physis*, 1960, 8) считает, что под *ἀκρίτοῦχειρα* Эмпедокл имел в виду не «с бесчисленными руками», но «с руками с неразделенными пальцами», что подходит в случае существ, сочетающих в себе черты людей и животных. Возможно. Вероятно, это слово создано по образцу гомеровских *ἀκρίτοφύλλος* и *ἀκρίτοφώνος*. Первое (Илиада, II, 868), несомненно, означает, что листья были в изобилии, но передает этот смысл, называя их «неразличимыми» (*Solmsen L. Lex. d. frühger. Eros*, s. v.: «mit nicht zu unterscheidenden, dichten Blättern»). Эпитет *ἀκρίτοφώνος* применяется в Илиаде, II, 246 к речи Терсита, где дело, по-видимому, не в беспорядке, а в избытке.



наличествует «ради чего». Где все [части] сошлись так, как если бы это произошло ради определенной цели, то эти сами собой выгодно составившиеся (существа) сохранились, те же, у которых получилось иначе, погибли и погибают, как те «быкородненные мужеликие», о которых говорит Эмпедокл.

Комментируя этот отрывок, Симпликий значительно более информативен. Процитировав фр. 62, стихи 2–3, Симпликий продолжает (Физика, 371.33):

...по словам Эмпедокла, в эпоху господства Любви родились как попало части первых животных, как то: головы, руки и ноги, а потом срослись — «быкородных человеколицых, и, наоборот, возникали» — имеется в виду «человекородных быколицих», то есть соединяющих в себе быка и человека. И все, что срослось между собой таким образом, что смогли выжить, сделались животными и сохранились благодаря взаимному удовлетворению нужд: зубы разрезают и измельчают пищу, желудок переваривает, а печень превращает в кровь. При этом человеческая голова, сойдясь с человеческим телом, сохраняет целое, а к бычьему не подходит [~ не слаживается] и гибнет. Все [части], которые соединились ненадлежащим образом, погибли. Таким же образом все происходит и теперь.

При всех внешних сходствах этой концепции с теориями эволюции XIX в.<sup>1</sup>, Эмпедокл явно пришел к ней,

<sup>1</sup> Они, вероятно, были наиболее высоко оценены Гомперцем (Gr. Thinkers, I, 244). Во всяком случае, мы должны согласиться, что они представляют собой попытку объяснить явные свидетельства упорядоченности в природе чисто естественными, или, как сказали бы греки, «необходимыми» причинами. Эту опору на слепой автоматизм и пренебрежение конечной причиной критиковал Аристотель. Именно на это направлена его критика в: Физика, 199b9. Ср. также: 196a20–25, О возникновении и уничтожении, 333b15, Метафизика, 1000b12, О небе, 300b25–30, О частях животных, 640a19, О дыхании, 473a15.

Скептическую точку зрения см.: *Millerd. Emped.* 58. Она полагала, что Симпликий ошибочно приписал Эмпедоклу мнение,

исходя из совершенно иных предпосылок, и она составляла неотъемлемую часть космологической системы, которая по меркам XIX в. казалась бы предельно странной. Она говорит не о развитии в теперешнем мире, но об эпохе, в которую эволюция следовала в противоположном направлении. Описанные в приведенных выше отрывках чудовища напоминают различных персонажей греческой мифологии, и справедливо предположить, что Эмпедокл имел в виду именно их, ибо он всегда был рад показать, что его тщательно разработанная система описывает явления, известные его современникам или в которые они верили. При упоминании быкоголовых людей на ум приходил Минотавр, а другие смешанные виды включали кентавров и Химеру (львиная голова, козлиное тело и змеиный хвост). Двуполые существа никоим образом не ограничивались гермафродитами, чей культ, по-видимому, был введен в Афинах в течение V в. до н. э. Рассматривая параллели Эмпедокловым доктринам, некоторые исследователи были склонны подумать также о Фанете — в орфической литературе творце и первом правителе богов и мира. Орфические стихи описывают его как двуполого

---

которое Аристотель приписывал другим, упомянув Эмпедокла только вскользь. Вероятно, так можно истолковать «Физику» (198b27), но я не думаю, что это похоже на истину, особенно учитывая то, что в других местах Аристотель критикует Эмпедокла на тех же самых основаниях. Равно не нахожу я убедительным замечание Целлера (ZN, 989, п. 3), одобренное Миллерд, что эволюционная теория, основанная на случайности, не могла появиться вплоть до того, как было создано телеологическое объяснение, которое первая была предназначена заменить. Скорее, когда Сократ, Платон и Аристотель формулировали философскую (в противоположность наивно-мифологической) телеологию, это было сознательной атакой на автоматизм ранней науки. Лурье (Anf. d. gr. Denkens, 1963, 153, п. 208) также занимает крайне скептическую позицию, но иное мнение см. у Тимпанаро Кардини (Physis, 1960).



и имеющего головы барана, быка, льва и змеи<sup>1</sup>. Но хотя можно сказать, что Фанет, по крайней мере как бог (он был поглощен Зевсом), принадлежал прошлому, едва ли вероятно, чтобы Эмпедокл пожелал включить это гигантское космическое существо в число переходных нежизнеспособных созданий, которых описывают его строки. Более явно к той же самой традиции (каковы бы ни были ее истоки) принадлежат ранние люди, комически описанные Аристофаном в платоновском «Пире» (189d ff.). Они были сферическими по форме и во всем двойными: с четырьмя руками, ногами и ушами, двумя лицами, а также и мужскими, и женскими половыми органами<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Свидетельства к этому абзацу см.: Guthrie. Orph. and Gk. Rel. 101 f. и 145, n. 24 и 25.

<sup>2</sup> Некоторые считают, что они похожи скорее на οὐλοφουεῖς ранних стадий наступления Распри. «Целостность» их андрогинной природы и их сферическую форму можно считать свидетельствами в пользу этого предположения, а их превращение в обычных мужчин и женщин стало результатом резкого воздействия разделения. И можно утверждать, что οὐλοφουεῖς — если в первую очередь предположить, что они были биологически достаточно развиты, — вели более счастливую и совершенную жизнь, чем мы, потому что тогда Любовь была более могущественна, чем сейчас; и Аристофановы гермафродиты были счастливее, чем их однополые потомки.

С другой стороны, (1) у Аристофановых существ было больше конечностей и половых органов, чем у нас, в то время как у οὐλοφουεῖς их не было; (2) двуполые существа встречаются среди чудовищ из фр. 61; (3) у Эмпедокла люди эпохи, когда Любовь была более могущественна, были не только счастливы, но и нравственно совершенны и благочестивы, в то время как Аристофановы создания были настолько нечестивы, что пытались штурмовать небеса и нападать на богов. У Платона хватало традиционных мотивов, но неразумно придавать столь большое значение рассказу, который одаренный богатым воображением гений вкладывает в уста одного из величайших комических поэтов. Сам я не могу поверить, что οὐλοφουεῖς τῆλοι как-либо напоминали по виду людей. Ср. ниже, с. 358.

Из фр. 61 и комментариев Аристотеля и Симпликия следует, что период возрастания Любви включал в себя третью стадию, не упомянутую Аэтием: когда чудовища были устранены естественными причинами, остались мужчины, женщины и животные, аналогичные существам нашей эпохи<sup>1</sup>. Поскольку Любовь объединяет разнородные элементы, вероятно, именно эту стадию имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «самые теплые и содержащие больше всего огня животные живут в воде, спасаясь от избытка теплоты, присущего их природе»<sup>2</sup>.

Это противоположно тому, что говорится в конце отрывка Аэтия (см. выше, с. 343) — что животные ищут элемент, наиболее близкий к тому, что преобладает в них самих. Последнее относится к настоящей эпохе возрастания Распри, в которую каждый элемент притягивается к подобному себе.

(iii) Третья стадия, упомянутая Аэтием, — это ранняя стадия наступления Распри. «Цельнорожденные»

<sup>1</sup> Может быть полезным сравнить, что говорится о соответствующей стадии космического цикла (см. выше, с. 307–310).

<sup>2</sup> О дыхании, 477a32 (ср.: О частях животных, 648a25, см. выше, с. 146). Так же у Феофраста: О причинах растений, 1.21.5 (DK, A 73). Правда, что у Аристотеля нет ни единого намека, что речь идет о теперешнем мире, но подобное указание дает нам Феофраст в следующей главе «О причинах растений» (I.22.2–3, II, 43 *Wimmer*): ἐλεῖ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦτ' ἄτοπον... τὸ γεννήσασαν ἐν τῷ ξηρῷ τὴν φύσιν μεταίρειν εἰς τὸ ὑγρὸν· πῶς γὰρ ἂν διέμενεν ἢ πῶς οἷόν τε καὶ διαμένειν ὄντιναοῦν χρόνον εἴπερ ἦν ὁμοία τοῖς νῦν; ἔτι δ' αὐτὸ τὸ συμβαῖνον κατὰ τὴν νῦν γέννησιν ἀποσημαίνει. Здесь он добавляет два пункта: (а) по теории Эмпедокла живые существа изменили свое место обитания после рождения — родившиеся на суше переместились в воду; (б) это относится к другой эпохе, не к настоящей. Эмпедоклов фр. 74: φῶλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασῆνων, возможно, является частью описания (а). Темой последнего должна быть Любовь, которая «ведет», или «направляет», рыбу в воду. Обратный процесс происходит у Анаксимандра (А 30, т. I, с. 221).

(или растущие как целое, οὐλοφυής) — это слово, используемое самим Эмпедоклом в следующем описании (фр. 62):

Выслушай теперь, как выделяющийся [из недр  
Земли] Огонь  
Возвел [на свет] скрытые-в-ночи<sup>1</sup> молодые побеги  
многослезных мужчин и женщин,  
Ибо слово (μῦθος) мое не бьет мимо цели  
и не лишено познавательности.  
Сначала из земли стали выскакивать  
цельносращенные фигуры,  
Содержащие как долю воды, так и долю огненного  
пыла.  
Их испускал наверх Огонь, желая достичь подобного.  
Они еще не выказывали ни милого [собств.  
«желанного», «вызывающего эрос»] склада тела,  
Ни речи, ни обычного у мужчин члена.

Здесь мы видим, что работа Распри в этом огне, все еще смешанном с другими элементами, заключается в разделении и побуждении достичь подобного себе. Огонь на земле стремится вверх, к большой массе огня на периферии космоса. В процессе этого возникают странные существа, состоящие из земли, смешанной с водой и огнем, без конечностей и половых различий. Объединяющая сила Любви все еще сильна<sup>2</sup>. Четвертый

<sup>1</sup> ἐννοχίους, буквально «в ночи»; использовалось Софоклом, «Эдип в Колоне» 1558 по отношению к обитателям тьмы Аида; у Гомера и Гесиода этим словом обозначаются делающие что-нибудь ночью. Эти ранние формы жизни появились на Земле даже до возникновения Солнца, как ясно говорится о другой ранней форме жизни, а именно деревьях и других растениях (А 70, см. ниже, с. 354–355).

<sup>2</sup> Слабым местом майнеровского изложения в «Phronesis» (1963) является неспособность понять, что половое разграничение, подобно любому разграничению, не благо, но работа Распри. Обратите внимание на бесполость божества из фр. 29 и 134. То, что полы *притягиваются* друг к другу, может быть действием Любви, хотя Ипполит говорит, что половая связь является



элемент — воздух — не упоминается потому, что (как предположил Биньоне), он входит в состав крови и тканей тела (фр. 98), которыми эти живые массы еще не обладали<sup>1</sup>. Он мог быть впитан позже из окружающей атмосферы. Весьма вероятно, что Эмпедокл предпринял эти усилия, чтобы придать своей схеме согласованность, но в выборе трех элементов на него также могли повлиять предания о происхождении жизни. У Гесиода (Труды и дни, 59 ff.) Зевс приказал богу огня смешать землю с водой, чтобы создать первую женщину. У Анаксимандра жизнь возникла из воды и земли, когда они были согреты. У Эмпедокла огонь сохраняет активную роль, и его жар пронизывает смесь первоначал.

Общее представление о земле как о матери в буквальном смысле, из которой произошли не только растения, но и первые животные и люди, конечно, настолько старо и всеобще, что едва ли нуждается в примерах. У греков оно отражено в мифах, как например о Кадме и спартах, о Ясоне, посеявшем драконовы зубы, о многих местных героях и *gegeneis* (землерожденных), о Девкалионе и восстановлении человечества после потопа из «костей великой родительницы» (то есть камней). Рассказы о браке Земли и Неба символизируют потребность в воде, чтобы сделать землю плодородной. Люди всерьез верили в самопроизвольное зарождение из земли маленьких животных, таких как мыши, и эта вера подкреплялась убеждением, что в прошлом земля обладала еще более могучей порождающей силой<sup>2</sup>.

---

работой Распри (см.: Ref. 7.29.22, 30.4, p. 214, 216 *Wendland*), но это очень трудный вопрос.

<sup>1</sup> См. *Bignone*. *Emped.* 581 и ср. подробную реконструкцию Райхе, «*Empedocles' mixture*» и т. д. с его сравнением между филогенией и онтогенезом.

<sup>2</sup> Некоторые подробности см. в: *Guthrie*. *In the Beginning*, ch. 1, 2; и ср. т. I, с. 494–495, 633–636.

(iv) Четвертой стадией, более поздней в наступлении Распри, является та, в которой мы сейчас живем. Усиливающееся разделение дало начало привычному нам миру самовоспроизводящих существ мужского и женского полов, разделенных на рыб, птиц и наземных животных. Конечно, Любовь все еще действует, но ее сила ослабевает. Результат этого ослабления в мире людей описывает вторая поэма Эмпедокла — «Очищения», которая говорит о нравственном вырождении, вызванном усилением Распри. Замечание Аэтия о женской красоте можно сравнить со строкой Эмпедокла, которая, как она напечатана у ДК, говорит о желании, что возникает в мужчине при виде представительницы противоположного пола (фр. 64, цитируется Плутархом в связи с половой любовью)<sup>1</sup>.

Здесь будет вполне уместно привести слова, сказанные Эмпедоклом о деревьях, ибо, помимо того что эти слова представляют значительный общий интерес, они описывают деревья как своего рода живую окаменелость, примитивную форму жизни, которая сохранилась до настоящего времени. Аэтий пересказывает это так (5.26.4, А 70):

Согласно Эмпедоклу, растения вынырнули из земли раньше животных<sup>2</sup>, до того, как стало вращаться

<sup>1</sup> См.: *Плутарх. Естественнаучные вопросы*, 917с. Ссылка на вид противоположного пола появилась благодаря конъектуре Виттенбаха. Катауделла (*Riv. di filol.* 1960, 128 f.) предлагает чтение, близкое к MSS., но я нахожу указание на возбуждающий эффект пищеварительного процесса в большей степени соответствующим катуллианскому бесстыдству (он цитирует Катутла, 32.9, как параллель), чем настоящему контексту. Во многих случаях Плутарх цитирует эту строку, чтобы проиллюстрировать результаты сходства, а не насыщения, которое он упоминает ранее как другую альтернативу.

<sup>2</sup> Я полагаю, что ζῷα означает живые существа, как мы их знаем: Эмпедокл не говорит, что растения предшествовали «все-му природному».



солнце<sup>1</sup>, и до того, как разделились день и ночь; они содержат в себе мужской и женский пол [одновременно] вследствие равномерности (συμμετρία) смеси. Они вырастают от того, что заключенный в недрах земли огонь поднимается вверх, и, следовательно, представляют собой части земли, подобно тому как внутриутробные зародыши представляют собой часть матки. Плоды суть излишки содержащихся в растениях воды и огня.

Растения с недостаточным содержанием влаги, вследствие летнего испарения ее, сбрасывают листву, а с избытком [влаги] остаются [зелеными], как лавр, олива и пальма<sup>2</sup>.

Вкусовые различия [плодов] зависят от разнообразия почв и объясняются тем, что растения всасывают различные подобочастные вещества из питающей [почвы]<sup>3</sup>, как в случае с виноградом. Ведь не различия лоз делают вино добрым<sup>4</sup>, а различия питающей почвы.

Таким образом, в теперешнем мире ближе всего к первоначальным «цельнорожденным» формам жизни деревья. Доксограф употребляет по отношению к растениям слово (ζῆα), которое обычно использовалось

<sup>1</sup> περιπλωθῆναι, что Дильс считал «omnino inertum» (Dox. 439), теперь обычно обосновывается ссылкой на странную Эмпедоклову теорию Солнца (см. выше, с. 328–337).

<sup>2</sup> Плутарх (Застольные вопросы, 649с, о фр. 77–78) говорит, что Эмпедокл приписывал вечную зелень ὀμαλότης κράσεως и συμμετρία πόρων. Это позволяет питательным веществам доставляться беспрепятственно и регулярно и в достаточном количестве. Поскольку пища доставляется из земли в форме влаги, эти два объяснения дополняют друг друга. Плутарх описывает процесс, посредством которого вечнозеленые растения получают больше влаги.

<sup>3</sup> Эта идея подробно раскрывается во входящем в Гиппократовский корпус трактате «О болезнях», 4.34 (VII, 546 Littré).

<sup>4</sup> Я не вижу необходимости вслед за Дильсом изменять χρῆστικόν на χρῆστὸν τόν. Дополнительное замечание о природе растений см. выше, на с. 343, прим. 4. Цитата из самого Эмпедокла (фр. 81) говорит, что вино есть вода из коры, прогнившая или перебродившая в дереве.



только по отношению к животным, возможно потому, что оно появилось у Эмпедокла. Для последнего, с его верой в родство всей жизни, не существовало жесткого разграничения. Можно вспомнить его собственное выражение «...высокие деревья сначала несут яйца-оливы...» (фр. 79), утверждение во фр. 82, что волосы, листья, чешуя и крылья птиц суть «одно и то же» и описание уха как «мясного сука́ [или ростка, ὄζος]» (Феофраст. Об ощущениях, 9 А 86). Если верить сочинению «О растениях», и Эмпедокл, и Анаксагор приписывали растениям желание, наслаждение и боль, а последний, так же как и Демокрит и Платон, называл их «приросшими к земле животными»<sup>1</sup>. Параллель между молодыми растениями и зародышами находит отражение во входящем в Гиппократовский корпус трактате «О природе ребенка» (27, VII.528 Littré):

Все вещи, которые произрастают в земле, живут за счет влаги в земле, и влага в них зависит от влаги в ней<sup>2</sup>. Так и ребенок живет за счет своей матери во чреве, и его здоровье зависит от ее здоровья. Если кто-либо рассматривает то, что говорится на эту тему от начала до конца, то найдет сходство между всей природой произведений земли и плодов человеческого рождения.

Автор этих замечаний мог позаимствовать что-то у Эмпедокла, но более вероятно, что эти идеи родились из старого и чрезвычайно распространенного пред-

<sup>1</sup> [Аристотель]. О растениях, 815a15; Плутарх. Естественнаучные вопросы, 911d (DK, 31 А 70, 59 А 116). Ср.: Платон. Тимей, 77a–b.

<sup>2</sup> Влага, ἰκμάς. Параллель с человеческой жизнью раскрывается немного дальше (р. 544 Littré): ἐπὶν δὲ φάγη ἢ πίη ὁ ἄνθρωπος, ἔλκει τὸ σῶμα ἐς ἑαυτὸ ἐκ τῆς κοιλίης τῆς ἰκμάδος τῆς εἰρημένης... ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ὁμοίη ἰκμάς τὴν ὁμοίην.

О зародыше см. также р. 498: καὶ δὴ καὶ διοζοῦται ὡς δένδρον, что можно сравнить с использованием ὄζος Эмпедоклом применительно к уху.



ставления о земле как об изначальной матери всего живого. Ту же самую аналогию намеренно доводит до абсурда Аристофан в «Облаках» (232), где слово «влага» (ικμάς) играет ту же роль, что у последователя Гиппократ: «Сила земная притягивает влагу размышления. Не то же ли случается с капустою?»

Полный смысл аналогии между животной и растительной жизнью раскрывается в религиозной поэме, из которой мы узнаем, что та же самая душа может переселяться из одной в другую (фр. 117 и 127; см. ниже, с. 421).

Эволюция жизни в мире Распри, как она предстанет перед нами, если совместить стадии (iii) и (iv) Аэтия с фрагментами самого Эмпедокла, по многим пунктам схожа с другими описаниями, особенно анонимным изложением, пересказанным Диодором в I в. до н. э.<sup>1</sup> Согласно ему, земля в своем первоначальном виде была мягкой и грязной. Солнечное тепло вызвало на ее поверхности «брожение», и некоторые влажные части набухли и образовали своего рода пузыри с тонкой кожей. Эти пузыри росли и развивались, по ночам получая пищу из болотной мглы и затвердевая под действием жара солнца днем. Когда они полностью развились, под действием жара оболочки лопнули, и «повсюду появлялись различные формы живых организмов». Впо-

---

<sup>1</sup> Диодор. 1.7. Происхождение космогонии и зоогонии Диодора служит предметом оживленных дискуссий. В. Спёрри посвятил этой теме книгу «Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter» (1959), в которой можно найти соответствующие ссылки. Спёрри считает, что Диодор придал своему материалу форму систематического целого, которое несет на себе несомненные признаки мысли его собственной эпохи. Это, однако, не бесспорно, и глава определенно содержит отрывки, чисто досократовские по содержанию, некоторые из которых, несомненно, восходят к Эмпедоклу. Краткое изложение последних дискуссий см. в: моей книге «In the Beginning» (122, п. 10), и в обзоре Спёрри в «Gött. Gel. Anz.» (1963).



следствии, согласно сообщению Аэтия об Эмпедокле, у существ, содержащих больше всего тепла, вырастут крылья, и они устремятся в небеса; те же, в ком преобладает земля, станут рептилиями и другими животными, а жидкие выберут воду. Еще позже земля станет слишком твердой, чтобы порождать таким образом, и животные начнут размножаться путем совокупления друг с другом. Подобное же описание мы находим у Лукреция (5.805 ff.).

Такие поздние и вторичные описания, несомненно, многим обязаны самому Эмпедоклу, хотя Анаксимандр уже описывал первых животных как рожденных в теплой влаге и заключенных в своего рода «скорлупу», которая разбилась, когда они попали в более сухую среду (А 30; т. I, с. 221). Возможно, на основе других описаний в той же самой традиции можно восстановить некоторые из утерянных отрывков Эмпедокла. Слов Эмпедокла о переходе от «цельнорожденных» к мужчинам, женщинам и животным, не сохранилось. Однако Симпликий, следуя утверждению Аристотеля, что «цельнорожденные» должны были фактически состоять из семени, говорит, что слово «цельнорожденный» очень хорошо описывает семя, так как оно, подобно тем существам, потенциально содержит в себе форму человека и является каждой частью тела в состоянии неразличимости; «в то же время, — продолжает Симпликий, — как только произошло разделение среди частей тела, ни одно из них не является другой частью, и цельнорожденные оказались разорваны на части» (Физика, 382)<sup>1</sup>. Можно сделать вывод, что «цельнорожденные формы», вырастающие из земли, и были теми «матками» (wombs), как их позже называли эпикурей-

<sup>1</sup> Διασπασθέντος τοῦ οὐλοφοῦς. У Анаксимандра, А 30 (Аэтий) мы читаем περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ, а в латинской версии — «ruptis illis».

цы, в которых, по мере того как продолжалась работа по «разделению» (действие Распри, которое еще раз напоминает нам *ekkrisis* Анаксимандра), смогли появиться различные формы животной жизни<sup>1</sup>.

## ХII. СТРУКТУРА ЖИВОЙ ПРИРОДЫ: ФИЗИОЛОГИЯ

### 1. ПРОПОРЦИЯ СМЕСИ

Чтобы объяснить органические ткани, Эмпедокл использует типично пифагорейскую идею пропорциональной смеси. Во всяком случае, живые существа состоят из элементов, состоящих в некоторых поддающихся определению соотношениях. Аристотель называет эту пропорцию — *logos* смеси, что позволяет Аристотелю, пользуясь многозначностью этого слова, связать Эмпедоклову теорию с собственной системой причинности вне зависимости от того, употреблял это слово сам Эмпедокл или нет<sup>2</sup>.

В первой главе «О частях животных» Аристотель отстаивает свой излюбленный тезис, что «природа» чего-

---

<sup>1</sup> К такому выводу приходит Биньоне (Emped. 580–584). «Чревата, вросшие в основу земли» встречаются у Лукреция (5.808) и Цензорина (О дне рождения, 4.9). Р. Филипсон (Phil. Woch., 1929, 672 f.) представил определенное свидетельство, позволяющее предположить, что эти идеи впервые высказал Демокрит. Уместно сравнить это с эмбриологической аналогией, примененной Эмпедоклом Аэтия к деревьям, что имело место в изложении Аэтия.

<sup>2</sup> См. выше, с. 279.



либо, определяемая здесь как его законченная структура<sup>1</sup>, является началом, или причиной в большей степени, чем материя. В 642a17 Аристотель говорит:

Это ясно, так же как и то, что не говорящие о них ничего, если можно так выразиться, не говорят о природе: ведь природа является началом (*архэ*) в большей степени, чем материя. Иногда и Эмпедокл наталкивается на нее, ведомый самой истиной, и вынужден бывает сказать, что сущность и природа вещи есть пропорция: например, при изложении, что такое кость; он не говорит тогда, что это один какой-нибудь элемент, или два, или три, или все, а что она есть пропорция их смешения.

Таким образом, эта пропорция и есть то, что образует кость. Именно это Аристотель называет формой, или сущностью кости, ее *logos* в смысле определения как противоположности ее материи, то есть элементами, которые сочетаются в определенном соотношении.

Повторясь об этом в трактате «О душе» (410a1), Аристотель цитирует подлинную формулу Эмпедокла для костей:

...любое... составное: ведь не как попало образуют элементы каждое из них, а в определенном соотношении и сочетании, как говорит о кости Эмпедокл:

«Но земля преблагая в своих мощногрудых горнилах<sup>2</sup>  
 Два из уделов восьми получила от светлой Нестиды  
 И от Гефеста четыре, в ее крупногрудые горны» (фр. 96)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει (641b24).

<sup>2</sup> ῥόανος. Скорее «плавильный котел», чем «дымовая труба», как это слово чаще всего переводят на английский. Ср.: Гомер. Илиада, XVIII, 470; Гесиод. Теогония, 863. Метафора взята из металлургии. (См. также: Сольмсен в JHI, 1963, 477.) На перевод «трубы», возможно, повлияла убежденность (сама по себе, несомненно, верная), что реальность, стоящая за этой метафорой, — это лóροι, или тончайшие каналы, которые делают смесь возможной (см. выше, с. 262).

<sup>3</sup> Последняя строка добавлена Симпликием (Физика, 300.24).

Таким образом, кость состоит из четырех частей огня, двух воды и двух земли, что в сумме составляет восемь. Можно предположить, что преобладание огня объясняется, как считал Симпликий, белизной и сухой твердостью кости<sup>1</sup>. Аэтий (5.22.1, А 78) дает также формулу для некоторых других животных тканей:

Согласно Эмпедоклу, мясо рождается из четырех элементов, смешанных в равной пропорции, жилы — из смеси огня и земли с двумя частями воды; ногти у животных рождаются из жил, замороженных в меру соприкосновения с воздухом; кости — из двух частей воды и двух частей земли и четырех огня, причем эти части смешались внутри земли...<sup>2</sup>

По первому из этих примеров у нас есть слова самого Эмпедокла (фр. 98):

Становясь на якорь в совершенно-законченных  
гаванях Киприды,  
Земля случайно оказывалась либо точь-в-точь  
равной им [по количеству]:

<sup>1</sup> Симпликий (О душе, 68 — см. Эмпедокл, фр. 96) также говорит, что на самом деле формула составляет 4 огня, 2 земли и по 1 воздуха и воды. Симпликий предполагает, что упоминаемая здесь Нестида символизирует оба последних элемента. Это вряд ли возможно, хотя это объяснило бы небольшой трудный момент, а именно почему Эмпедокл говорит о пропорции 4:2:2, а не 2:1:1? Феофраст также (Об ощущениях, 23) говорит, что и кость, и волосы состоят из «всех элементов». См., однако, выше: *Аэтий* (это корректирует утверждение в т. I, с. 470, прим. 2.)

<sup>2</sup> Дальнейшее разъяснение последних нескольких слов можно найти в кратком изложении космологии во входящем в Гиппократовский корпус трактате «О мясе», гл. 3 (VIII, 586 Littré), которое, по-видимому, в чем-то обязано Эмпедоклу: «В течение долгого периода жары то, что образовалось вследствие гниения земли и было жирным и сохраняло мельчайшее количество влаги, очень быстро выгорело и превратилось в кости». Теория происхождения жизни от первичного «гниения» встречается у многих древних писателей. Чтобы оценить ее распространенность в досократовской мысли ср.: *Платон*. Федон, 96b.

Гефесту [= Огню], Ливню и сверкающему Эфиру,  
 Либо немного больше, либо намного меньше<sup>1</sup>:  
 Из них родились кровь и прочие виды плоти<sup>2</sup>.

Корнфорд<sup>3</sup> твердо придерживался мнения, что принцип определенных пропорций не выходил за пределы органических соединений: именно наличие определенного числового соотношения служит отличительным признаком живых существ и их частей, который отличает их от неорганических масс. Корнфорд считал возможным распространение указанного принципа на ткани растений (поскольку растения также обладают

<sup>1</sup> Панцербитер предлагает εἶτε πλεόνεσσι вместо εἶτε πλέον ἐστὶ Симпликия.

<sup>2</sup> ἐξ ὧν αἱμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός. (Буквально «формы другой плоти», но ср. 26.4: ἄλλων ἔθνεα θηρῶν. Я сомневаюсь, что «sonst die Arten von Fleisch» DK попадает точно в цель.) Это звучит так, как если бы кровь сама была формой плоти, каковой она поистине и должна быть, поскольку к обеим применяется одна и та же формула. Греческое слово σάρξ, которое со времен Гомера постоянно употреблялось во множественном числе, охватывает более широкий спектр значений, чем наше «плоть» (ср. содержание входящего в Гиппократовский корпус трактата «О мясе»). Однако возможно, что кровь содержала в себе большую долю воды, чем плоть. Возможно, Эмпедокл своими «точь-в-точь равной» и «либо немного больше, либо немного меньше» имел в виду, что признает это. По крайней мере, эти фразы выдают, что доктрина строгой пропорции, в которой заключалось основополагающее различие между конкретными органическими субстанциями, смягчалась тем, что мыслитель принимал во внимание наблюдаемые различия внутри того, что считалось одним видом. То же самое могло делаться в отношении костей: ср. различие, проводимое в «О мясе» между составом сплошных и пористых костей (VIII, 588L). (Биньоне — Emped. 469n. — предположил, что приблизительные выражения использовались, чтобы сделать возможным присутствие Любви наряду с элементами. Хотя Любовь определенно присутствовала, я не считаю вероятным, чтобы Эмпедокл избрал такой способ указать на это.)

<sup>3</sup> В лекциях.



жизнью и душой), но ни на что больше. Миллерд также (Emped. 40 f.) не находила свидетельств о всеобщности данного принципа и опровергала тех, кто, подобно Гомперцу, заявлял, что Эмпедокл предвосхитил современный химический принцип пропорционального соединения. Сама Миллерд ограничила бы обсуждаемый принцип фактически упомянутыми примерами (костям, крови, мясу, сухожилиям) и считала, что фраза, использованная Аристотелем — «пропорция их смешения», — создала у современных толкователей ложное впечатление об универсальности этого принципа. Биньоне, с другой стороны, считал, что фр. 23<sup>1</sup> и 71 (которые, как утверждается, связаны между собой) сразу же распространяют этот принцип на весь животный и растительный мир, и «смесь в определенной пропорции» из фр. 23, фактически, неявно подтверждает его всеобщность.

Многое зависит от значения слова *harmonia*. Когда оно используется как имя собственное, то это божественная сила, также известная как Филия, Афродита и Киприда, которая является причиной всякой смеси. Она также та, кто «слаживает» все вещи (συναρμόζει, об Афродите во фр. 71.4), и в этом случае будет казаться, что ни существительное, ни глагол не могут быть сведены к специфическому смыслу «сочетания в установленном соотношении». С другой стороны, как обычное существительное, по крайней мере у пифагорейцев, с которыми у Эмпедокла было много общего, слово *harmonia* дополнительно означает сочетание в математической пропорции (т. I, с. 391, 395), и именно так рассматривал его Биньоне в примере со смешиванием красок во фр. 23.4: «И смешав их в определенной пропорции (ἀρμόνῃ) — одних больше, других меньше...» В самом деле, уверенность Биньоне во всеобщности этого прин-

<sup>1</sup> Перевод см. выше, с. 257–258.



ципа основывается на данном примере. Тем не менее какой художник когда-либо получал желаемый тон, следуя предписанию, излагающему числовое соотношение между пигментами, подобно фармацевту, готовящему лекарство? Эмпедокл имеет в виду скорее получение гармоничного, то есть радующего глаз результата, чем средство его достижения.

Аристотель, как утверждается, приводит свидетельство, что Эмпедокл применял теорию пропорции (или гармонии) не повсеместно, ибо на этом основании Аристотель осуждает его за непоследовательность. В «Метафизике» Аристотель подводит итог своему обзору ранних мыслителей, утверждая, что все они искали четыре аспекта причинности, в которые он сам верил, но не могли их ясно сформулировать, так как в то время философия все еще пребывала в младенческом состоянии:

Ведь даже Эмпедокл [продолжает Аристотель (993a17)] говорит, что кость существует через соотношение, а это у него суть ее бытия и сущность ее. Но подобным же образом должны быть таким соотношением и плоть, и всякая другая вещь, или же никакая вещь. Ибо через соотношение должны существовать и плоть, и кость, и всякая другая вещь, а не через материю, о которой говорит Эмпедокл, — через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо не утверждал.

Эта критика основана на неадекватных и неясных возражениях. Эмпедокл, как должно быть видно, сформулировал соотношение смеси элементов нескольких органических субстанций, таких как кости, и подчеркивал, что именно это соотношение придало им их специфические свойства; но в случае большинства других субстанций он довольствовался тем, что просто называл их элементы, хотя, если бы перед ним поставили этот

вопрос, он бы согласился, что особые характеристики субстанций также зависят от соотношений, в которых соединяются эти элементы. Это очевидно, поскольку в противном случае было бы невозможно вывести все многообразие природы из четырех элементов.

В другом месте Аристотель, по-видимому, говорит, что теория Эмпедокла требует рационально соразмерной смеси в каждой составной субстанции (О душе, 409b32):

И точно так же любое другое составное: ведь не как попало образуют элементы каждое из них, а в определенном соотношении и сочетании, как говорит о кости Эмпедокл...

Так же и Симпликий вводит фр. 96, говоря (Физика, 300.19): «Он создает плоть и кости и все остальное определенным соотношением»<sup>1</sup>.

В отсутствие слов самого философа любое толкование этого свидетельства неизбежно будет рискованным. Однако наиболее вероятно, Эмпедокл считал, что все природные субстанции, металлы и минералы, равно как и органические ткани, должны отличаться друг от друга разным соотношением четырех всеобщих элементов в их смеси. Он привел только несколько при-

---

<sup>1</sup> Аргумент Аристотеля касается тех, кто говорит, что подобное воспринимает подобное (как, например, Эмпедокл во фр. 109). Это ведет к абсурдному выводу, что воспринимающая душа должна содержать в себе сущность всего бесконечного числа вещей, которые она воспринимает. Бесполезно просто говорить, что она содержит в себе четыре элемента, из которых они все состоят, потому что как тогда она может сознать объекты как отдельные целые? Их индивидуальный характер зависит не от общих элементов, но от *logos*, в котором они сочетаются в каждом отдельном случае.

Слова καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστων у Симпликия могут означать только «каждая из других органических тканей», но в свете аристотелевской ссылки на ἄλλο ὅτιοῦν τῶν συνθέτων, возможно, должны истолковываться более широко.



меров<sup>1</sup>, все из которых относятся к высшему и наиболее важному уровню бытия, а именно к животной жизни, и Аристотель упрекает Эмпедокла в том, что он не пошел дальше в этом размышлении; но пифагорейская вера Эмпедокла в родство всей природы не допускала возможности, чтобы он считал неодушевленные объекты сложившимися на совершенно другой основе, чем одушевленные. Разница должна быть в степени, и должна состоять в том, что чем ниже положение существа на *scala naturae*, тем более неравным является соотношение элементов в нем. Для примера можно привести утверждение, что органом наивысшего проявления физической жизни, а именно рационального мышления, служит кровь<sup>2</sup>, в которой элементы пребывают в соотношении, наиболее близком к таковому в божественной Сфере, то есть один к одному<sup>3</sup>. Любовь есть сила, которая объединяет различные элементы друг с другом. Мы уже показали (см. выше, с. 279), что плоды этих объединений в мире, где Любви противодействует Распря, случайны, и в свидетельствах, рассмотренных здесь, нет ничего, что заставило бы нас изменить эту точку зрения. Точное описание пропорций, составляющих ряд отдельных выбранных тканей, может произвести впечатление, что Любовь действует только для того, чтобы произвести эти индивидуальные смеси, но нет причины отделять принцип, лежащий в основе их структуры, от того, который создает любые другие составные субстанции. Для иллюстрации позиции Эмпедокла касательно того, что «части животных также

<sup>1</sup> Хотя и не без риска, здесь, возможно, допустимо привести мнение Биньоне, что Эмпедокл, в конце концов, писал поэму, а не научный трактат (Emped. 363, п. 1).

<sup>2</sup> Фр. 105, см. ниже, с. 387. (У Мигеля Сервета в XVI в. местом обитания души была кровь. См.: *Toulmin. Arch. of Matter*, 308.)

<sup>3</sup> Фр. 98 (см. выше, с. 361–362); *Феофраст. Об ощущениях*, 10.

появились случайно», Симпликий (Физика, 331.5) цитирует, среди прочих примеров, первую строку фр. 98, описывающую состав самой крови. Тем не менее в то же самое время Симпликий мог говорить (300.25) по поводу состава кости во фр. 96: «...это произошло по божественной причинности, главным образом через Любовь, или Гармонию, ибо именно ее клеем они соединены». Аристотель не нашел ответа на свой вопрос: «Любовь — причина любой случайной смеси или смеси согласно *logos*?» Ответ состоит в том, что какое-либо принципиальное различие между случайностью и *logos* существует только с телеологической точки зрения самого Аристотеля. Слово *logos* с его двойным значением соотношения и формальной целевой причины введено самим Аристотелем.

## 2. МЕДИЦИНА И ФИЗИОЛОГИЯ: ВОСПРОИЗВОДСТВО

Сицилийская медицинская школа заняла свое место в одном ряду с косской, книдской и родосской. Эмпедокла обычно считали основателем сицилийской школы. Гален писал:

И в прежние времена было немалое соперничество между косскими и книдскими врачами, которые стремились превзойти друг друга числом изобретений: ведь род Асклепиадов, с угасанием Родосской ветви, в то время был еще раздвоен. Добрым соперничеством, снискавшим похвалу Гесиода [Труды и дни, 24], соперничали с ними и италийские врачи: Филистион, Эмпедокл, Павсаний и их коллеги. Таким образом, были эти три внушительные группы врачей, соперничающие друг с другом. Косской школе выпала удача иметь в своих рядах больше всего и самых лучших практиков, но книдская была недалеко от нее, и у италийской тоже были немалые заслуги.



Филистион, влиятельный врач и автор работ по медицине IV в. до н. э., был родом из Локр, но его также называли «сицилийцем» из-за связи с сицилийской школой. Плиний говорит, что вследствие особенности этой школы полагаться на наблюдение, она была известна как эмпирическая. Плиний также сообщает, что ее основателем был Акрон из Акраганта, который (как и Павсаний) был обязан своей славой ученичеству у Эмпедокла<sup>1</sup>.

В сохранившихся отрывках произведений Эмпедокла мало сведений о болезнях и их лечении; но у нас есть не только его заявления (во фр. 111 и 112, см. выше, с. 232), что он сообщит такие сведения, но и свидетельства его устойчивого интереса к телу и его функциям. Влияние его физиологической теории легко увидеть в том, что мы знаем о теориях позднейших врачей, таких как Филистион и Диокл, а также самого Платона. В этом отношении «Тимей» в явном долгу перед Эмпедоклом — по крайней мере частично через посредничество Филистиона, с которым Платон, по всей видимости, был лично знаком<sup>2</sup>.

Расположение элементов в органических телах, которое является результатом действия Любви, иллюстрируется на примере существ, покрытых плотью, а также тех, у кого твердые части снаружи. Эмпедокл отмечает, что у последних оно отличается от структуры, свойственной основной массе существ в мире, что уже в значительной степени является плодом деятельности Распри, и указывает на структуру, которую примут существа, когда полностью разделятся.

<sup>1</sup> Гален, 10.5 (Wellmann. Frg. gr. Ärzte, 109 f., часть в DK, 31 A 3); о Филистионе-«сицилийце»: D. L., VIII, 86, основываясь на авторитете Каллимаха (он, возможно, работал в Сиракузах: Wellmann, 68); Плиний. Естественная история, 29.1.5 (DK, 31 A 3).

<sup>2</sup> Cornford. Plato's Cosmology, 334; Jaeger. Diokles, 9 f.

(Фр. 75):

Внутренние части у них образовались плотными, а те, что снаружи, — разрезанными; такую рыхлость они приобрели в руках [или: «мастерством»] Киприды.

(Фр. 76):

Это [можно видеть] в раковинах у тяжелоспинных морезителей, равно как у [моллюсков-]герольдов и камнекожих черепах: там ты увидишь Землю, обитающей на самой поверхности мяса.

Особый интерес Эмпедокл проявляет к размножению животных. Он считал, что самки, так же как и самцы, вырабатывают семя, и различные части детенышей образуются из семени обоих родителей (фр. 63, *Аристотель*. О возникновении животных, 722b10). Из необходимости в правильной смеси двух видов семени он вывел объяснение бесплодия мулов, хотя у нас есть только аристотелевское описание этого<sup>1</sup>, и Аристотель признает, что находит это объяснение невнятным. Причина бесплодия мулов, по Эмпедоклу (как передает его взгляд Аристотель в «О возникновении животных», 747a34), состоит в том, что, хотя семя и лошади, и осла мягко, их смесь затвердевает, когда полые и плотные части обоих животных прилаживаются друг к другу. Этот тип смеси, говорит Эмпедокл, делает мягкие тела твердыми, как происходит, когда медь сплавляется с оловом. (Даже это объяснение твердости бронзы ошибочно, замечает Аристотель.) С другой стороны, этот отрывок служит еще одним примером применения Эмпедоклом своих общих принципов (в данном случае

<sup>1</sup> Азия (5.14.2 — DK, A 82) следует отвергнуть. Его изложение несовместимо с аристотелевским, что, по-видимому, вызвано тем, что Азий перепутал Эмпедокла с другим философом (*Bignone*. *Emped.* 366, п. 2; *Lesky*. *Zeugungslehren*, 31, п. 1). Касательно симметрии пор и бесплодия мулов ср. *ZN*, 991, п. 1.



доктрину «симметрии пор», см. выше, с. 262) к конкретному случаю.

Пол определяется температурой, потому что самцы более теплые, чем самки<sup>1</sup>. Так, Аристотель пишет (О возникновении животных, 764a1):

Другие, как Эмпедокл, думают, что различие [полов] возникает в матке<sup>2</sup>: попадающие в теплую матку становятся самцами, в холодную — самками; причиной же теплоты или холода является месячное очищение, которое бывает холоднее или теплее, старее или свежее<sup>3</sup>.

И снова в 765a8: «...следует... против учения Эмпедокла, выводящего различие самки и самца из теплоты и холодности матки». Это применимо как к образованию зародыша в матке, так и к первоначальному образованию животных в недрах земли. Из самого Эмпедокла у нас есть следующие строки: (фр. 65) «...Отливается в очищенной [от месячных утробе]<sup>4</sup>, другая

<sup>1</sup> Аристотель. О частях животных, 648a29–31, цит. выше, на с. 146. См.: Lesky. Op. cit. 31 ff., Die Wärmetheorie des Empedokles.

<sup>2</sup> В противоположность тем, кто утверждает, что оно уже присутствует в семени.

<sup>3</sup> Сам Эмпедокл, возможно, высказывался более ясно, чем это краткое изложение его взглядов. Возможный смысл вышесказанного состоит в том, что, как говорит Платт (ad loc. в оксфордском переводе), если зачатие имеет место непосредственно после менструации, потомство будет мужским, если позже — женским. Но согласно Галену (ad фр. 67), суть вопроса заключалась в том, что правая сторона матки теплее, чем левая, в то время как слова Цензорина (5.4, DK, A 81), по-видимому, означают только, что пол зависит от того, поступает семя из правого (мужского) или левого (женского) яичка. По крайней мере, слова «ex dextris partibus profuso semine», как представляется, не указывают на принимающую матку. (См. также Дж. Э. Р. Ллойд в JHS, 1962, 60, п. 19. Он считает, что толкование Цензорина, возможно, следует отменить.) Слов самого Эмпедокла не сохранилось.

<sup>4</sup> ἐν καθαρῳσί. καθαρῆσθαι, καθαρσίς — это слова, обозначающие менструацию.





часть делается женщинами, охладившись...» А также: (фр. 67.1) «В более теплой [части] Земли было место для мальчиков...»<sup>1</sup>

Многообразные рождения происходили вследствие переизбытка и разделения семени. Сходство детей и родителей обусловлено «преобладанием той или иной спермы»; если же ребенок не похож ни на одного из родителей, то это связано с «испарением внутрисеменного тепла»<sup>2</sup>.

У людей разделение частей у зародыша начинается с тридцать шестого дня и завершается после сорок девятого. Зародыши мужского пола приобретают форму быстрее, чем зародыши женского, а правые части быстрее, чем левые. Первым из органов формируется сердце, потому что прежде всего оно содержит в себе жизнь человека. Пупок сводит вместе четыре сосуда, две вены и две артерии, через которые поступает кровяное и воздушное вещество для питания зародыша. Согласно Эмпедоклу, эти субстанции возникают в печени<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В изданиях Галена читаем  $\epsilon\nu\ \gamma\alpha\rho\ \theta\epsilon\rho\mu\omicron\tau\epsilon\rho\omega\ \tau\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\rho\rho\epsilon\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\lambda\epsilon\tau\omicron\ \gamma\alpha\iota\eta\varsigma$  (с пробелом), что Дильс исправляет на  $\tau\omicron\kappa\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\lambda\epsilon\tau\omicron\ \gamma\alpha\sigma\tau\eta\rho$ . Учитывая, однако, что Эмпедокл разделял широко распространенный взгляд, что Земля была праматерью животных и людей, и считал, что первые мужчины появились в восточной и южной частях Земли, потому что там было теплее (*Аэтий*, 5.7.1, A81), едва ли необходимо менять последнее слово. Ср.: Guthrie. In the Beginning, ch. 2, n. 8.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 5.10.1 и 11.1 (A 81). Значение фразы о сходстве можно вывести из более полной формулировки из входящего в Гиппократовский корпус трактата «О рождении» (VII, 480 L.): семя дается телами обоих родителей, и те части потомства, которые содержат больше семени одного из родителей, будут напоминать соответствующие части этого родителя. Но, согласно Эмпедоклу, здесь также (как и в определении пола) играет роль температура. (Если можно доверять Цензорину, A 81, но см.: Lesky. Op. cit. 36 f. об этих отрывках.)

<sup>3</sup> Все эти утверждения основаны на вторичных источниках — *Аэтии*, *Цензорине* и *Соране*. См.: A 83, 84, 79. В отношении

Эмпедокл считал, что менструации у женщин происходят тогда, когда Луна убывает — необоснованная идея, с которой Аристотель, что достаточно удивительно, был склонен соглашаться, хотя с определенной долей неуверенности. Аристотель также пытается обосновать это предположение, которое, поскольку связано с изменением температуры, вероятно рассматривалось до него Эмпедоклом<sup>1</sup>.

О том, как Эмпедокл описывал первый вздох новорожденного живого существа, Аэтий сообщает (4.22.1, А 74):

Согласно Эмпедоклу, первое дыхание первого животного произошло<sup>2</sup>, когда отошла содержащаяся внутри

---

того, какой орган образовался первым, в V в. до н. э. мнения разделялись в зависимости от того, какой орган считался центральным и самым жизненно важным. Так, Алкмеон (А 13) и Анаксагор (А 108) говорили, что это мозг. О Демокрите см. ниже, с. 765.

<sup>1</sup> Соран (начало II в. н. э.), цитируемый в А 80 (Аристотель. О возникновении животных, 738a16 ff.), повторяется в 767a2 и «Истории животных» (582a34). Другие врачи, говорит Соран, считали более вероятным, что менструации происходят в полнолуние (Wellmann. FGÄ, 1.197), в то время как сам Соран придерживался здравого мнения, что время начала менструации у каждой женщины индивидуально.

<sup>2</sup> В MSS. τὴν ἀναλνοῖν τοῦ πρώτου ζῴου γενέσθαι. Дильс (Dox. 411) удалил πρώτου и заменил на γίνεσθαι, по образцу 5.15.3. DK и Биньоне (Emped. 359) вернулись к первоначальному тексту, но Райхе (Emp.'s Mixture, 67) энергично защищал исправления. Я не думаю, что под τὸ πρώτον ζῴον Эмпедокл обязательно имел в виду «цельнорожденных», как настаивает Райхе (он в целом склонен, возможно чрезмерно, приписывать Эмпедоклу научную аккуратность), и в пользу чтения MS говорят начальные слова следующего предложения: τὴν δὲ νῦν κατέχουσαν, которое Биньоне переводит «Nella condizione presente» (не выраженное существительное — ἀναλνοῖν). Этот отрывок можно сравнить с кратким описанием того же самого явления Филолаем (т. I, с. 475–476). Филистион, подобно Филолаю, считал, что цель дыхания состоит в том, чтобы охлаждать ἔμφυτος θερμασία (Wellmann. FGÄ, 71), и охлаждение было также основной функцией дыхания у Аристотеля.









которые были в ходу в Греции)<sup>1</sup>. Она была бы особенно полезна, если бы жидкость находилась внизу своего вместилища. Вот как описывает характер и работу такой кляпсидры Симпликий (О небе, 524; ср. Физика, 647.26): «...узкогорлый сосуд с более широким основанием, пронизанным маленькими дырочками, теперь называемыми *hydrarпах* („водохваты“). Используя слова, которые могут быть прозаическим пересказом Эмпедокла, Симпликий объясняет, что, когда устройство с закрытым верхним отверстием опускают в воду, вода не проходит через отверстия, потому что воздух, скопившийся внутри, оказывает на нее давление и не позволяет подняться, сам неспособный двинуться куда-либо еще. Когда, благодаря открытию верхнего отверстия, препятствие устраняется, в емкость устремляется вода и воздух уступает ей место. Если верхнее отверстие снова закрыть, когда кляпсида наполнена водой, вода не сможет вытечь через отверстия в основании, потому что будет вызывать вакуум в сосуде, поскольку воздух не сможет проникнуть, чтобы вытеснить ее, ни через закрытое входное отверстие, ни через основание, где вода закупоривает отверстия<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Использование этого устройства для разлива вина описывается Героном Александрийским (Пневматика, 1.7, т. I, р. 56 Schmidt).

<sup>2</sup> Толкование Бёрнета и Миллерд обесценено их убеждением, будто кляпсида, о которой идет речь, — это водяные часы, которые на самом деле обладают лишь поверхностным сходством с обсуждаемым предметом и заимствуют его название. См.: *Last H. CQ*, 1924, 169–173 и *Guthrie. Aristotle on the Heavens* (Loeb ed.), 226, п. (а). Полное описание работы кляпсидры можно найти в [псевдо]аристотелевских «Проблемах» (914b9 ff.), где говорится, что Анаксагор также предлагал объяснение связанных с ней явлений. Не существует свидетельств, указывающих на то, интересовался Анаксагор проблемой ради нее самой или, подобно Эмпедоклу, использовал кляпсиду как аналогию.

В сравнении описываются два процесса. Каждый связан с эффектом открытия ранее закупоренного отверстия в верхней части клепсидры, и вдох и выдох соответственно сравниваются с этими эффектами. В первом случае закупоренная клепсида не содержит воды, но раскрытие верхнего отверстия позволяет воде проникать сквозь фильтр у основания, тогда как воздух улетучивается через верх. В процессе дыхания вдыхаемый воздух соответствует воде, а кровь — воздуху, который удаляется и уступает место воде. Во втором примере девочка начинает игру, держа в руке клепсиду с водой и затыкая пальцем ее верх, так что воздух не давит сверху на воду, и она остается там, где была, вследствие давления снизу на маленькие отверстия в основании. Девочка убирает палец, и вода вытекает. Этот пример иллюстрирует выдох; входящий и вытесняющий воду воздух соответствует крови, устремляющейся в трубку, а вода — воздуху, который выталкивается через ноздри. Конечно, в теле кровь удерживается перед устьем трубки благодаря малому размеру отверстия, в то время как в клепсиде воздух следовал бы за водой через отверстие, но сравнение достаточно точно для того, чтобы проиллюстрировать процесс, как его представлял себе Эмпедокл. Мы можем согласиться с Бутом, что нет ничего совершенно невероятного в том, что в своем примере Эмпедокл уподобляет воздух крови, а выдыхаемый воздух — воде.

Согласно более ранним толкованиям, вышеизложенная теория заключалась в том, что мы дышим через всю кожу нашего тела<sup>1</sup>. К сожалению, соответствующее существительное *могло* означать и «ноздри», и «кожа», хотя последнее значение предполагало бы необычное

<sup>1</sup> Напр.: Ross. Parva Nat. 314: «Нравится нам это или нет, Эмпедокл определенно говорит о трубках, распределенных по всей поверхности тела». Росс соглашается, что это «в высшей степени парадоксальное описание дыхания».



и поэтическое использование множественного числа<sup>1</sup>. Вводя обсуждаемую цитату, Аристотель говорит (О дыхании, 473b1):

Эмпедокл объясняет вдох и выдох тем, что имеются некие сосуды<sup>2</sup>, содержащие кровь, но не полные крови; они имеют проходы [поры] во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела, но больше корпускул воздуха. Поэтому, когда кровь, которой от природы свойственно приливать и отливать [собств. «двигаться туда-сюда»], движется вспять [= отливает], внутрь приливает воздух и происходит вдох, а когда [кровь] приливает, воздух выталкивается вон и происходит выдох. Он сравнивает [этот процесс] с тем, что происходит в клепсидах [следует цитата].

В качестве критики этого Аристотель замечает (473a17):

Он говорит о дыхании через ноздри (μυκτήρων) и думает, что ведет речь об основном процессе дыхания, в то время как существует также дыхание из груди через дыхательное горло, и без него нет дыхания через ноздри. Более того, животные могут обходиться без дыхания через ноздри без ущерба для себя, но если они не могут дышать через дыхательное горло, то умирают.

Очевидно, Аристотель не находил у Эмпедокла ничего, что говорило бы о дыхании через всю кожу. Учитывая это, слова «во внешний воздух» в предыдущем отрывке не могут означать внешнюю поверхность кожи по всему телу, но должны указывать на внутреннюю поверхность ноздрей, которая равным образом находится в контакте с воздухом. Подобным же образом Аэтий (4.22.1, DK, A 74) говорит, что кровь двигается

<sup>1</sup> См.: *Timpanaro Cardini*. P. del Pass. 1957, 261, п. 3 и см. выше, с. 374, прим. 1.

<sup>2</sup> Ο φλέβας см. *Cardini*. Loc. cit. 258 f.



к поверхности (εἰς τὴν ἐπιφάνειαν) и выталкивает воздух через ноздри<sup>1</sup>.

Сильным доводом в пользу традиционного толкования является то, что теорию дыхания через поры в коже излагает Платон в «Тимее» (79с), который, возможно, заимствовал ее у Филистиона, врача сицилийской школы<sup>2</sup>. В целом влияние взглядов Эмпедокла на «Тимей» Платона очевидно, и, более того, принцип, стоящий за платоновской теорией «кругового толчка», основан на эмпедокловском утверждении, что не существует пустого пространства. Согласно толкованию, которому мы здесь следуем, необходимо допустить, что Эмпедокл, по-видимому, не признавал этого прямо<sup>3</sup>. Не стоит удивляться, однако, если он или Филистион не заметили этого противоречия или Платон не исправил упущение с помощью своей более передовой теории. Несомненно, последнее слово не было сказано, но снова процитируем Бута:

Если и Платон, и Филистион считали, что дыхание происходит через поры в коже, это, по общему признанию, служит аргументом в пользу дильсовского толкования *ῥιῶν* как кожи. Но он совсем не так силен, как до-

---

<sup>1</sup> *ῥιῶν*, как у Эмпедокла. Как говорит Бут, Аэтий обычно не сохраняет поэтический язык Эмпедокла в своих сухих прозаических изложениях, и в высшей степени маловероятно, что он сохранил бы *ῥίνας* в необычном значении «кожа» или «кожи». Согласно Райхе (E.'s Mixture и т. д. 74) и другим, Аэтий просто воспроизводит аристотелевское неправильное отождествление этого слова с «ноздриями».

<sup>2</sup> Которому в Anonymus Londinensis, 20.45 приписывается теория, что мы дышим «не только через рот и ноздри, но также всем телом».

<sup>3</sup> «Если Эмпедокл не верил в пустоту... то он должен был предполагать, что нечто перемещается кровью глубоко внутрь тела; это, возможно, воздух, который в таком случае должен был куда-то идти» (Booth. JHS, 1960, 14). О теории Филистиона см. также: Cardini. Loc. cit. 261–264.



воды против: свидетельство Аристотеля, невероятность того, чтобы *ρίνω* в описании дыхания означало что-либо помимо «ноздрей», еще большая невероятность того, что Эмпедокл при описании дыхания не упомянул нос<sup>4</sup>.

По поводу обсуждаемого фрагмента Эмпедокла часто делаются два заявления, второстепенных по отношению к его физиологическому смыслу. Во-первых, говорится, что в этом отрывке Эмпедокл доказывает вещественную природу воздуха как отличного от пустого пространства и разреженного тумана (*aer*). Например, Бёрнет пишет (EGP, 229):

Аристотель высмеивает тех, кто пытается показать, что пустого пространства не существует, заключая воздух в водяные часы и закрученные бурдюки. Однако именно это стремился доказать Эмпедокл, и это стало одним из самых важных открытий в истории науки.

Конечно, это не было его главной целью, Эмпедокл писал бы здесь по-иному, если бы считал, что прежде чем объяснять дыхание, ему нужно подтвердить поразительную новость, что воздух веществен. Клеп-

<sup>4</sup> Бут полемизирует с точкой зрения Д. Дж. Фёрли, которая заслуживает упоминания в завершение обсуждаемой темы. Хотя, говорит г-н Фёрли, Эмпедокл считал, что мы дышим всем телом, он должен был знать, что мы дышим также через нос и рот; и Фёрли полагает, что трудностей истолкования можно избежать, если мы предположим, что верхнее входное отверстие клепсидры соответствует носу (или носу и рту), а фильтр на дне — порам кожи. Мы вдыхаем через нос и выдыхаем через поры и наоборот — процесс, ставший возможным благодаря колебанию крови. Привлекательность этого объяснения состоит в ловком способе, которым оно наделяет полезным свойством оба характерных элемента клепсидры, но, как показал Бут, это объяснение не лишено противоречий, а поскольку весь принцип работы клепсидры основан на верхнем входном отверстии в той же степени, что на пористом дне, первое никоим образом не бесполезно с точки зрения других объяснений.

сидра использовалась повсеместно, и каждый должен был знать, что невидимый воздух может сопротивляться давлению и сдерживать другое тело. Бёрнет не рассматривает должным образом суть того, о чем говорит Аристотель в отрывке, на который Бёрнет ссылается (Физика, 213a25). Те, кто играет с надутыми мехами и клепсидами, думают, говорит Аристотель, что полностью опровергли философов, которые считают, что истинная пустота существует. Все, что они могут доказать, — это что воздух — вещь (у нас возникает искушение добавить: «что и так все знают»), в то время как, продолжает Аристотель, «не то следует доказывать, что воздух есть нечто, а что не существует протяжения, отличного от тел... которое разнимает всякое тело, делая его не сплошным, как утверждают Демокрит и Левкипп и многие другие „физиологи“, или находится вне тела Вселенной, если [это тело] сплошное». Продемонстрировать, что воздух — вещь, явно недостаточно, чтобы опровергнуть эту позицию<sup>1</sup>. Отрицание пустоты Эмпедокл воспринял у Парменида на парменидовских же основаниях, что пустое пространство — это «то, чего нет»<sup>2</sup>. Анаксимен столетием раньше уже считал невидимый воздух<sup>3</sup> вещественной субстанцией. Оригинальный вклад Эмпедокла состоял в том, что он, как первый философ с плюралистической доктриной, первым стал считать воздух чистым элементом, неспособным превратиться ни в какой другой; но он говорил это в иной связи и не связывал с наблюдениями над клепсидрой.

<sup>1</sup> Ср.: *Симпликий*. Физика, 647.30. В «Пневматике» Герона Александрийского (прооет, vol. I, 4–6 *Schmidt*) вещественность воздуха доказывается тем же самым способом, что у Эмпедокла, по ходу аргумента, призванного доказать, что пустые пространства существуют, рассыпанные среди частиц тел, таких как воздух, огонь и вода!

<sup>2</sup> См. выше, с. 243–244.

<sup>3</sup> ὄψει ἄδηλον, *Ипполит*, ref. 1.7.1, A 7.



Второе заявление, которое делают в связи с этим отрывком, состоит в том, что это поразительный пример экспериментального метода раннего периода греческой науки. На основании этого некоторые исследователи придают данному отрывку большее научное значение, чем всему остальному сказанному и сделанному Эмпедоклом. Оба заявления сочетаются, например, у Бенджамина Фаррингтона, который утверждает, что «его [Эмпедокла] вкладом в знание была демонстрация на опыте вещественности невидимого воздуха... Эмпедокл провел опытное исследование воздуха, которым мы дышим», — и у У. П. Д. Витмена, который пишет: «Реальными опытами с закрытыми сосудами под водой он доказал существование отдельной, вещественной субстанции ( $\alpha\acute{\iota}\theta\eta\rho$ ), отличной от туманного, плохо определенного  $\acute{\alpha}\eta\rho$  Анаксимена»<sup>1</sup>. Другие отрицают экспериментальный характер того, что описывает Эмпедокл<sup>2</sup>. Современные ученые понимают под экспериментом нечто иное. Рассматриваемая цитата даже не предполагает, что Эмпедокл сам проводил опыты. Клепсидра была не только принадлежностью домашнего обихода; из-за своих особенностей она могла служить игрушкой для детей, и Эмпедокл видел, как они забавлялись с ней. То, что пишет Эмпедокл, — сравнение, проницательный вывод из повседневных наблюдений; и как отмечал Корнфорд, «вывести проницательный вывод из повседневного опыта — не то же самое, что пользоваться экспериментальным методом, как он понимается в наши дни». Подобное объяснение природных явлений при помощи разъясняющих сравнений с практическими искусствами было излюбленным приемом Эмпедокла. Мы уже видели, что элементы смешиваются подобно цветам на палитре художника. Воздействие жара на влажную

<sup>1</sup> *Farrington. Greek Science*, I, 55; *Wightman. Growth*, 15, n. 1.

<sup>2</sup> Напр.: Корнфорд, Властос, Фёрли. См.: *Furley. JHS*, 1957 (1) 31 и 34.

субстанцию, вызывающее к жизни живые существа, напоминает мастерство булочника и горшечника, а затвердение мужского и женского семени подобно смеси двух ковких металлов в сплаве. Вода, которая течет в горячих источниках, думает Эмпедокл, нагревается внутри земли посредством системы спиралевидных каналов, подобных спиралевидным же трубкам водяного обогревателя, которые обеспечивают прохождение воды через тот же самый огонь достаточно много раз, чтобы нагреться, и потому, попадая в холод, вода вытекала горячей (*Сенека*. Естественные вопросы, 3.24.1, А 68). «Эксперимент» с клепсидрой находится в одном ряду с этими аналогиями.

#### 4. СОН И СМЕРТЬ

Аэтий (5.24.2, А 85) сообщает, что, с точки зрения Эмпедокла, сон является результатом охлаждения крови до подходящей степени; смерть происходит тогда, когда тепло оставляет ее полностью. В другом утверждении, частично неясном из-за повреждения текста<sup>1</sup>, он говорит, что, согласно такой точке зрения,

<sup>1</sup> 5.25.4. Имеется очевидный пробел в словах Ἐ. τὸν θάνατον γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη, поскольку отсутствует антецедент множественного числа перед ὧν. Райске (Reiske) добавляет καὶ γεώδους, а DK (А 85) добавляют еще два элемента, в результате чего смысл предложения сводится просто к тому, что смерть является разделением на составные части всех элементов, из которых образовано тело человека. Но важный момент заключался в уходе тепла, о чем свидетельствует не только 24.2, но и особая роль, которую в системе Эмпедокла играл огонь (см. выше, с. 325), особенно в связи с жизнью (с. 352: рост вследствие присутствия тепла, Аэтий, 5.27.1, А 77). Возможно, слова, которые необходимо восстановить, — это διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους (ἀπὸ τῶν στοιχείων) ἐξ ὧν κτλ. (Это было написано до того, как я увидел весьма похожее предположение Катауделлы, Riv. di Filol. 1960, 127.)



смерть относится и к телу, и к душе (*psyche*). Это утверждение согласуется с пониманием функции крови как средоточия познавательных способностей (фр. 105) и заслуживает полного доверия, если мы вспомним, что (а) *psyche* — это слово, вставленное доксографом, и маловероятно, что его использовал Эмпедокл; (б) оно относится к способности к физической жизни и к познанию мира вокруг нас через чувства и способность к рассуждению. Трудно сравнить вышесказанное с переселением даймона из «Очищений»<sup>1</sup>. Указывая на тепло как на источник жизни, Эмпедокл, несомненно, следовал Пармениду<sup>2</sup>, но эта идея была широчайше распространена в греческой мысли тогда и позже, вплоть до «жизненного тепла» Аристотеля.

## 5. БЕЗУМИЕ

Возможно, Эмпедокл писал о болезнях и их лечении, и мы помним, как он помог пораженным лихорадкой жителям Селинунта; но до нас дошло лишь позднее свидетельство о его мнении (вполне достаточно, учитывая распределение его интересов между «О природе» и «Очищениями») касательно психических болезней, или болезней души. Позднейший автор медицинских произведений, Целий Аврелиан (О хронических болезнях, 1.5, А 98) утверждает, что Эмпедокл был первым, кто разделял безумие (*furor*, греч. *mania*) на два вида. Один является следствием «очищения духа» (*ex animi purgamento*)<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Райхе (E.'s Mixture, 19) считает иначе. Весь вопрос о представлениях Эмпедокла о душе и его вере в ее бессмертие будет более подробно обсуждаться в связи с «Очищениями».

<sup>2</sup> Ср. ἔκλειψις τοῦ πυρός в труппе (Феофраст. Об ощущениях, 3, см. выше, с. 129).

<sup>3</sup> Биньоне (Emped. 385, п. 1), хотя справедливо приписывает это доктрине *katharmoi*, определенно заблуждается в своем

другой — «сумасшествия, и вызывается телесными причинами, то есть неравенством [смеси элементов]». *Mania* для древних греков совершенно не обязательно была злом: она могла быть знаком божественной одержимости, как в случае дионисийской мании менад или поведения пифии во время пророчеств. Платон в «Федре» (244а) говорит, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства (*mania*)», и выделяет три признанных вида благой мании: манию пророков, целителей и поэтов. Носителем всех трех являлся сам Эмпедокл, если вспомнить состояние, которое он приписывал высшей степени очищения, достигнутой его душой (ср. фр. 146, см. ниже, с. 422). Все люди унаследовали груз нечистоты — они «среди тяжких пороков мнутятся безумно» (фр. 146), — но, следуя наставлениям «Очищений», они могут избавиться от этого груза и достичь возвышенного состояния, кульминацией которого становится превращение в божество.

Патологическое безумие, в свою очередь, вызывается «неравной смесью», под которой, по всей вероятности, имеется в виду смесь элементов в крови. Кровь — орган мышления (фр. 105), и Феофраст разъясняет это так (Об ощущениях, 10–11, А 86):

...соображение [~ сознание] находится преимущественно в крови, так как именно в ней элементы частей [?] могут быть смешаны наилучшим образом<sup>1</sup>.

переводе *purgamentum*. Это слово передает греческое *κάθαρσις* или *καθάρσις*. Правильное объяснение дает А. Делатт (*Conceptions de l'enthousiasme*, 21–25), если, конечно, считать Целия Аврелиана достоверным источником. Некоторые могут предпочесть осторожный скептицизм Хэкфорта (Hackforth), который подсказывает нам, что мы имеем дело с писателем V в. н. э. (Plato's «Phaedrus», 58).

<sup>1</sup> Или «наиболее равномерно». Об исправлении А. Френкианом (Frenkian) *ἐστὶ* из MS. (удаленного DK, следовавшими Муллаху (Mullach)) на *ἴσα* см.: Philologus, 1963, 313.



(11) Таким образом, у кого [частицы элементов в крови] смешаны в равных или приблизительно равных количествах и не разделены большими промежутками, равно как не слишком малы и не слишком велики по размеру, те самые умные и обладают тончайшими ощущениями. Соответственно и те, кто к ним всего ближе. А у кого [элементы в крови смешаны] противоположным образом, те самые глупые.

В этих словах мы находим смутное предвосхищение той уверенности, с которой Платон в «Тимее» (86b ff.) приписывает физические причины душевным расстройствам, даже тем, что ведут к невоздержанному и преступному поведению.

### ХIII. ПОЗНАНИЕ, МЫСЛЬ, ОЩУЩЕНИЕ

Что касается этих тем, то здесь мы знаем о взглядах Эмпедокла больше, чем о взглядах большинства других досократиков — главным образом потому, что Феофраст в своем критико-историческом трактате об ощущениях уделяет Эмпедоклу больше места, чем кому-либо другому, за исключением Демокрита<sup>1</sup>. Кроме того, Феофраст говорит (§ 2), что сам Эмпедокл, отстаивая

---

<sup>1</sup> Работа Феофраста об ощущениях обычно излагается (как в настоящем труде) только по разрозненным цитатам в произведениях историков греческой философии или психологии. Читатели, желающие получить представление о труде Феофраста как о целом, могут обратиться к книге Дж. (G.) М. Страттона «Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle», где даются полный текст, перевод и примечания.

Ср. с настоящим разделом в целом перекликающиеся с ним части работы Бира «Gk. Th. of Elem. Cogn.».



свой взгляд на ощущение как на следствие действия подобного, больше других углублялся в детали касательно работы каждого отдельного чувства.

## 1. ВСЕ ПОЗНАНИЕ ЕСТЬ ПОЗНАНИЕ ПОДОБНОГО ПОДОБНЫМ

Люди мыслят кровью, и ощущение также чисто физический процесс. Вот почему Аристотель говорит, что для Эмпедокла и других ранних мыслителей «мысль... то же самое, что ощущение». Он утверждал: «Все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение, и это и ощущают и понимают подобное подобным». Этот довод иллюстрируется двумя строками Эмпедокла: «Ибо разум (μῆτις) людей возрастает соответственно с наличным сейчас» и (в более полной и точной версии в «Метафизике»): «И насколько они переродились, став иными [за день], настолько им всякий раз и сознание представляет иное [во сне]»<sup>1</sup>. Во фр. 105 Эмпедокл говорит о сердце, что оно «питается в море пульсирующей крови, где как раз [или: „по преимуществу“] и [находится то, что] зовется у людей пониманием [— сознанием, νόημα], ибо понимание у людей — это околосоудная кровь». Феофраст приводит еще одну уместную цитату (фр. 107), ставя ее в следующий контекст (Об ощущениях, 10). Описав работу чувств, Феофраст продолжает: «Наслаждение вызывается тем, что подобно относительно частей и их смеси, страдание — противоположностью этому. Точно таким же образом он говорит о знании и неведении: знание вы-

<sup>1</sup> Аристотель: 1) О душе, 427a22; 2) Метафизика, 1009b18; Эмпедокл. Фр. 106, 108. В «Метафизике» Аристотель пересказывает фр. 106 так: «С изменением нашего состояния меняется и наше разумение».







φρονεῖν) представляет иное [во сне]», который Аристотель, возможно, зная его контекст, цитировал для иллюстрации тезиса, что мысль вещественна и испытывает воздействие телесных изменений. Физический подтекст подтверждается, когда мы читаем, что, если «этими вещами» пренебрегают ради менее ценных объектов, первые разбегутся в разные стороны вследствие того, что желание возвратиться к своему собственному виду (подобного к подобному) станет непреодолимым. Если Павсаний твердо придерживается учения своего наставника, то, безусловно, будет действовать в соответствии с благой силой Любви; если он пренебрегает им, то даст шанс Распре, злой силе; а Любовь и Распря суть в то же самое время силы, которые объединяют несходное и сходное соответственно. Когда в космосе Распря становится сильнее, элементы разрывают связь друг с другом и собираются каждый по отдельности. Мысль притупляется, когда нарушается равновесие элементов в крови, и именно это произойдет с человеком, которого «иные приобретения» отвлекают от взращивания в себе силы Любви. Несомненно, у редакторов не было уверенности, относятся «они» к учениям Эмпедокла или к элементам. В Эмпедокловой системе первые нельзя четко отделить от вторых. Даже элементы обладают сознанием. Слова «вождедеют вернуться к своей родной породе» напоминают нам о противоположной ситуации во фр. 21.8, где под влиянием Любви элементы «вождедеют друг друга» (см. выше, с. 272).

## 2. ПОРЫ И ИСТЕЧЕНИЯ

Более подробно воздействие подобного на подобное при ощущении объяснялось с помощью применения теории пористости материи, о которой кое-что уже было сказано (см. выше, с. 262–263). Аристотель

формулирует это следующим образом (О возникновении и уничтожении, 324b25):

По мнению одних<sup>1</sup>, всякое [тело] претерпевает воздействие в силу того, что через некие поры в него проникает ближайшее к нему [в цепи двигателей] действующее начало, то есть деятель в собственном смысле; именно так, утверждают они, мы видим, слышим и ощущаем всеми прочими органами чувств. Кроме того, они утверждают, что видимость через воздух, воду и другие прозрачные тела объясняется тем, что в них имеются невидимые вследствие малости, но распложенные частыми рядами поры, причем чем прозрачнее тела, тем больше у них пор. Они, стало быть, в том числе Эмпедокл, объяснили строение некоторых тел так, причем это объяснение они распространили не только на действие и страдание, но также и на образование смеси: они утверждают, что смешиваются те тела, поры которых соразмерны друг другу.

Так же Феофраст (Об ощущениях, 7):

Эмпедокл обо всех ощущениях полагает одинаково, а именно он утверждает, что ощущение происходит благодаря подогнутости [~ прилаженности] [объектов ощущения] к порам каждого [органа чувств]. Потому-то одни [из органов чувств] и не могут различить объекты других, так как у одних поры слишком широки, у других слишком узки по сравнению с воспринимаемым объектом, так что одни объекты проникают [в поры] с легкостью, не задевая их, а другие вовсе не могут войти.

То, что, фактически, прилажено к порам, суть тонкие нити, или истечения (*άλωροαί*), которые непре-

<sup>1</sup> Ср.: *Аэтий*, 4.9.6 (DK, 28 A 47) — «Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклид полагают, что отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор, причем к каждому органу чувств подходит [~ прилажен] соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов». Склонность объединять философов в одну группу является характерной чертой доксографов, и хотя Парменид поддерживал эту теорию, не существует соответствующих свидетельств в отношении других.



рывно испускают физические объекты. Эти истечения упомянуты в сохранившейся строке Эмпедокла (фр. 89: «Знай, что всему, что родилось, присущи истечения»), которую Плутарх пересказывает в подробностях, говоря, что существует непрерывное истечение из всего — живых организмов, минералов, земли и моря и что именно это в конечном итоге приводит к их разрушению (см. выше, с. 263). Платон (Менон, 76с) вводит эту общую теорию в контексте зрения, и именно в связи с этим на нее чаще всего ссылаются:

С о к р а т. Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом, о каких-то истечениях из вещей?

М е н о н. Да.

С о к р а т. И о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения?

М е н о н. Верно.

С о к р а т. А из этих истечений одни, по вашим словам, соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них?

М е н о н. Так оно и есть.

С о к р а т. И существует нечто такое, что ты называешь зрением?

М е н о н. Ну конечно!

С о к р а т. ...Цвет — это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им<sup>1</sup>.

Пример того, как эта теория работала вне области чувственного восприятия, дает необычное объяснение магнетизма, которое мы знаем из следующего отрывка<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

<sup>2</sup> А89, из «Естественнонаучных вопросов» Александра Афродизийского, возможно, основывавшегося на Феофрасте. С этим объяснением магнетизма следует сравнить изложенное ниже, на с. 613–614, 699–700. Притягивающая сила магнитного железняка была известна грекам со времен Фалеса, если не раньше. А по крайней мере в римские времена им была известна

(«О Гераклейском камне, почему он притягивает железо?») По словам Эмпедокла, железо движется к магниту благодаря истечениям от обоих тел, а также благодаря соразмерности пор магнита истечениям железа. Истечения магнита отталкивают и приводят в движение воздух, находящийся у пор железа и закупоривающий их. По удалении воздуха железо увлекается сплошным потоком истечений. И поскольку истечения, движущиеся от железа к порам магнита, соразмерны и «подогнаны» к ним, то и железо следует за истечениями и движется.

Греческий комментатор в ответ на это приводит ряд возражений, основанных на всеобщности доктрины пор и истечений. Почему магнит не должен следовать за своими собственными истечениями и стремиться к железу, а не *наоборот*? Почему другие тела не оказывают того же самого воздействия на железо? Почему, более того, совершенно иные пары тел не испытывают такого же воздействия, учитывая, что Эмпедокл упоминает многие другие как имеющие соразмерные поры и истечения? Здесь Феофраст цитирует фр. 91 (см. выше, с. 262). Ему также кажется проблемной всеобщая применимость этой доктрины, когда дело касается ощущения:

Прежде всего [спрашивает Феофраст (Об ощущениях, 12)], чем будет отличаться одушевленное от неодушевленного в том, что касается ощущения: ведь [предметы ощущения] «подходят» и к порам неодушевленных вещей. В самом деле, он всякую смесь объясняет соразмерностью (συμμετρία) пор: вот почему, по его мнению, оливковое масло не смешивается с водой (фр. 91), а другие жидко-

---

и его отталкивающая сила, хотя греки и не знали принципа полярности. Они не использовали упомянутые свойства магнита для практических целей (напр., они, в отличие от китайцев, не изобрели компас), равно как не делали искусственных магнитов. Краткое изложение их знания о магнетизме см.: *Cohen and Drabkin. Source Book*, 310; а более полное описание — у Роммеля в *RE*, XIV, I, 474–86.

сти и все вещества, особые смешения которых он перечисляет, [смешиваются]. Откуда следует, что все [тела] обладают ощущением и что смесь, ощущение и рост одно и то же, поскольку он все объясняет соразмерностью пор, если только он не укажет в порядке уточнения какое-нибудь различие.

То же самое применимо и к мысли (§ 23): все будет сопричастно мысли, ибо у нее те же самые причины, что и у ощущений.

В этом случае, однако, критика не попадает в цель, поскольку на самом деле одним из основных во всей Эмпедокловой системе было убеждение, что не существует различия между одушевленным и неодушевленным и все обладает некоторой степенью сознания и способности к различению. Фр. 103 («Таким-то вот образом все [существа] оказались наделенными сознанием по воле *Tyche* (Случая)») является не более убедительным доказательством этого, чем фр. 102 («Вот так все [существа] оказались наделены дыханием и запахами») — доказательством того, что все в мире дышит и обладает запахом. Однако это недвусмысленно утверждается в конце фр. 110 (с. 389), и это лишний раз демонстрирует, что, вдаваясь в подробности функционирования Вселенной, Эмпедокл никогда не забывал о всеобщих силах, управляющих ею. Ничто, не обладающее сознанием, не могло быть предметом воздействия Любви и Ненависти, а они суть единственные силы, приводящие в движение, воздействующие в равной степени на элементы, неорганические соединения, растения, животных и человека. При этом не утверждается, что не существует разницы между работой человеческого ума и познавательными способностями устрицы. Прямолинейный вывод Аристотеля, что для Эмпедокла «мысль... то же самое, что ощущение», имел целью только донесение до сознания читателя истины, что и то и другое происходит от равно материальных причин.



В природе существует четко выраженная иерархия, но это вопрос лишь степени: никакая стадия не предполагает радикально нового процесса. К таким выводам Эмпедокла отчасти приводили религиозные соображения, которые нашли выражение в «Очищениях», а именно возможность переселения души из одной формы жизни в другую и стремление подняться от более низких к более высоким формам существования. Феофрасту идея, что огонь или камень обладает некоторой степенью сознания, казалась смехотворной. Точно так же воспринимал ее и Аристотель, который отмечал, что даже части тела животного, такие как кости, сухожилия и шерсть, кажутся совершенно неодушевленными<sup>1</sup>. Поэтому упомянутые мыслители не считали, что им необходимо тратить время на то, чтобы проследить цепочку мыслей, которая привела Эмпедокла к его необычному выводу. Возможно, в большей степени относятся к теме вопросы, которые они поднимали в связи с физическим устройством пор и истечений. По этому поводу критически высказывается Аристотель и, более кратко и определенно, Феофраст<sup>2</sup>, который просто спрашивает: поры наполнены или пусты? Если пусты, то Эмпедокл противоречит сам себе, поскольку он не признает существования пустого пространства; если же они не могут быть пусты, но поры, скажем, животного всегда наполнены поступающей извне материей, устроенной так, чтобы подходить к ним, животное испытывало бы ощущения непрерывно.

На эти вопросы Эмпедокл едва ли был готов ответить, и нет большого смысла выдумывать их за него<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель. О душе, 410a30; Феофраст. Об ощущениях, 23.

<sup>2</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении; Феофраст. Об ощущениях, 13.

<sup>3</sup> Лурье в своей работе «Anf. gr. Denkens» (р. 87) выдвигает интересное предположение: когда Эмпедокл говорил, что поры

Эмпедокл не нарушил бы парменидовский принцип невозможности пустоты: существует непрерывное протекание некоторого вида материи через поры, пусть даже это только воздух, как в Эмпедокловом описании дыхания<sup>1</sup>; но этого может быть недостаточно для появления какого-либо ярко выраженного ощущения.

### 3. ЗРЕНИЕ

Ранние греческие теории касательно зрения можно разделить на три группы. Согласно одной, глаз является действующей силой, выпускающей лучи из своего «огня» на объект; согласно другой, он более или менее пассивно получает «истечения», или «образы», направленные на него от объекта; в соответствии с третьей, активны и глаз, и объект — глаз выпускает лучи, которые смешиваются с истечениями от объекта. Пифагорейцы и их сторонники, по-видимому, подчеркивали первый аспект, атомисты — второй, в то время как третий подход представляли Эмпедокл и Платон<sup>2</sup>.

существуют везде, то имел в виду свойство, или возможность (*Fähigkeit*) тел, способность поддаваться и оставлять узкий проход для попадания в тело. Когда тело прорывается, то заполняет поры; там, где в тело еще не проникли посторонние истечения извне, поры существуют только как возможность. Это, кажется, несколько напоминает аристотелевскую потенциальность, но это могло подкрепляться мыслью, что с древнейших времен (напр.: Гомер. Илиада, 2.592, XIV, 433) πόρος означало «переправа», и ничто не препятствует течению реки, пока через нее не переходит какое-нибудь тело.

<sup>1</sup> Ср. Филопон. О возникновении и уничтожении, 178.2 (A 87): ἴσμεν δὲ ὅτι οἱ τοὺς πόρους ὑποτιθέμενοι οὐ κενοὺς ὑπετίθεντο τοὺτους, ἀλλὰ πεπληρωμένους λεπτομερεστέρου τινὸς σώματος οἷον ἀέρος.

<sup>2</sup> Ср.: Haas A. E. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1907. Хаас, пожалуй, более уверенно классифицирует эти теории и приписыв-





[Афродита] спрятала<sup>1</sup> круглооую девочку  
 [= зрачок] за тонкими полотнами<sup>2</sup>,  
 Которые закупорили толщу обтекающей [глаз] воды,  
 Тогда как огонь — тот, что потоньше, —  
 проскакивал наружу.

Симпликий соблазнительно цитирует четыре отдельные строки, которые явно имеют отношение к глазам и зрению, но только вскользь, чтобы проиллюстрировать другие темы, так что упомянутые строки сообщают нам мало или вообще ничего о взглядах Эмпедокла на этот счет. Обсуждая роль случайности в происхождении частей животных (Физика, 331.3), Симпликий приводит фр. 85: «А кроткому Пламени досталась крохотная частица Земли». В комментарии к «О небе», 529.21, говоря в целом о действии смеси, вызванной Любовью, Симпликий пишет:

И снова, когда он говорит о создании наших телесных глаз, то вводит эту строку (фр. 86):

«Из коих [= элементов] божественная Афродита  
 смастерила неослабные [= зоркие] глаза»,

и немного позже (фр. 87):

«Сработавшая [глаз из элементов] гвоздями  
 любви Афродита»;

и объясняя, почему одни лучше видят днем, а другие — ночью, он говорит (фр. 95):

«Когда в ладонях Киприды они [= глаза] впервые  
 сращивались [из элементов]».

<sup>1</sup> В MSS встречаются варианты  $\lambda\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\omicron$  и  $\epsilon\chi\epsilon\upsilon\alpha\tau\omicron$ :  $\lambda\omicron\chi\epsilon\upsilon\alpha\tau\omicron$  у Фёрстера, которому следует Росс. Если вариант  $\lambda\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\omicron$  верен, смысл, по-видимому, будет «прятать зрачок».

<sup>2</sup>  $\kappa\omicron\upsilon\omicron\rho\eta$  означает и «зрачок», и «девочка». Поэтому Эмпедокл использует слово  $\acute{\omicron}\beta\theta\acute{\nu}\alpha\iota$ , «тонкое полотно» (пленки?) для оболочек вокруг зрачка.



Симпликий легко мог бы привести строки о тех животных, которые лучше видят днем, и тех, которые — ночью (последним Эмпедокл, по-видимому, придавал непомерно большое значение)<sup>1</sup>, но так как он этого не сделал, нам придется в этом и во всем, что еще остается сказать касательно обсуждаемой теории, полагаться на Феофраста, чье описание (Об ощущениях, 7) частично основано на сравнении с фонарем из фр. 84:

[Эмпедокл] утверждает, что внутренняя часть [глаза] состоит из огня, а то, что его окружает, — из земли и воздуха, через которые он благодаря тонкости [своих частиц] проходит насквозь, как свет в фонарях. Поры огня и воды расположены поочередно, из них порами огня распознается белое, а порами воды — черное<sup>2</sup>, так как к одному подходит [~ подогнано] одно, к другому — другое. Двигутся же цвета к глазу вследствие истечения. Все глаза состоят из противоположных [элементов]<sup>3</sup>, но не все одинаково [устроены]: у одних огонь — в середине, у других — во внешней области. Вот почему у одних животных зрение острее днем, у других — ночью: те, что имеют меньше огня, — днем, так как внутренний свет у них компенсируется<sup>4</sup> внешним, а те, что наоборот, — ночью, так как и у них восполняется недостающее. Заметим, что и то и другое [обострение зрения] происходит в противоположной среде, ибо [в подобной среде] притупляется зрение и<sup>5</sup> у тех,

<sup>1</sup> Способность видеть ночью древние приписывали не только определенным животным, но также некоторым людям, например Тиберию (Haas. Archiv, 1907, 359).

<sup>2</sup> В связи с этим явным ограничением ср. выше, с. 258, прим. 1.

<sup>3</sup> Текст, как он предстает перед нами, искажен или неполон. Это чтение (которое отличается от DK) ближе к таковому Страттона (Gk. Physiol. Psychol. P. 164, n. 28).

<sup>4</sup> Подобное же использование ἐλαψίωω см. у Платона (Протагор, 321a).

<sup>5</sup> «И у тех», потому что от них в таких обстоятельствах ожидалось бы лучшее зрение, поскольку в целом подобное воспринимается подобным. Но солнечный свет «проникает в глаз и забивает поры, так что вода в глазу, посредством которой он видит



у кого избыток огня: увеличившись еще больше днем, огонь затыкает и запирает поры воды. А у кого избыток воды, с теми то же самое происходит ночью, так как огонь запирается водой. И так до тех пор, пока в одном случае не выделится под действием внешнего света [забившая поры] вода<sup>1</sup>, а в другом под действием [влажного] воздуха не выделится [забивший поры] огонь. Исцелением и от того, и от другого служит [его] противоположность. Лучший глаз, с наилучшей пропорцией смеси, тот, который состоит из обоих [противоположностей], в равных количествах. Вот, пожалуй, и все, что он говорит о зрении.

Аристотель добавляет, что о преобладании огня или воды можно узнать по цвету глаз (О возникновении животных, 779b15):

Предполагать, что голубые состоят из огня, как это утверждает Эмпедокл, а черные содержат больше воды, чем огня, и что поэтому одни, то есть голубые, теряют остроту зрения днем от недостатка воды, а другие, [то есть черные] — ночью от недостатка огня, неверно...

Как часто отмечают, важность огня и воды в работе глаз указывает на влияние италийца Алкмеона, который учил, что глаза содержат огонь и «видят через окружающую влагу». Тем не менее у Эмпедокла они состо-

---

темные цвета, неспособна выполнять свою работу, и животное просто оказывается ослепленным светом, и тем легче, чем большее количество огня, по сравнению с водой, уже имеется в глазу» (А. Е. Taylor; см.: Stratton. Op. cit. P. 166, n. 32). Аристотель также отмечал, что слишком сильный раздражитель от специфического объекта органа чувств может скорее подорвать, чем увеличить силу восприятия последнего, и объясняет это в своей собственной манере (О душе, 424a28).

<sup>1</sup> То есть до тех пор, пока проходы не заблокированы огнем. «Она продолжает оставаться там, но приводится в неактивное состояние закупоркой *пóροι*, через которые она при иных обстоятельствах выходит наружу и проявляет активность» (Taylor; см.: Stratton. Loc. cit. n. 33).

ят из всех четырех элементов, как явствует из фр. 85, который упоминает землю, из Феофраста и из фр. 109 (см. выше, с. 388). Следует вспомнить, что Алкмеон и Эмпедокл принадлежали к противоположным школам мысли, и в первом случае ощущение объяснялось взаимодействием несходного (т. I, с. 577–578).

Согласно Феофрасту, цвета передаются зрению через истечение от их носителей, как в платоновском определении, основанном на точке зрения Эмпедокла. Аристотель (Об ощущении и ощущаемом, 437b23) обвиняет Эмпедокла в непоследовательности на основании того, что тот иногда объясняет зрение светом, исходящим из глаза (как во фр. 84, который цитирует Аристотель), а иногда истечением, перемещающимся к глазу от объекта. Очень возможно, что Эмпедокл считал действующими оба фактора, не согласуя их в рамках связной теории, как позже сделал Платон (Тимей, 45b–c, 67c–d)<sup>1</sup>.

Эмпедокл также пытался объяснить зеркальные отражения — явление, которое (как отмечал Тейлор<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Это то, что профессор В. Й. Вердениус назвал бы «признанием в бессилии». Как сам Вердениус разрешал противоречие между светом, исходящим от глаза, и истечениями от объекта, проникающими в поры, см. его статью в *Studia... Vollgraff... oblata*, 155–164. Ш. Мюглер (*Devenir Cyclique*, 52 ff.) на основании слов *ὅτ' ἐμὲν... ὅτ' ἐδέ* у Аристотеля утверждает, что было две теории, одна действительная для нашего теперешнего мира возрастания Распри, другая — для мира в эпоху возрастания Любви. Аристотелевская «*remarque trop concise*» вводит комментаторов в заблуждение. Но Аристотель нигде не показывает знания такого различия и, подобно Феофрасту, безоговорочно утверждает, что Эмпедокл объяснял ощущение как ощущение подобного подобным (напр.: О душе, 410a28, 427a23–28). Ср. также: *Vignone. Emped.* 249, п. 2, 381, п. 1, где утверждается, что Феофраст называет в качестве факторов, играющих активную роль в зрительном акте, только истечения. В этом его изложение согласуется с платоновской теорией. См. также: *Kranz. Hermes*, 1912, 42.

<sup>2</sup> Комм. к «Тимею», 285.



в связи с непропорционально большим вниманием, уделяемым ему Платоном в «Тимее») должно было особенно смущать натурфилософов того времени, незнакомых с простейшими законами оптики. На эту тему в нашем распоряжении есть только слишком краткое и неполное сообщение в «Мнениях» Аэтия (А 88):

По Эмпедоклу, истечения, которые сходятся на поверхности зеркала и сплавиваются<sup>1</sup> огнистым веществом, выделяющимся из зеркала и сгущающим находящийся перед зеркалом воздух, в который движутся истечения.

Платон в своей общей теории зрения достаточно точно следовал Эмпедоклу, хотя, если считать Аэтия надежным источником, он отклонился от учения Эмпедокла, когда объяснял зеркальные отражения, не используя «воздух»<sup>2</sup>. Тем не менее роль, которую в теории Платона играют два «огня», внутренний и внешний, может несколько прояснить изложение мнения Эмпедокла. Платон говорит:

Ведь если внутренний и внешний<sup>3</sup> огонь вступают в общение и сливаются воедино возле зеркальной гла-

<sup>1</sup> πλουμένος в версии Стобея; у Псевдо-Плутарха имеем τελειουμένας.

<sup>2</sup> Воздух фигурирует главным образом в изложении Лукреция (4.279 ff.), что заставило Тейлора подозревать, что в слова «Мнений» об Эмпедокле вкралось эпикурейское влияние. Более вероятно, что Лукреций следовал Эмпедоклу, и объяснение Лукреция может быть полезно читать в связи с Эмпедоклом, А 88.

<sup>3</sup> То есть внутренний и внешний по отношению к глазу. В платоновской теории «поток огня» (луч света) исходит из глаза и сливается с «огнем» (дневным светом) вокруг него, образуя единое продолговатое тело света. Это тело света, падая на свет, отражаемый от внешнего объекта, то есть его цвет (который воспринимается как движение: здесь предельно сжатое изложение Платона следует дополнить тем, что он уже написал в «Тезете», 153e, 156a–e), направляет движения обратно в глаз.



ди, многообразно перестраиваясь<sup>1</sup>, то отражение по необходимости возникнет, как только огонь, исходящий от лица, сольется возле гладкого и блестящего предмета с огнем зрения.

#### 4. СЛУХ

Ни одного утверждения Эмпедокла по поводу слуха не сохранилось, у нас есть только краткие сообщения Феофраста и Аэтия.

*Феофраст. Об ощущениях, 9 (DK, A 86):*

Слуховое восприятие вызывается звуками извне<sup>2</sup>: всякий раз как приведенное в движение голосом звучит внутри<sup>3</sup>. Ухо, которое он называет «мясным суком», как бы колокольчик, звучащий в унисон<sup>4</sup>. Приведенное в движение, оно гонит воздух в грудь и производит звук.

<sup>1</sup> «Возможно, это отсылка вперед, к перестановке правого и левого, упомянутой в следующем предложении, а также здесь имеются в виду искажения вследствие кривой поверхности зеркала» (*Cornford. P.'s C. 155*).

<sup>2</sup> ἔξωθεν MSS., *Diels. Dox.*, Бёрнет. Карстен изменил на ἔσωθεν, и ему следовали DK, но Бир (*Gk. Th. of Elem. Cogn. 97*) приводит причины, по которым следует отвергнуть это.

<sup>3</sup> Дильс вставляет в качестве подлежащего ἄηρ, и с тех пор эта вставка обычно принимается, но она едва ли кажется необходимой, хотя в ее пользу цитируется Аристотель (О душе, 419b34–35). Легко понять, что означает ухо, поскольку ἄκοή в равной степени используется в смысле слуха и его органа — уха (так в следующем предложении), как ὄψις в отношении глаза в § 7. В этом переводе мы отдаем предпочтение варианту κίνησιν ἤχεϊν *Dox.* и DK вместо грамматически неправильных чтений MSS.

<sup>4</sup> Если вариант MSS. правилен, буквальное значение будет «колокольчик с одинаковыми звуками». «Эхо, которое отражает звуки извне» — Миллерд. Другие сомневаются в правильности этого текста. См.: А. Э. Тейлор в *Stratton (Gk. Physiol. Psychology, 167)*.

### Аэтий, 4.16.1 (А 93):

Эмпедокл полагает, что слуховое ощущение возникает в результате напора воздушного потока на хрящ, который, по его словам, подвешен внутри уха; при этом он болтается и ударяется словно колокольчик.

Из этих скудных описаний трудно составить подробную физиологическую картину. Бир полагал, что под хрящом Эмпедокл имел в виду некую структуру, которую он нашел путем анатомирования, но более вероятно, что Эмпедокл полагался не столько на наблюдение, сколько на предвзятое мнение о том, как должно работать ухо, поскольку объяснение слуха должно было соответствовать общему Эмпедоклову принципу ощущения посредством физического контакта<sup>1</sup>. В таком случае истечения — это воздушные волны, приводимые в движение чем угодно, вызвавшим звук извне. (То, что любое ощущение — это следствие истечений, подходящих к порам, утверждает Феофраст (Об ощущениях, 7.20).) Воздушные потоки входят в ухо и производят звук, ударяя по резонирующему хрящевидному отростку. С наивно-материалистической точки зрения досократовской мысли этого было достаточно для объяснения. Аристотель поднялся до различия между физическим органом, который был *sine qua non* ощущения, и самим актом ощущения, который был психологическим событием, следующим за физическим воздействием органа. Вооруженный пониманием этого различия, ученик Аристотеля Феофраст переходит к критике Эмпедокла (Об ощущениях, 21):

Когда он объясняет слух внутренними звуками, то [с его стороны] нелепо полагать, будто он выяснил, как

<sup>1</sup> Если это звучит как капитуляция, читатели могут обратиться к попыткам физиологических объяснений у Бира (Gk. Th. of Elem. Cogn. 95–99) и Мийер (Emped. 86 f.).

мы слышим, сравнив внутренний звук с колокольчиками. Допустим, что внешние звуки мы слышим колокольчиками, но чем мы слышим звучание самого колокольчика? Проблема остается той же.

Теория Эмпедокла напоминает учение Алкмеона, поскольку воздух в ухе производит эхо звуков извне, хотя два философа расходились в основополагающих принципах ощущения и мысли (т. I, с. 577–579).

## 5. ОБОНЯНИЕ

Сведением вместе двух однострочных цитат мы вновь получаем сомнительное двустипшие Эмпедокла на эту тему. В нем идет речь об охотничьей собаке, и текст, вероятнее всего, должен выглядеть так (фр. 101):

Выслеживая ноздрями крохи звериных членов...  
[которые ?] оставлял от ног на нежной траве...<sup>1</sup>

Эти частицы, или фрагменты, как можно понять из контекста трактата Плутарха «О любопытстве», составляют «истечения», которые требует эмпедокловская теория восприятия.

<sup>1</sup> Ст. 1 цитируется Плутархом (О любопытстве, 520e) совершенно вскользь, в пассаже об изъятиях любопытства, и вновь, довольно уместно (Естественнонаучные вопросы, 917e), в попытке ответить на вопрос, почему весна — худшее время года для взятия следа на охоте. (κέρματα, «фрагменты», взято у анонимного комментатора платоновского «Тезтета» вместо различных чтений в MSS. Плутарха. См. критическое замечание у DK.) Ст. 2 — из «Проблем» Псевдо-Александра (22.7 Usener), который, однако, опускает начало. Оно восстанавливается по-разному: как πνεύματα θ', ὀσμάθ' и ζῶονθ' ὄσθ' (последнее — из утверждения у Псевдо-Александра и Анонимный комментарий к платоновскому «Тезтету», что мертвые животные не испускают запаха).



Кроме приведенного выше до нас дошел еще только один фрагмент на эту тему, цитируемый Феофрастом (Об ощущениях, 22), который подчеркивает, что Эмпедокл настойчиво указывает на дыхание как на основной источник запаха, «а те, что он снова повторил в конце, словно скрепляя печатью сказанное, что-де это-то и есть причина (фр. 102): „Вот так все [существа] оказались наделены дыханием и запахами“».

Сам Феофраст сообщает (ibid, 9):

Обоняние опосредовано вдыханием, поэтому самым тонким обонянием обладают те, у кого дыхательное движение наиболее интенсивно. Самый сильный запах источают [= испускают в виде истечений] тонкие и легкие тела.

Остается только Аэтий, 4.17.2 (А 94):

Согласно Эмпедоклу, запах проникает внутрь вместе с воздухом, вдыхаемым легким. В случае, если дыхание становится тяжелым, запах не ощущается вследствие густоты, как у страдающих насморком.

Возможно, последнее предложение совпадает с чем-то, что говорил Эмпедокл, но если это так, то оно заслуживало бы по крайней мере упоминания, когда Феофраст, среди прочих острых критических замечаний в адрес теории Эмпедокла, пишет, что тяжелое дыхание не сопровождается обонятельными ощущениями, «если орган не здоров или почему-либо не раскрыт».

## 6. ВКУС И ОСЯЗАНИЕ

Феофраст (Об ощущениях, 9) говорит, что Эмпедокл не дает никакого отдельного объяснения процессам вкуса и осязания — ничего конкретного, только общее утверждение, приложимое ко всем ощущениям,

что они связаны с истечениями, «подогнанными» к порам. Возможно, Эмпедокл в самом деле так считал, но он, по-видимому, интересовался образованием субстанций, обладающих вкусом. Согласно Аристотелю (Об ощущении и ощущаемом, 441a4), Эмпедокл считал, что вода включает в себя все виды обладающих вкусом частиц, но в слишком незначительных размерах и количестве, достаточном для ощущения какого-то отдельного вкуса. С этим должно быть связано замечание Элиана: «Эмпедокл из Акраганта... полагает, что в море содержится пресная вода; не всем заметная, она питает рыб. Он дает естественное объяснение этого опреснения соленой воды, которое вы узнаете из его стихов»<sup>1</sup>. Похоже, здесь Эмпедокл сознательно противоречит Гераклиту (фр. 61, т. I, с. 724), который для доказательства тождества противоположностей приводил факт, что морская вода животворна для рыб, но губительна для человека. Существует также отрывок о вкусах вина и других растительных продуктов, процитированный выше, на с. 355.

Утверждение, что вода не обладает вкусом, хотя и содержит в себе все вкусы, поскольку они присутствуют в ней в слишком малых количествах, показывает, что Эмпедокл проложил путь для Анаксагора и атомистов. У Анаксагора в начальной стадии мироздания, когда «все вещи были вперемешку», «ничто не было ясно различимо по причине [своей] малости»<sup>2</sup>; и вся атомистическая теория исходит из существования мельчайших частиц ниже уровня восприятия.

Что касается осязания, то Феофраст особенно критичен к пропуску объяснения вследствие того, что ося-

<sup>1</sup> О природе животных, 9.64, А 66. См.: *Beare. Gk. Th. of Elem. Cogn.* 162.

<sup>2</sup> Анаксагор. Фр. 1. Правда, мы не можем сказать с определенностью, что работа Эмпедокла предшествовала таковой Анаксагора и была известна последнему (см. выше, с. 255, прим. 2).

знание трудно согласовать с общей теорией истечений. В каком-то смысле, конечно, Эмпедокл свел все чувственное восприятие к осязанию, то есть к физическому контакту (ἄλτθεσθαι), хотя и не конкретно к чувству осязания (ἄφῆ). Это было неизбежным следствием материализма ранних теорий чувственного восприятия и больше проявилось у Демокрита<sup>1</sup>.

## 7. УДОВОЛЬСТВИЕ И СТРАДАНИЕ

Ощущения удовольствия и страдания упоминаются во фр. 107 (см. выше, с. 388), а Феофраст говорит (Об ощущениях, 9), что удовольствие появляется, когда органы чувств соприкасаются с объектами, подобными им своими частями и составом элементов, а страдание — когда объекты несходны. В § 16 Феофраст более кратко сообщает, что Эмпедокл объясняет удовольствие сходным, а страдание — несходным, и цитирует в связи с этим стихи 6 и 7 фр. 22 (см. выше, с. 274): «Наиболее враждебны [друг другу] те, что больше всего различаются между собой породой, смесью и оттиснутыми формами».

Существуют также два относящихся к делу утверждения Аэтия. 4.9.15 (А 95):

Эмпедокл: подобное наслаждается подобным в силу восполнения недостатка, так что влечение возникает у испытывающего недостаток. Страдания же вызываются противоположным, так как все различное по составу и смеси элементов взаимоотчуждается.

Также 5.28 (А 95):

<sup>1</sup> Ср.: Аристотель. Об ощущении и ощущаемом, 442a29: Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν. πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἄλτὰ ποιοῦσιν.

...Влечения [у животных] возникают в силу недостатка составляющих каждое [существо] элементов...<sup>1</sup>

Таким образом, об удовольствии и страдании говорится, как замечает Феофраст (§ 16), исключительно в терминах физических ощущений. Согласно изложению Феофраста, Эмпедокл расходился с Анаксагором, у которого была странная теория, что все ощущения сопровождаются болью (Феофраст, § 17, 29, см. ниже, с. 530–531).

## 8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что касается объяснения индивидуальных ощущений, то слова самого Эмпедокла по большей части утеряны. Там, где они сохранились (в случае зрения), описание дается в высшей степени поэтическим языком и принимает форму сравнения, так что перевод и истолкование спорны. Поэтому следует помнить, что источники, на которые мы полагаемся в отношении других чувств, возможно, сталкивались с подобными же трудностями. Образный язык фр. 84 сводится Феофрастом к простому утверждению, что огонь проходит через другие элементы в глазу «как свет в фонарях». Во всяком случае, возможно, когда Феофраст говорит, что ухо выполняет роль «как бы колокольчика», то он подобным же образом сводит вместе ряд строк, относительно точного смысла которых современные люди, будь перед ними текст, колебались бы не менее, чем древние доксографы. Поэтому неразумно слишком доверять по-

---

<sup>1</sup> Я опустил оставшуюся часть текста как искаженную. См. примечание в Дох. 440. Восстановленный текст у ДК можно перевести так: «Наслаждение возникает из того, что присуще смеси родственных и сходных субстанций, а боль и <страдания — из противоположного>».



дробностям доксографических сообщений и строить на таком основании детально разработанные физиологические теории.

Суть заключается в том, что для Эмпедокла все познание, мысль, а также ощущение в некотором смысле сводимы к взаимодействию физических тел. Благодаря такому взаимодействию мы обретаем знание мира, в котором живем, и мы состоим из тех же самых элементов, что и мир, и там, где эти элементы смешаны в сходных пропорциях, возникают сознание и осведомленность. Таким образом, знание зависит от физического состояния, которое влияет на наши взаимоотношения с внешним миром (фр. 106, 108). Это утверждение представляется рационалистическим обоснованием идеи, в более туманной форме уже выраженной в ранней поэзии<sup>1</sup>. Более того, все в мире природы, включая животных и людей, есть только временное сочетание элементов, возникшее в результате борьбы между двумя силами, одна из которых стремится к единству, а другая жаждет разделения. Здесь кроется главная трудность, возникающая при согласовании натурфилософской поэмы с «Очищениями», которые представляют нам бессмертную часть живых существ, способную пережить распад ряда тел и в конце концов проявиться в качестве божественной.

Другим фундаментальным следствием физического объяснения сознания является исчезновение какого бы то ни было ясного разграничения между одушевленным и неодушевленным. Все обладает долей (хотя и не равной) сознания. Так дается физическое обоснование веры в родство всего сущего, которая пронизывает всю религиозную, а равно и научную мысль Эмпедокла.

Об ограниченности способностей восприятия и мышления как средств постижения реальности кое-что уже было сказано (см. выше, с. 241–242).

<sup>1</sup> Ср.: Гомер. Одиссея, 18.136 f.; Архилох. Фр. 68 Diehl.



## XIV. «ОЧИЩЕНИЯ»

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Название этой работы, по-гречески «Kathar-moi», обозначает средства очищения — либо путем омовения, ритуального возлияния, жертвоприношения и других форм ритуала, либо приверженностью определенным правилам самоограничения. Такое очищение становилось необходимым тогда, когда человек, сознательно или бессознательно, становился нечистым, нарушив некий божественный закон. Причины этого *miasma*, или *mysos*, могут варьироваться от убийства человека до случайного нарушения границ священной рощи. Когда Креонт объявляет, что чума в Фивах вызвана *miasma*, от которого Аполлон велел им избавиться, Эдип спрашивает: «Каким же очищением (*katharmos*)?» (Царь Эдип, 99). Когда слепым стариком Эдип забрел в рощу Евменид в Колоне, афинские старейшины сказали ему, что он должен совершить очищение (*katharmos*). Требуемые способы очищения могли быть разными, но естественно, что, будучи по своей сути ритуалом очищения, *katharmos* часто подразумевал воду, как в только что описанном случае, когда первое, что должен сделать Эдип, — взять воду из неиссякаемого источника. В пьесе «Семеро против Фив» (738) спрашивается: когда сухая пыль впитает запекшуюся кровь от массового убийства, кто сможет совершить *katharmos*, кто очистит ее? Снова у Софокла (Царь Эдип, 1227 f.) вестник<sup>1</sup> говорит, что воды двух великих рек Истр и Фасис не смогут «смыть (посредством *katharmos*) неслыханную скверну» с дома. Пример *katharmos* такого типа нахо-

<sup>1</sup> В русском переводе Ф. Ф. Зелинского указанные слова произносит домочадец. — Прим. пер.



дим в поэме самого Эмпедокла. Теон Смирнский, сравнивая поступательное развитие в платоновской философии со ступенями посвящения в мистериях, говорит, что первая стадия — это *katharmos*, что соответствует постижению должных наук с детства. И далее: Эмпедокл говорит, что нужно очиститься, «черпая из пяти источников длиннолезвейной медью»<sup>1</sup>, и для Платона образование состоит из изучения пяти наук.

Эмпедокл был не единственным, кто применял термин *katharmos* к письменному труду. В «Государстве» (364e) Платон с презрением говорит о нищенствующих жрецах и прорицателях, которые заявляют, будто бы обладают способностью очищать от вины посредством жертвоприношений и заклинаний. Ссылаясь на авторитет книг, приписываемых Мусею и Орфею, они убеждают отдельных людей и целые города, что существуют средства избавления, и следует совершить *katharmoi* при помощи жертвоприношений и «приятных забав». В форме *teletai* эти обряды могут избавить от наказания после смерти. Сам Эмпедокл также находился в орфическом окружении, и, возможно, некоторые из упомянутых Платоном книг назывались «*Katharmoi*». В «Лягушках» Аристофана (ст. 1033) читаем, что Орфей учил *teletai* и воздержанию от убийства, Мусей — целительству и прорицаниям, а Гесиод — искусству земледелия. Упоминание Гесиода ставит *katharmoi* в литературный контекст, и автор схолии к этому месту говорит, что Мусей «составлял *katharmoi*». Подобным же образом «Суда» говорит, что Эмпедокл «написал ряд мистерий и *katharmoi*».

Практические наставления в сохранившихся фрагментах «*Katharmoi*» Эмпедокла включают в себя, помимо обряда очищения водой, воздержание от мяса и бо-

<sup>1</sup> Фр. 143. Чтения у DK следует сравнить с хиллеровским текстом Теона Смирнского (15.7–11).







нет ничего неестественного в том, что такая истово религиозная душа то рассуждает о своем неизмеримом превосходстве над обычным человеком и, думая о своем скором освобождении и обожении, говорит так, как будто уже этого достигла, то сокрушается по поводу греха и жестокой судьбы, которая забросила ее на эту землю, превратив в «изгнанника от богов и скитальца» (фр. 115.13). Здесь язык Эмпедокла напоминает (и не случайно, можно быть уверенным) слова, с которыми стражи потустороннего мира обращаются к безымянному посвященному после его смерти: «Счастливый и блаженный, ты станешь богом вместо смертного»<sup>1</sup>. Те же самые тщеславие и претензии на обладание сверхъестественными силами проявляются в его обещаниях Павсанию в поэме о природе (фр. 111):

Сколько ни есть лекарств от болезней, защиты от  
старости,  
Ты их узнаешь все, ибо я исполню все это для  
одного тебя.  
Ты прекратишь неутомимые ветры, которые  
налетают на землю  
И губят своим дыханием нивы.  
(5) А если захочешь, то наведешь и ветры возмездия.  
Из черного ливня ты сделаешь людям своевременное  
вёдро,  
А из летней засухи ты сделаешь  
Древопитающие потоки, обитающие в эфире.  
Ты вернешь из Аида умершего человека.

Наиболее выдающиеся из даров, которые может предложить Эмпедокл, — это дары исцеления и пророчества, и из фр. 146 мы узнаем, что пророки и целители находятся в числе тех, кто проходит свое последнее воплощение и готов воссоединиться с богами.

<sup>1</sup> ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο (*Kern. Orph.* fr. 32c, p. 107).



Осознание Эмпедоклом своего превосходства над простыми смертными заставляет его поставить себя выше человеческой борьбы, и он продолжает (фр. 113): «Да что я намираю на это? Будто я делаю что-то важное, если превосхожу смертных, гибнущих от множества напастей людей»<sup>1</sup>.

Можно вспомнить утверждение Аристотеля, что Эмпедокл был равнодушен к должностям, и слова Тимея, что политическая деятельность Эмпедокла вступала в противоречие с духом самовлюбленности, который пронизывает его сочинения<sup>2</sup>.

Когда Эмпедокл говорит о божественных материях, его тон отличается от того, который был бы более подходящим для исследователя природы, полагающегося на несовершенные возможности человеческого восприятия и разума (фр. 2, см. выше, с. 241–242). Так, он просит Музу поведать только слова, «которые дозволено слышать эфемерным существам» (фр. 3). Теперь же он молит (фр. 131): «Если ради одного из эфемерных существ, о бессмертная Муза, [тебе угодно было] позаботиться о наших стараниях, то откликнись на мою молитву и теперь, и приди мне на помощь, Каллиопа, когда я намерен возгласить доброе слово о блаженных богах»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Цитируется Секстом после ст. 5 фр. 112 со словами καὶ πάλι. τοῖσδ' ἐπίκειμαι, «нападаю на них». Так у Виламовица, и достаточно заглянуть в словарь, чтобы согласиться с ним.

<sup>2</sup> Аристотель, ар. D. L., VIII, 63, Тимей, *ibid.* Ср. выше, с. 231. К чему точно относятся рассматриваемые слова Эмпедокла установить невозможно в отсутствие контекста, но Эмпедокл был πάσης ἀλλότριος ἀρχῆς, презирал борьбу за власть, и его отношение, по-видимому, было: «Я не соперничаю ни с кем, потому что никто не достоин соперничать со мной».

<sup>3</sup> Я следую Виламовицу и Райнхардту (СР, 1950, 174), считающих, что «эфемерное существо» — это сам Эмпедокл (ср. фр. 3.4, сознательным отголоском которого это может быть), и это является отсылкой к л. φύσεως ἐφήμερων истолковывается по-разному: как слово среднего рода Дильсом и Бёрнетом, как



Он знает, что теперь вещает истину<sup>1</sup>: «Друзья! Я знаю, что в словах, которые я выскажу, — истина. Но только очень трудным бывает для людей и вызывающим подозрения порыв Убеждения [проникнуть] в ум». Здесь, в области знания и его достижения, мы вновь находим у Эмпедокла сочетание гордости и смирения, которое было примечательной чертой также Гераклита (т. I, с. 678). Гордость обладанием несомненной истиной является отличительным признаком провидца, который считает себя боговдохновенным; осознание несовершенства и недостаточности человеческих способностей характерно, скорее, для ума ученого. В этих людях (в Эмпедокле намного полнее, чем в Гераклите) мы видим постепенное преобразование провидца в философа. Именно из-за этого перехода так трудно воспринять сущностное единство их мысли, и в то же самое время это делает их невероятно интересными. Эмпедокл сознает, что часть его знания получена из обычного повседневного опыта, но часть — благодаря его привилегированному доступу в мир богов и духов<sup>2</sup>.

### 3. ЗОЛОТОЙ ВЕК ЛЮБВИ

Идея, что когда-то была эпоха, когда мужчины и женщины, обладавшие нравственно безупречным характером, жили в окружении совершенной природы — как в саду Эдема, — намного древнее Эмпедокла и, возможно, пришла к грекам с Востока<sup>3</sup>. В греческой

ссылка на Пифагора (фр. 129) Кранцом. Я не склонен относить этот фрагмент к л. φύσεως, как делает Биньоне (Emped. 637 f.).

<sup>1</sup> Фр. 114. Начальное ὃ φίλοι гарантирует его происхождение из *Katharmoi*.

<sup>2</sup> Более развернутое изложение сказанного здесь см.: Cornford. Princ. Sap. ch. 7, *The Philosopher as Successor of the Seer-poet*.

<sup>3</sup> См. ссылки в *Guthrie. In the Beginning*, 135, п. 9.



литературе она впервые появляется у Гесиода: эпитет «золотой» (насколько мы знаем, не использовавшийся Эмпедоклом) употреблялся по отношению к добродетели людей, и, за исключением своей смертности, они жили как боги; им было неведомо страдание, смерть приходила подобно сну, а земля производила свои плоды без тяжелого труда.

Эмпедокл включает это древнее и широко распространенное представление в свою космологию как эпоху Любви. Конечно, когда элементы были сплавлены в единую божественную Сферу и людей еще не существовало, это не было космическим царством Любви; но, хотя на протяжении нашей текущей эпохи Любовь отстывает, а Распря усиливается, очевидно, что, когда появились первые люди, Любовь была сильнее Распри. Это можно назвать царством Любви в человеческой сфере, и оно описывается так (фр. 128):

И не было у них никакого бога Ареса, никакого  
Кидема,
 Ни Зевса Царя, ни Крона, ни Посейдона,  
 Но [только] Киприда Царица...  
 Ее они умиловивляли благочестивыми  
приношениями [~ изваяниями],
 (5) Нарисованными животными и утонченно  
пахнувшими благовониями,
 Жертвоприношениями чистой смирны и душистого  
ладана,
 И совершая возлияния золотистого меда на землю,  
 А чистой<sup>1</sup> кровью быков не окроплялся алтарь,  
 Но было это величайшей скверной среди людей:  
 (10) Вырвав жизнь, поедать благородные члены.

<sup>1</sup> Сомнительный эпитет: см. DK ad loc. Возможно, наиболее вероятно ἀρρητοῖσι. В поддержку скалигеровского ἀκρήτοισι (в смысле «жестокий») можно процитировать Эсхила, Прометей прикованный, 678: ἄκρατος ὀρούην Ἄρουος и, возможно, Anthologia Palatina 9.71, ст. 2: ἄκρατον καῖμα.





Эпоха простоты и счастья традиционно считалась эпохой Кроноса, «*Saturnia regna*». Сервий говорит, что, согласно некоторым теогониям, включая орфические, эпоха Посейдона следовала за эпохой Зевса<sup>1</sup>. У Эмпедокла владычицей эпохи блаженства была не кто иная, как Афродита. Природа и человек находились под ее преобладающим влиянием, и в таком состоянии, как и в другие золотые века (фр. 130), «все [живые существа] были покорны и приветливы к людям: и звери, и птицы, и пылало дружелюбие...» Деревья в изобилии дарили листья и плоды круглый год, климат напоминал вечную весну, как в мифических садах Алкиноя<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сервий, ad Вергилий, «Буколики», 4.10: *quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis.*

<sup>2</sup> Фр. 77–78, ср.: Гомер. Одиссея, 7.114–119. Смысл ясен из Феофраста (СР, 1.13.2), какова бы ни была точная реконструкция первой строки. Редакторы расходятся во мнениях, относятся эти строки к *Katharmoi* или к П. φύσεως. Если к последней, то только потому, что «auch in der Bildung der Welt gab es ein goldenes Zeitalter» (Дильс, и ср.: *Bignone. Emped.* 458). Эмпедокл, несомненно, объяснял феномен вечнозеленых растений на основе собственных физических принципов, потому что Плутарх (Застольные вопросы, 649с, см. выше, с. 355, прим. 2) говорит, что причина этому — «симметрия пор», позволяющая питательным веществам поступать в растения равномерно и постоянно, и обычно считается, что это относится к эпохе Любви. Тем не менее Плутарх цитирует только слово ἐμπεδοφόλλων, и из контекста можно предположить, что речь идет о вечнозеленых деревьях теперешнего мира, без всякого указания на какое-то иное состояние вещей в прошлом. Так что возможно, как был склонен считать Виламовиц, две строки, объединенные Карстенем и в таком виде напечатанные DK, представляют собой два утверждения, по одному из каждой поэмы. Такие сомнения проливают свет на тесные логические связи между двумя произведениями.



#### 4. ГРЕХ КРОВОПРОЛИТИЯ: ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ

Описание состояния чистоты подготавливает нас к открытию, что грехом, который положил этому конец, было убийство и поедание животных. Торжественные слова, в которых Эмпедокл сформулировал закон против этого, сохранил Аристотель (Риторика, 1373b6), цитирующий фр. 135:

...и Эмпедокл говорит о том, что нельзя убивать живое, ибо, по его словам, это нельзя считать справедливым для одних и несправедливым для других,

«Но то, что имеет силу закона для всех, непрерывно простерто  
И через широкие владения Эфира, и через  
бесконечный свет».

Будучи нарушителем этого закона, Эмпедокл остро ощущает собственную низость (фр. 139): «Горе мне, что неумолимый день не сгубил меня раньше, чем я избрал своими губами гнусные дела [мясо]едения!» Здесь мы попадаем в сферу пифагорейского мышления, и, как и следовало ожидать, основой вышеназванного закона служит доктрина перерождения. Так, фр. 136 гласит: «Ужели не прекратите зловучного убийства? Ужели не видите, что по беспечности ума вы раздираете друг друга?» И еще более выразительно это же утверждается во фр. 137:

Подняв [над алтарем] родного сына, изменившего  
облик, отец  
Закалывает его с молитвой — великий глупец!  
Другие взирают на умоляющего,  
Когда он приносит жертву<sup>1</sup>. А отец, глухой к его  
крикам,

<sup>1</sup> Текст искажен. Я следую Бергку и Биньоне (Emped. 503). ДК напечатали οἱ δ' ἄλορεῦνται λισσομένον θύοντες, что KR пере-

Заколов-таки, готовит в палатах ужасный пир,  
(5) И точно так же сын хватает отца, а дети — мать,  
И вырвав дух, пожирают родную плоть.

Жертвенное животное может оказаться нашим собственным умершим родственником, «изменившим облик». Эмпедокл также включил в свою поэму пифагорейское предписание воздерживаться от бобов — в строке (фр. 141), которая также приписывалась орфикам. Сама эта заповедь появилась вследствие странного представления о тесной связи бобов с человеческой жизнью (см. т. I, с. 339–340).

Идея перерождения рассматривается и в других отрывках, из которых становится ясно, что душа может обитать в растениях точно так же, как в животных. О себе Эмпедокл говорит (фр. 117): «Некогда я уже был мальчиком и девочкой, кустом, птицей и выныривающей из моря немой рыбой».

Существует иерархия жизней: люди выше животных, животные — выше растений. Внутри этих основных категорий существуют разные ступени. «Эмпедокл говорит, — пишет Элиан, — что наилучшее переселение для [души] человека, если жребий переведет его в животное, — стать львом, а если в растение — лавром». А вот что говорит сам Эмпедокл (фр. 127): «Среди зверей рождаются горнологовищными львами, чья постель — земля, а среди прекраснокудрых деревьев — лаврами».

Внутри человеческого рода также существуют различия, и те души, которые стоят на пороге обож-

---

водят как «и люди расстроены, когда они закалывают умоляющую жертву». Но жертвоприношение совершал глава семьи. (Русский перевод этих строк у Лебедева: «Служители взирают, принося в жертву умоляющего». Мы изменили перевод в соответствии с английским текстом, который приводит Гатри. — Прим. пер.)



И особенно искушенный в разного рода мудрых  
делах.  
Стоило ему устремиться [~ пожелать] всеми силами  
ума,  
(5) Как он с легкостью видел каждую из всех сущих  
[вещей]  
И за десять, и за двадцать человеческих веков.

## 5. ПАДШИЕ ДУШИ

Выразительный фр. 115 представляет доктрины, уже появлявшиеся в других цитатах, — кровопролитие как главный грех, цикл перевоплощения, но излагает идею, что души, которые вращаются в круговороте смертных тел, сами по себе божественны: божественность, которой они в конечном итоге достигают, — это их изначальное и должное состояние. Их падение описывается так:

Есть оракул [~ рок] Необходимости (Ананке),  
древнее постановление богов,  
Вечное, скрепленное, словно печатью,  
пространными клятвами<sup>1</sup>:  
Если какой-нибудь демон (божество) осквернит свои  
члены кровью [~ убийством]  
по прегрешению,

*Minar. Phronesis*, 1963, 140, п. 2). Ростаньи (V. di P. 229 f.) считает, что «среди них» означает «среди древних пророков». Даже если рассматриваемые слова относятся ко времени, когда царицей была Киприда, разве не может быть так, что бесчисленные воплощения Пифагора восходят в прошлое вплоть до эпохи Любви? О некоторых из его предыдущих воплощений см. т. I, с. 310. О последних доводах в пользу отождествления героя этих строк с Пифагором см.: *Burkert. Weish. u. Wiss.* 113 f.

<sup>1</sup> Язык ст. 2 напоминает П. φύσεως (фр. 30.3), где сообщается, что сменяющее друг друга правление Любви и Распри утверждается «крепкой клятвой». Подобным же образом стих 8 вторит 35.15.

[И], следуя [Ненависти], поклянется преступной  
 клятвой<sup>1</sup>,  
 (5) — Из тех, кому досталась в удел долговечная  
 жизнь —  
 Тридцать тысяч лет<sup>2</sup> скитаться ему вдали от  
 блаженных,  
 Рождаясь с течением времени во всевозможных  
 обличьях смертных [существ],  
 Сменяя мучительные пути жизни.  
 Мощь Эфира гонит его в Море,  
 (10) Море выплевывает на почву Земли, Земля —  
 к лучам  
 Сияющего Солнца, а Солнце ввергает в вихри Эфира<sup>3</sup>.  
 Один принимает от другого, но все ненавидят.  
 По этому пути и я иду ныне, изгнанник от богов  
 и скиталец,  
 Повинуясь бешеной Ненависти...

Представление о том, что боги отправляются на установленный срок в изгнание за грехи, особенно за клятвopеступление, заимствовано Эмпедоклом из ге-

<sup>1</sup> Стих 4 у Ипполита неполон и опущен Плутархом. По поводу его подлинности см.: *Wilamowitz. SBB*, 1929, 634 (против) и *Rathmann. Quaestt. Pyth. Orph. Emped.* 98 f. (за).

<sup>2</sup> Возможно, 10 000 лет (букв. «трижды по десять тысяч лет (или сезонов)»), время, за которое душа завершает свой цикл воплощений, согласно Платону, «Федр», 248e. Так полагает Дитерих (*Neukia*, 119), хотя Роде (*Psyche*, 404, п. 78) не соглашается. Геродот (2.123), говоря о вере в общих словах, упоминает 3000 лет. В любом случае, параллель с Гесиодом (Теогония, 799) наводит на мысль, что Эмпедокл имел в виду «Великий год» (см. т. I, с. 480). То же самое можно сказать о Платоне в «Политике», 272d–e, где время, требующееся душам, чтобы пройти назначенное им число рождений, совпадает с мировым циклом. С другой стороны, могут быть правы те, кто считает, что здесь τρισμύριαι, как часто и в других местах, означает просто неопределенно большое количество (так полагают Целлер, Роде и Миллерд — *Emped.* 55, п. 3).

<sup>3</sup> ἔμβαλε δίνας, отчасти неуместное напоминание о Навсикае, рвущейся со своими подругами (Одиссея, 6.116).



И полные силы кипучей и мудрости вящей мужи —  
Имя чистых героев им люди навек нарекут<sup>1</sup>.

Здесь снова душа (*psyche* у Пиндара) наказывается за древнее преступление<sup>2</sup>, а когда люди очистились, они стали «чистыми героями» после заключительного воплощения среди высших представителей человечества, таких как цари или люди, наделенные выдающимися физическими или интеллектуальными способностями. В платоновском «Федре» цикл от одного рождения до другого занимает 1000 лет, и обычно<sup>3</sup> десять воплощений должны завершиться, прежде чем падшая душа сможет вернуться в общество богов, которым она наслаждалась до падения (хотя сама она не бог; в платоновской версии боги безупречны и не могут пасть).

По всей видимости, у этих описаний была какая-то общая основа, так что «девятый год» Пиндара соответствует девятитысячному — Платона, а также Эмпедокла, если мы допустим, что каждый его «сезон» представляет треть года. Существовала систематическая основа религиозной доктрины, хорошо (и вполне обоснованно) известной как орфическая<sup>4</sup>. Это учение было

<sup>1</sup> Пиндар. Фр. 127 Вовга; Платон. Менон, 81b (русск. текст приводится по: Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. — Прим. пер.).

<sup>2</sup> Буквально «несчастье» (*пéνθος*). За этим, возможно, стоит орфическая история о смешанном происхождении людей от землерожденных титанов и бога Диониса, которого титаны убили и съели. Для людей это ужасное преступление было скорее бедой, чем грехом. См.: Rose H. J. *Greek Poetry and Life*, 79 ff. и *Harv. Theol. Rev.* 1943.

<sup>3</sup> Особо достойные души могут быть освобождены после трех воплощений (Платон. Федр, 249a; Пиндар. Олимпийские оды, 2.68).

<sup>4</sup> См. Guthrie. *Gks. and their Gods*, ch. 11 и указатель к т. I по слову «орфики». Кранц (Emped. 32) привлекает внимание к некоторым различиям между фрагментом Пиндара и Эмпедоклом. Касательно Пиндара, его веры в перерождение, также следует обратиться к «Олимпийским одам» (2.56–77).



особенно широко распространено в Западной Греции, и отдельные гениальные писатели могли видоизменять его, чтобы приспособить к собственным целям. Слово *daimon* в ст. 5 переведено как «дух»<sup>1</sup>, потому что так легче воспринять нечто, способное воплощаться в материальных телах, тогда как перевод «бог» может вызвать недоразумение<sup>2</sup>. О даймонах Эмпедокл говорит, что он сам один из них, «изгнанник от богов»<sup>3</sup>. Во фр. 146–147 он описывает очистившиеся души в их последнем воплощении как высших представителей человечества, «откуда [они] вырастают в богов, всех превосходящих почестями. Живущие у одного очага и сотрапезники других бессмертных...» Точно так же у Гесиода изгнанные боги возвращаются на пир бессмертных богов. Эмпедокла называют — обычно с некоторым пренебрежением — «эклектиком». Очевидно, что он использовал разнообразные бытовавшие в его время верования, но это вряд ли умаляет его достижения — его величественную систему. Каждый, кто писал на религиозные и философские темы, каким бы гением он ни был, являлся эклектиком, если понимать это слово в самом строгом смысле. Как представляется, приспособление традиционного материала к собственной космологии выразилось здесь у Эмпедокла в ярком описании беспокойного путешествия виновной души через четыре элемента и яростного отвержения ее ими (следует помнить, что «он считает богами также элементы», см. выше, с. 250) и в упоминании Распри как злой силы.

Эмпедокл с чувством описывает ужасы этого мира и злключения души, когда она «одета в чужую

<sup>1</sup> В русском переводе просто «те, кому досталась в удел долговечная жизнь» (см. выше). — Прим. пер.

<sup>2</sup> О значении слова *даймон* см. т. I, с. 534. Любовь и Распря также именуются *даймонами* (фр. 59).

<sup>3</sup> φυῦς θεῶν. Похожую фразу использует Эсхил в отношении Аполлона (Просительницы, 214): φυῦς δ' ἄλ' οὐρανοῦ θεῶν.

рубашку<sup>1</sup> плоти» Необходимостью<sup>2</sup> (фр. 126). Он вкладывает в свои слова всю муку личного опыта. «Я заплакал и зарыдал, увидев непривычную страну» (фр. 118). И снова (фр. 124):

Ох, горе, горе! О жалкий род людской, о злосчастный!  
От таких Раздоров и Стонов вы родились!

И в изолированном фрагменте предложения (фр. 119): «От какой чести и сколь великой глубины счастья...» Этот мир — мир, в котором мы оказались, есть «закрытая сверху пещера», «безрадостная страна», где «...убийство и Злоба, и толпы иных Кер, иссушаю-

<sup>1</sup> Точное значение слова ἀλλογνῶς, которое не встречается больше нигде, трудно определить. Возможно, самой полезной будет параллель с ἀλλογνώσας Κροῖσον у Геродота, 1.85 («не узнав Креза»). *Daimon* невозможно узнать в его жалком обличье. Слово χιτών, возможно, имеет менее метафорический смысл, чем может показаться, поскольку оно часто используется в значении кожи или оболочки в сочинениях, входящих в Гиппократовский корпус, и у Аристотеля (см. LSJ и ниже, с. 671, прим. 1). Возможно, Эмпедокл даже имел в виду свое собственное описание происхождения мужчин и женщин от «цельнорожденных форм», которые возникли из земли. Мы уже отмечали сходство между ними и пузырями, наполненными жизнью, о которых другие писали, что они возникают из своего рода брожения на поверхности земли (см. выше, с. 357–358). В описании этого типа в Гиппократовском корпусе (О мясе, 3, 8.586 Littré) такое брожение обозначается как οἶον περ χιτώνας. Это слово также встречается в религиозном контексте, близком к рассматриваемому. Папирусный фрагмент орфической по содержанию поэмы о потустороннем мире говорит о свободе от плоти (ἄμμορος σαρκῶν) и от «призрачной рубашки брэнного тела» (θνητῶν μελέων σκίοντα χιτῶνα) — слова, которые напоминают и этот фрагмент, и σκιερά γυῖα из фр. 61.4. Также упоминается действие Ананке. См. публикацию Р. Меркельбаха (Merkelbach) в Mus. Helv. 1951, 10. (Поэма, о которой идет речь, — поздняя, так что нельзя полностью исключать возможность подражания Эмпедоклу.)

<sup>2</sup> Порфирий, который цитирует этот фрагмент, описывает подлежащее περιστελλουσα как εἰμαρμένη καὶ φύσις, которых Эмпедокл называет δαίμων. Это должна быть Ἀνάγκη из фр. 115.



щие Болезни, Гниение и Текучесть [попавшие туда?] блуждают во тьме по Лугу Злосчастия»<sup>1</sup>.

Так говорит Эмпедокл в поэме о природе о мире преходящих вещей, которые возникают, разрушаются и гибнут. Для Эмпедокла, как и для ранних натурфилософов, это есть выражение мира как царства «противоположностей», и в «Очищениях» некоторые из этих пар противоположностей представлены в виде персонафицированных образов божеств (демонов) (фр. 122 и 123):

Там были Хтония (Земля) и дальнзоркая Гелиопа  
(Солнцеликая),  
Кровавая Распря и степенноокая Гармония (Лад),

<sup>1</sup> Фр. 120 и 121. Гиерокл, цитируя фр. 121, относит его к земным областям. Порфирий утверждает (фр. 120), что говорят душам их ψυχοπομοί δυνάμεις. Этот эпитет (ср. Гермес ψυχοπομος) намекает на души, сопровождаемые в подземное царство, и Виламовиц (SBB, 1929, 638) считал, что оба этих фрагмента, также как и фрагмент 118, указывают на жизнь в Аиде, не на земле. Виламовиц указывал на тьму и луг, которые он сравнивал с лугом асфоделей гомеровской Некюи и особенно с лугом в мифе об Эре (Платон. Государство, 614e). Согласно Виламовицу, то, что описывается у Эмпедокла, соответствует этому мифу. Маас (Orpheus, 113, п. 150) и Ратман (Quaestt. Emp. Puth. Orph. 100) придерживались того же самого взгляда, но Йегер в TEGP, 149 высказывался в пользу другой точки зрения: «Слова „Мы пришли в эту закрытую сверху пещеру...“, несомненно, относятся к земному миру. Имеется явное свидетельство из другого источника, что концепция мира как пещеры — орфическая». Йегер поддерживает Роде (Psyche, англ. пер. 403, п. 75), с которым согласны также Биньоне (Emp. 493 f.), Кранц (Hermes, 1935, 114, п. 1), Миллерд (Emped. 93, п. 5) и Доддс (Gks. and Irrational, 174, п. 114). Платон также, как все знают, использовал орфический образ пещеры как образ жизни на земле. (Отрывки, указывающие на орфическое происхождение этой идеи, см.: Vignone. 493.) То, что это описание напоминает подземное царство, совершенно естественно, потому что верный орфической традиции Эмпедокл считает, что душа предназначена для жизни в высшей сфере, а изгнание на землю для нее равносильно смерти. Для орфиков «тело есть могила» (Guthrie. Gks. and their Gods, 311, п. 3).

Красавица и Безобразница, Торопливица  
и Медливица,  
Милая Непреложность и черновласая Неясность.  
Родильница и Губильница, Почивальница  
и Будильница,  
Двигунья и Неподвижность, многовенчанная  
Дева-Величие  
И Дева-Мразь, Молчальница и Говорильница...<sup>1</sup>

Посредством этих пар аллегорических фигур Эмпедокл, почти в гераклитовском стиле, выражает идею сосуществования физических, духовных и эстетических противоположностей, без которых не может существовать мир природы. Очевидно, что этот мир (как утверждается и в поэме о природе) в значительной степени находится под властью Распри, и души людей навеки будут пленены этим безрадостным царством, если они не внемлют пророческому голосу Эмпедокла и не отвергнут Расплю и все ее дела: «Так знайте же: доводимые до отчаянья тяжкими несчастьями, вы никогда не облегчите свое сердце от горьких печалей» (фр. 145). Возможно, в утраченных частях поэм Эмпедокла изложена полная теогония, как у Гесиода, «Орфея» и других *theologoi*. В поэме о природе Эмпедокл упоминает

<sup>1</sup> Все существительные — женского рода, и некоторые эпитеты обозначают их олицетворение. Тем не менее крайне трудно дать ясный перевод этих эпитетов, если только не переводить, как делают некоторые, «Дева — это» и «Дева — то». Составляя этот список, Эмпедокл явно имел в виду список nereid в Илиаде (XVIII, 39 ff.), который, помимо имен, подходящих для морских нимф, содержит также более абстрактные, в том числе Νημερτής. В целом, однако, эти списки довольно сильно отличаются друг от друга, а противоположные пары — плод творчества самого Эмпедокла.

Мы не можем быть уверены, что два фрагмента идут вместе, равно как нельзя со всей определенностью утверждать, что они относятся к *Katharmoi*, хотя последнее представляется наиболее естественным.

«долговечных богов, всех превосходящих почестями», вместе с деревьями, людьми, зверями, птицами и рыбами среди порождений четырех элементов и Любви и Распри (фр. 21.12), а Порфирий, предваряя фр. 128, говорит, что Эмпедокл делает это, «излагая теогонию», когда «попутно высказывается и о жертвах».

## 6. ПУТЬ К СПАСЕНИЮ

В целом душа должна учиться «...не вкушать зла!» (фр. 144). Эту изолированную и поразительную фразу цитирует Плутарх. Намерение не вкушать зла должно вести к чистой жизни, практике рекомендованных *katharmoi* и, самое главное, воздержанию от мяса. Существует и кое-что еще — знание божественного, которого может надеяться достичь чистая душа (фр. 132): «Блажен, кто стяжал богатство ума в понимании божественного, жалок тот, кто лелеет темное мнение о богах».

Поскольку подобное познается подобным, познать божественное означает быть поглощенным им, как считали пифагорейцы (т. I, с. 378): «Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою». Если мы таким образом ясно осознаем природу божественного, это означает, что частица божественного есть в нас самих. Ее не постичь органами тела (фр. 133, цитируется Климентом Александрийским):

Ибо божество, как говорит акрагантский поэт,  
Нельзя приблизить к себе как доступное нашим  
Очам или взять руками — а именно так главнейшая  
Торная дорога Убеждения проникает в сердце людей.

Это потому, что (фр. 134):

Ибо оно не уснащено человеческой головой на теле  
И из спины у него не прыщут две ветви [рук],

Нет ни ног, ни проворных колен, ни волосатого  
 члена,  
 Оно — только Дух (φρίν), святой и несказанный,  
 (5) Обегающий весь космос быстрыми мыслями<sup>1</sup>.

Критика антропоморфизма здесь напоминает Ксенофана, чей бог «не похож на смертных ни обликом, ни сознанием», но «весь целиком он видит, весь сознает и все слышит» и «вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе», но «...без труда, помышлением ума... все потрясает»<sup>2</sup>. Этот фрагмент, что более важно, явно призван воскресить в памяти описание божественной Сферы элементов под властью Любви (фр. 29). В обоих отрывках две целые строки тождественны по смыслу, или практически одинаковы; так, последнюю строку «это был Шар (Сфайрос), со всех сторон равный [самому себе]» можно заменить на «оно — только Дух, святой...» Возникает вопрос о теологии Эмпедокла в це-

<sup>1</sup> Аммоний вводит этот фрагмент таким образом (см. DK): «Поэтому и акрагантский мудрец, подвергнув бичеванию рассказываемые поэтами мифы об антропоморфных богах, прежде всего привел доводы относительно Аполлона, о котором у него непосредственно шла речь, но в таком же духе высказался и обо всяком божете вообще: „Ибо оно... мыслями“...»

Диоген Лаэртский (VIII, 57) утверждал, что Эмпедокл сочинил «Воззвание к Аполлону», позже сожженное. Помимо этого и сомнительной ссылки у Генетлия (A 23, ср.: *Wilamowitz. SBB*, 1929, 644), это единственное упоминание имени Аполлона в связи с Эмпедоклом. Оно не встречается ни в одном фрагменте. Поэтому невозможно с уверенностью говорить, что Эмпедокл использовал его, но, поскольку Аполлон был божеством-покровителем пифагорейцев, вполне вероятно, что Эмпедокл называл этим именем свое неантропоморфное высшее божество. Биньоне (*Emped. 642*) предположил, что «Аполлон» могло быть другим именем Солнца.

Очень возможно, что фр. 133 и 134 представляют собой единую цитату, как предполагают DK.

<sup>2</sup> Ксенофан. Фр. 23–26, т. I, с. 616–617.

лом, о которой надо сказать несколько слов, прежде чем мы сможем рассмотреть конечную судьбу падших богов, облеченных в смертные тела.

## 7. БОГИ

Конечно, свидетельства, касающиеся теологических взглядов Эмпедокла не ограничиваются «Очищениями», но могут быть без труда рассмотрены вместе в главе, посвященной религиозному аспекту его мысли. Мнение мистика на эту тему не поддается логическому анализу<sup>1</sup>, и нам еще более препятствует то, что поэмы сохранились лишь во фрагментах. Поэтому мы не можем сделать неоспоримые выводы касательно Эмпедокловой теологии, но вначале не лишним будет напомнить, что слово «бог» ни в коем случае не является в точности равнозначным греческому *theos*. Г. М. А. Грубе (G. M. A. Grube), повторяя пронизательное замечание Вилаговица, что слово *theos* несет в себе прежде всего предикативное значение (не «Бог есть любовь», а «Любовь есть *theos*»), указывает, что «таким образом, любую энергию, любую силу, которую мы можем наблюдать в мире, которая не рождается вместе с нами и будет продолжать существовать после нашего

---

<sup>1</sup> С точки зрения строгой логики можно, например, спросить: если воплощение является для *daimon* наказанием за вероломство и кровопролитие и если души людей — это воплощенные *daimon*, как оказался возможен период в истории человечества, когда люди были безгрешны и еще не знали убийства? Я не думаю, что этот вопрос когда-либо приходил Эмпедоклу на ум, и я так же не думаю, что любой, кто считал, что человек создан по образу Божьему, будь то Эмпедокл, Платон или автор Книги Бытия, когда-либо был в состоянии рационально объяснить происхождение морального зла. Существуют истины религии, которые можно выразить исключительно через миф.



ухода, можно назвать „богом“, и большинство из этих сил так и называли»<sup>1</sup>.

Читая поэмы Эмпедокла, мы можем увидеть, что он признавал, по крайней мере, следующие категории богов:

1. Четыре элемента.

2. Любовь (Афродита, Киприда) и Распря.

3. Определенные порождения в результате смешения элементов. Во фр. 21 сказано, что от них происходят деревья, мужчины, женщины, звери, птицы, рыбы «и долговечные боги, всех превосходящие почестями», и тот же самый перечень повторяется в сравнении с красками на палитре (фр. 23.8). Такое убеждение оставляет место в списке для богов народных верований, а поскольку греческая мифология содержит истории о рождающихся (напр., Аполлоне и Артемиде, Гермесе, Дионисе и самом Зевсе) и умирающих (подобно Дионису и Зевсу Критскому) богах, неудивительно найти, что последние, хотя и наделены долгой жизнью, в конце концов подвержены уничтожению<sup>2</sup>.

4. Сфера, в которой четыре элемента совершенным образом смешаны с Любовью (см. выше, с. 290).

5. Святой Дух (фр. 134).

6. *Daimon*, или духи, которые за свои грехи заключены в смертные тела. Но если эти *daimon* научатся жить в чистоте, они в конце концов снова возвысятся до положения «богов, всех превосходящих почестями» (та же самая фраза используется при описании долгоживущих богов, образованных из элементов, во фр. 21 и 23).

<sup>1</sup> Grube. *Plato's Thought*, 150, цитируется в: Wilamowitz. *Platon*, I, 348. Это должно побудить нас относиться к разговорам о «Боге Эмпедокла», которые ведут некоторые ученые, и к попыткам определить этого одного бога, с осторожностью.

<sup>2</sup> Ксенофан был менее восприимчив к народным верованиям. См. его фр. 14 и т. I, с. 611–613.



Кроме того, Эмпедокл, подобно другим греческим поэтам, говорит о богах во множественном числе без дальнейшего уточнения. Во фр. 131 он молится Музе, когда он «намерен возгласить доброе слово о блаженных богах», а во фр. 132 он говорит о тех, кто имеет только неотчетливое представление о богах. Греческий способ выражения не исключает возможности того, что у Эмпедокла была особая, его собственная теология. Ксенофан, стойкий сторонник единства Бога, мог, когда тому благоприятствовал контекст (фр. 1.24), призывать «о богах всегда добрую заботу иметь». Вера в то, что мир населен божественными духами, была всеобщей, и Эмпедокл, несомненно, разделял ее. Греки могли с необычайной легкостью умножать количество духов, как делает сам Эмпедокл во фр. 121–123, из чего ни в коей мере не следовало, что любое из этих существ играло выдающуюся роль в его натурфилософии и теологии. Возможно, прав был Кранц, когда сравнивал традиционных богов у Эмпедокла, порождений четырех божественных «корней», с богами Эпикура: Эмпедокл не отрицал их существования, но и не придавал им значения.

Вследствие их значимости для космоса и людей, следует воспринимать серьезно Сферу Любви, святой Дух и *daimon*, а также отношения всех трех друг с другом. Одинаковые формулировки в строках, описывающих в отрицательных выражениях неантропоморфный характер Сферы и Духа, естественно ведут некоторых исследователей к их отождествлению (Дье, Суиле и Йегер). Явная проблема состоит в том, что Сфера существует только на определенной стадии цикла и что на протяжении его совершенного периода космоса в обычном смысле не существует. «Обегающий весь космос» было бы странным описанием Шара (Сферы). На это Дье отвечал, что Шар сохраняет свою божественность и способность мыслить даже в состоянии



разделения на составные части. Каждая частица является, «более или менее неотчетливо», божественной и мыслящей (фр. 110.10), сохраняя, так сказать, память о первоначальном блаженстве Сферы. Нечто подобное должно было быть на уме у Йегера, когда он отождествлял Сферу со святым и неопикуемым Духом и на другой странице писал, что «этот высший Бог в высшей степени подобен единому управляющему миром интеллектуальному Богу Ксенофана, за исключением того, что Бог Эмпедокла никогда не может быть полностью познан в этом мире»<sup>1</sup>.

Хотя эти взгляды можно понять, возникает некоторая путаница, если отождествлять с совершенной Сферой Любви божественный элемент в состоянии вещей, когда совершенной Сферы больше не существует как таковой. Биньоне считал наиболее разумным отождествлять святой Дух фр. 134 с Любовью, или Афродитой. Он привлекал внимание (Emped. 643) к формулировке фр. 17: именно благодаря Любви люди «испытывают любовные помыслы», и Любовь окружает элементы, или кружится (ἐπισσομένῃν) среди них, как Ум «обегает весь космос». Райхе объединяет две точки зрения, когда говорит (*Mixture* и т. д., 36), что слова «Дух, святой и несказанный» относятся «не просто к силе Любви, но конкретно к Сфайросу», и продолжает (р. 38):

В то время как Нус Анаксагора пребывает полностью за пределами физического механизма заполненного пространства, Эмпедоклов «Дух, святой и несказан-

<sup>1</sup> *Diès*. Cycle Mystique, 91 и 93; *Jeger*. TEGP, 153 и 162. Аристотель (Метафизика, 1000b3) называет Сферу εὐδαιμονέστατον θεόν, явно имея в виду только ее совершенное состояние, потому что он сетует на то, что, не содержа в себе Расприю, Сфера не может и обладать знанием Распри, а потому менее мудра, чем другие, предположительно обладающие более низким статусом, существа.

ный», сам будучи сферообразной смесью, находится вне упомянутого механизма лишь частично (то есть как Любовь). Кроме того, этот Дух пронизывает мир в форме демонов внутри растений, зверей и людей и таким образом поддерживает «механизм» в движении изнутри<sup>1</sup>.

Тенденция приписывать Эмпедоклу своего рода монотеизм, искать, как это делал Дье (Le Dieu d'Empédocle)<sup>2</sup> восходит к Ипполиту, которого Ди по сути цитирует в связи с этим, истолковывая в вышеупомянутом духе комментарий христианского епископа к строке (фр. 115.13), в которой Эмпедокл называет себя изгнанником из мира богов: «...То есть богом он называет Одно и божественное Единство, в котором он пребывал прежде, чем был отторгнут Ненавистью и родился в этом мире множества, соответствующем мирострою Ненависти» (Ref. 7.29, цитируется DK ad loc.). Истолковать *adytum cordis* такого человека, как Эмпедокл, невозможно, во всяком случае, при тех скудных свидетельствах, что у нас имеются, и следует признать, что фрагменты ничего не говорят о взаимоотношениях божественного Духа с Любовью или Сферой. Сходство между фр. 134 и фр. 29, по крайней мере, наводит на мысль, что Любовь представляет действие божественного Духа, насколько она входит в космос, где ей противостоит злая и разрушительная сила Распри. Нет нужды сомневаться, что Дух является высшей формой божества, особенно учитывая близость Духа к единому богу Ксенофана. Также можно сказать, что, хотя мыслители еще не проводили строгой границы между мате-

---

<sup>1</sup> Следует упомянуть, что и Биньоне, и Райхе относят фр. 134 к Περὶ φύσεως. См. выше, с. 236, прим. 3. Представляется неправильным говорить, что в теперешнем состоянии вещей Любовь сама находится всецело вне «физического механизма заполненного пространства».

<sup>2</sup> Бога Эмпедокла (фр.). — Прим. пер.



риальным и духовным, Эмпедокл, как показывает язык фр. 133, сделал шаг в этом направлении. Божественное, по крайней мере, невидимо и неосязуемо.

В дальнейшем толковании нам остаются лишь предположения. Возможно, некоторую помощь может оказать нам другой комментарий Ипполита, хотя он перегружен позднейшими терминологией и идеями. Ипполит пишет:

Эмпедокл говорит, что существует космос, управляемый Распрей, злой, и другой, постижимый умом космос, управляемый Любовью. Существуют два противоположных начала: доброе и злое. Между этими противоположными началами находится праведный Логос, в соответствии с которым вещи, разделенные Распрей, соединяются и приводятся в гармонию с Единым через Любовь. К этому же праведному Логосу, который действует на стороне Любви, он обращается как к Музе и призывает его себе в помощники<sup>1</sup>.

Идея «постижимого умом» мира — это платоническое представление, приписанное Эмпедоклу, хотя, как только платоническое разделение между чувственно постигаемым и умопостигаемым мирами получило общее признание, уподобление Эмпедокловой системы этому стало простительным, учитывая, что Эмпедокл также говорил о божестве как о чем-то, что нельзя увидеть и потрогать. Выражение «праведный *logos*» — стоического происхождения, подобно «правому

<sup>1</sup> Ref. 7.31.3, p. 216 *Wendland* (нет у DK: см. *Bignone*. *Emped.* 636 f.): κόσμον γάρ φησιν εἶναι ὁ Ἐμπεδοκλῆς τὸν ὑπὸ τοῦ Νείκουσ διοικούμενον τοῦ πονηροῦ, καὶ ἕτερον νοητὸν τὸν ὑπὸ τῆς Φιλίας, καὶ εἶναι ταύτας τὰς διαφορούσας ἀρχὰς δύο ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, μέσον δὲ εἶναι τῶν διαφορῶν ἀρχῶν δίκαιον λόγον καθ' ὃν συγκρίνεται τὰ διηρημένα ὑπὸ τοῦ Νείκουσ καὶ προσαρμόζεται κατὰ τὴν Φιλίαν τῷ ἐνί. τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν δίκαιον λόγον τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων καὶ αὐτὸς αὐτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ.

*logos*»<sup>1</sup> у Секста, когда тот в связи с фр. 2 говорит, что, согласно некоторым истолкователям, мерилom истины у Эмпедокла являются не чувства, но «правый *logos*». Здесь также, как говорит Биньоне, разумно предположить, что контекст этих фрагментов содержал некую доктрину, которая делала возможным истолкование в вышеупомянутом духе<sup>2</sup>. Если мы отважимся проникнуть сквозь покров позднейшей мысли к тому, что могла собой представлять эта доктрина, то поймем, что *dikaios logos*, эллинский дух правильной пропорции, который, как мы знаем из фрагментов, играет важнейшую роль в гармонии Эмпедоклова мира, по-видимому, пребывает вне нашего космоса, в котором Любовь выступает в качестве его действующей силы, — вернее, он является *logos* постольку, поскольку пронизывает физический космос. Поэтому то, что позднейшие писатели называли у Эмпедокла *logos*, он сам мог называть святым Духом, божественным элементом, подобным «*logos*, существующему вечно» Гераклита. Отношение этого начала к миру можно лучше всего понять, если допустить, что Эмпедокл всегда удерживал в глубине души современную ему религиозно-философ-

<sup>1</sup> В русском переводе — «разуму». — Прим. пер.

<sup>2</sup> Биньоне (Emped. 637 f.), а касательно стоических источников Ипполита и Секста (Против ученых, 7.122) см.: *ibid*, 647 f. В связи с отождествлением Ипполитом *dikaios logos* с Музой, интересно, что Секст немного позже в том же самом обсуждении *κρίτηριον* (гл. 124) вводит фр. 3, который, подобно фр. 131, содержит обращение к Музе со словами, что свидетельство чувств достоверно *τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος*. Ростаньи (Verbo di P. 217, n. 3) привлекает внимание к тому, что пифагорейцы придавали особое значение музам как подательницам *ἀρμονία*. Я уже отмечал выше (с. 279, прим. 2), что слово *λόγος* не встречается в дошедших до нас фрагментах Эмпедокла, но Властос справедливо отмечает, что не существует причины, по которой Эмпедокл не мог бы использовать это слово (Philos. Rev. 1950, 45, n. 59).



скую картину мира, которую, как я уже предполагал<sup>1</sup>, должен был неосознанно сохранять даже оригинальный мыслитель V в. до н. э., точно так же, как оригинальный средневековый мыслитель до Коперника должен был предполагать, что Солнце вращается вокруг Земли. Согласно вышеназванной картине, космическая сфера с ее противоборствующими элементами и их преходящими сочетаниями окружена «божественным», которое также пронизывает космос и в процессе этого неизбежно испытывает некоторое загрязнение, или ослабление. С точки зрения мистика, маленькие частицы божественного заключены в тела людей, зверей и даже растений. Согласно широко распространенному представлению, именно в «божественном *aither*»

<sup>1</sup> См. т. I, с. 465–466, 761–765. Эмпедокл мог прямо говорить, что область грехов простирается до Луны, но что небеса выше Луны, состоят из более чистой субстанции, свободны от них — точка зрения, которую высказывало большинство эллинистических писателей. Это же, применительно к Эмпедоклу, утверждает Ипполит, но только в скупом и исключительно неаккуратном обзоре первой книги Эмпедокла, в котором Ипполит заявляет, что учения Гераклита и Эмпедокла тождественны, приписывая *экпюросис* второму, а Любовь и Распря как *ἀρχαί* — первому! Есть еще только один намек на вышеуказанную теорию. Его мы находим у Симпликия (Физика, 1124.4), где автор, в духе неоплатонизма толкуя Сферу Любви как умопостигаемый мир, а область, где господствует Распря, — как чувственно постигаемый, добавляет, что в нашем мире также можно видеть и единство, и разделение: «Во-первых, в небе, которое можно правдоподобно назвать сферой, или богом, а во-вторых, в области ниже Луны». Если бы мы могли предположить (как многие делают), что в теперешнем мире господства Распри влияние Любви сильнее всего в отдаленных от центра пространствах, а центр она оставила своей противнице, это позволило бы найти четкое соответствие между натурфилософской и религиозной доктринами. Но в настоящее время, как я уже сказал (см. выше, с. 315–317), я полагаю правильным такое чтение фр. 35, которое не допускает вышеупомянутого вывода. (DK опускают эти отрывки Ипполита и Симпликия, возможно разумно.)

(Эсхил. Прометей прикованный, 88) бессмертный ум человека оказывается подвержен смерти (Еврипид. Елена, 1014).

Другая цитата Еврипида отражает его понимание философов и близка к идеям самого Эмпедокла<sup>1</sup>: «Все вещи возвращаются, произведения земли — в землю, но те, что выросли из небесного семени, возвращаются в небосвод. Ничто рожденное не умирает, но отделенные друг от друга (вещи) являют различные формы». В этом поразительном отрывке Еврипид вторит словам Эмпедокла из фр. 8, что смерти не существует, но есть только разделение того, что было едино, и показывает, как легко такая с виду натурфилософская доктрина могла сочетаться с религиозным учением о падших душах и их конечным воссоединением с божественной природой. Доктрина «подобное к подобному» и сочетание земного и небесного в смертных существах могли сосуществовать в рациональной схеме мира природы и тем не менее снова воскрешать в памяти орфический миф о происхождении людей от землеродных титанов, которые съели Диониса и были превращены в пепел ударом молнии Зевса; а другую параллель строкам Еврипида можно найти в самовосхвалении мистика, запе-

<sup>1</sup> Еврипид. Фр. 839N. Истоки мысли, выраженной в этом отрывке, обычно ищут у Анаксагора, фр. 17, но последний фрагмент не содержит ничего оригинального, а язык Еврипида напоминает, скорее, Эмпедокла. Со ст. 14: μορφήν ἐτέραν ἀπέδειξεν ср. Эмпедокл, фр. 137.1: μορφήν ἀλλάξαντα и 21.14: γίγνεται ἀλλοιωτά. См. также фр. 8 (см. выше, с. 244). Подобным же образом Еврипид, фр. 52.3–5:

τὸ γὰρ πάλαι καὶ πρῶτον ὄτ' ἐγενόμεθα,  
διὰ δ' ἔκρινεν ἅ τεκοῦσα γὰ βροτοῦς,  
ὁμοίαν χθῶν ἄλασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν

наводит на мысль о поэтическом отражении в памяти драматурга недифференцированных форм у Эмпедокла, фр. 62, которые χθονὸς ἐξανέτελλον.

чатленном на золотой табличке из гробницы в Южной Италии: «Я дитя Земли и звездного Неба, но род мой — небесный»<sup>1</sup>.

Эмпедокл не давал популярное название «эфир» божеству в его чистом состоянии. Словом «эфир», которое в предшествующей и современной Эмпедоклу литературе использовалось в несколько неопределенном, допускающем разные толкования значения<sup>2</sup>, Эмпедокл называл один из своих четырех «корней», воздух в его изначальной чистоте. Это божество было в чем-то отлично от четырех элементов, не воспринимаемо чувствами, но постижимо только соответствующим божественным элементом в нас самих. Возможно (хотя свидетельства не позволяют утверждать что-либо со всей определенностью), это элемент внутрикосмической Любви, или благодати, посредством которого «испытывают любовные помыслы и совершают дела дружбы». Отделяя божество от четырех элементов, Эмпедокл мог способствовать появлению «пятого элемента», который, когда мы встречаем его в полностью оформившемся виде у Аристотеля, божествен и составляет субстанцию звезд (а звезды суть боги). Возможно, однако, Эмпедокл, хотя и не дошел до идеи чисто духовного бытия, был ближе к ней, чем некоторые из его преемников, когда отказывался отождествлять свое божество с любимым из «корней», но называл его «только Духом, святым и несказанным».

Может показаться странным, возможно неоправданным, верить в божественный Дух и в наши соб-

<sup>1</sup> Kern. Oph. Fr. 32a, из Петелии, города примерно в двенадцати милях от Кротона. Датируется IV или III в. до н. э.

<sup>2</sup> По сути, это была сияющая верхняя атмосфера ясного средиземноморского неба как отличная от более низкой атмосферы, или *áîr*, включающего в себя облака и туман. Соответственно иногда эту верхнюю атмосферу считали формой воздуха, а иногда — огнем. (См. т. I, с. 757–758 и выше, с. 318, прим. к ст. 3.)



ственные истинные «я» как в его воплощенные, индивидуализированные частицы, и в то же самое время объяснять физическую вселенную причинами, которые взаимодействуют чисто случайным образом. Тем не менее в сердцевине раннего греческого мистицизма лежало убеждение, что не божественное ответственно за упорядочение материи как она есть, но что весь космический порядок — враг божественного. Мы мыслим в категориях платонизма и христианства, но когда Сократ и Платон утверждали, что если существует божественный Разум, то он должен был упорядочить мир во благо, это был сознательный протест против преобладающей точки зрения.

## 8. ПРИРОДА И СУДЬБА «ДУШИ»<sup>1</sup>

Греческое слово *psyche*, которое обычно переводят как «душа», встречается во фрагментах Эмпедокла только один раз в значении «жизнь». Забрать жизнь означает вычерпать *psyche* (фр. 138). Невероятно, чтобы Эмпедокл использовал это слово как в смысле обобщенного термина для способностей восприятия и мышления, так и для того, чтобы обозначить божественную искру в нас, которая чужда телу и которую он называл *daemon*. Используя слово «душа» в обоих этих значениях, ранние истолкователи загоняли себя в тупик или обвиняли Эмпедокла в явной непоследовательности: в поэме о природе он говорит, что душа умирает вместе с телом, а в «Очищениях» — что она бессмертный дух. Это конкретное противоречие больше не должно нас беспокоить. Способности, посредством которых мы

---

<sup>1</sup> Изложенное здесь следует сопоставить со следующей работой Кана: *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul* // *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1960.



живем в теле и обладаем знанием физических объектов вокруг нас, состоят из различных смесей тех же самых элементов, что упомянутые физические объекты, — это непременно так, ибо подобное познается подобным. Но то в нас, посредством чего мы способны обладать знанием и пониманием (в противоположность «темным мнениям») божественного, совершенно отлично от всего физического, поскольку по тому же самому правилу оно само должно быть божественно. Гесиодовские представления о духах героев, ставших «благостными *daimon*» после смерти, уже были развиты и видоизменены орфической и пифагорейской доктринами, но Эмпедокл, возможно, все еще держал их в уме, и он (или его орфические источники) сочетали их с историями о богах, изгнанных с небес за свои грехи. У Гесиода люди золотого века после смерти «в благостных демонов все превратились... наземельных волей великого Зевса: людей на земле охраняют, [зорко на правые наши дела и неправые смотрят. Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю...]» (Труды и дни, 121.5).

Эмпедокл также мог считать, что души людей между воплощениями и до конечного обожения выполняют подобные функции, ибо Ипполит пишет: «Эмпедокл много говорит о природе *daimon*, утверждая, что их существует великое множество и что они поднимаются вверх и опускаются вниз в направлении земных дел»<sup>1</sup>. Нет необходимости дальше распространяться на тему того, что слово «душа» обычно употреблялось по отношению к тому, что в античных верованиях считалось двумя разными сущностями, потому что это уже разбиралось ранее в связи с пифагорейцами (см. т. I, с. 533–535). Эта двойственность оказалась удивитель-

---

<sup>1</sup> Ref. 1.3, p. 9 Wendland. Надежность этой первой книги Ипполита следует признать сомнительной. Ср. выше, с. 440, прим. 1.

но устойчивой, ибо она проявляется даже у Аристотеля. Его общая теория *psyche* как актуальности органического тела не оставляла места для веры в ее бессмертие, к которой Аристотель в пору своей интеллектуальной зрелости проявлял мало интереса. Он не был мистиком, насмеялся над идеей переселения душ и ничего не говорил о награде и наказании в будущей жизни. Тем не менее ему все еще казалось, что у человека должна быть одна способность, а именно *poius*, или способность к интуитивному пониманию, которая выходит за рамки обычной природы *psyche*. «Кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» Только *poius* «происходит извне и один божественен»<sup>1</sup>.

У Эмпедокла то, что приходит извне, чуждое телу, в котором оказывается, — это *daimon*. Заточение в теле — наказание за то, что мы последовали путями Распри, и чтобы освободиться из этого печального состояния, следует, подобно благословенным душам прошлой эпохи, обратиться к поклонению и служению Афродите, или Любви. Нашей конечной наградой будет освобождение навеки от тела и восстановление нашего божественного статуса. Это все, что говорят нам фрагменты, но характер системы Эмпедокла, равно как подобных же религиозных утверждений его времени побуждают выдвинуть определенную гипотезу: душа достигает состояния единства с источником всего единства, гармонии и блага, с божественным Духом, свое родство с которым она доказала даже на земле. Она достигает этого, отвратившись от соединений элементов

---

<sup>1</sup> Аристотель: 1) О душе, 413b24; 2) О возникновении и уничтожении, 736b27; ср. также: Метафизика, 1070a25. Доктрина «деятельного ума» (О душе, 3.5) может указывать в том же самом направлении, но поскольку вышеназванный отрывок является самым оспариваемым во всей античной философской литературе, лучше всего исходить из настоящего описания.



и ища — подобное подобным — знание того, что не увидеть глазами и не потрогать руками. Как приверженец орфического учения подавляет в себе титаническое и лелеет дионисийское начало, так последователь Эмпедокла должен сторониться дел Распри и возвращать дух Киприды. Обо всем этом — Любви, божественном Духе, *daimon* — мы кое-что узнали на предыдущих страницах. Время, потеря значительной части поэм Эмпедокла и уникальная личность его самого не позволяют нам надеяться на определенность по поводу всех основных представлений, которые он вывел *ex adyto tamquam cordis*. Но его обаяние в немалой степени состоит в том, что он, как мы увидели в начале и лучше знаем теперь, являет собой типичный пример сложности греческого ума того времени. Некоторые любят греков за их достижения в области рациональной мысли, классическое чувство формы, пропорции, гармонии и упорядоченности. Другие прославляют романтическую, дионисийскую стихию *enthusiasmos*'а, в которой разум слагает с себя полномочия и человек испытывает экстатическую радость одержимости богом. Возможно, вызвать отклик в нас способно только первое из вышеописанного, но если мы желаем быть справедливыми по отношению к эллинскому духу, то должны признать, что он включал в себя оба названных аспекта; и понять это нам помогает знание того, что они сосуществовали не только в рамках одного народа, но и в одном человеке — Эмпедокле из Акраганта.

## ☐ АНАКСАГОР

С Анаксагором мы возвращаемся из Западной Греции в Ионию, и географически, и в смысле общего настроения. Анаксагор происходил из Клазомен около Смирны, и его называют философским наследником Анаксимена<sup>1</sup>. Можно с определенностью сказать, что в Анаксагоре возродился дух старой милетской школы. Мысль Анаксагора, не подверженная влиянию страстного религиозного чувства, которое двигало Эмпедоклом, возвратилась к ионийской традиции свободного исследования, мотивированного исключительно любознательностью и направляемого чисто научным духом. Эта перемена также отмечена, как и можно ожидать, возвращением к прозе как средству выражения. Анаксагор заслуживает особого внимания как че-

---

<sup>1</sup> Позднейшие писатели называют его учеником Анаксимена (ДК, А 7), что невозможно. Источником для этих авторов послужило описание Анаксагора Феофрастом (ар. *Симпликий*. Физика, 27.3, А 41) как κοινωνήσας τῆς Ἀναξίμενου φιλοσοφίας. Этому можно противопоставить слова Левкиппа (*ibid*, 28.5): κοινωνήσας τῷ Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας. См. ниже, с. 633, прим. 1.



ловек, который принес ионийскую натурфилософскую мысль в Афины в период наивысшего политического и интеллектуального развития города, ибо провел в нем тридцать лет своей жизни и был близким другом Перикла.

## I. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

Анаксагор, сын Гегесibuла из Клазомен, был старше Эмпедокла, но ненамного. Ведутся споры о том, кто из них написал свой труд первым, но рискну высказать мнение, что Эмпедокл более непосредственно связан с Парменидом, а Анаксагор писал несколько позже, и ему, возможно, были известны поэмы Эмпедокла<sup>1</sup>. Анаксагор родился, по-видимому, примерно в 500 г. до н. э., и тридцать лет, которые он провел в Афинах, закончились изгнанием в Лампсак, где он и умер примерно в 428 г. до н. э. (год рождения Платона, как отмечал Ипполит) в возрасте 72 лет. Его книга была закончена позже 467 г. до н. э., года падения метеорита у реки Эгоспотамы (см. ниже, с. 505). Это все, что можно сказать с уверенностью, в то время как более подробная хронология его жизни вызывает некоторые споры<sup>2</sup>. Происходивший из богатой семьи, Анаксагор не проявлял интереса к деньгам и отказался от наследства и политического влияния, которое оно могло принести, чтобы полностью посвятить себя науке и философии. Об этом упоминает Платон, а Аристотель не раз говорит об отсутствии у Анаксагора интереса к практическим вопросам. Также во времена Аристотеля получило

<sup>1</sup> См. выше, с. 225, прим. 2.

<sup>2</sup> См. ниже, с. 536–538, Дополнительное замечание 1.

широкое хождение предание, будто, когда Анаксагора спросили, почему родиться лучше, чем не родиться (советованием на появление на свет греческие поэты часто выражали свой пессимизм относительно человеческой жизни), он отвечал, что человеку лучше выбрать рождение «для наблюдения Солнца, Луны и неба». Ясно, что образ Анаксагора как типичного философа не от мира сего, каким он предстает у позднейших писателей, сложился не на пустом месте. Утверждалось, что когда он в одно и то же время получил известия о собственном осуждении и о смерти своего сына (или сыновей), то прокомментировал первое: «И моих судей, и меня природа и так уже давно приговорила к смерти», а второе: «Я знал, что родил их смертными»<sup>1</sup>. Кроме того, когда его упрекали в отсутствии интереса к общественной жизни, что означало пренебрежение своим отечеством, он, как утверждается, сказал, что, несомненно, заботится о своем отечестве — и показал в небо. Идея, что он принадлежит всему космосу, заставляла усомниться в какой-либо симпатии к религии его современников, и Анаксагор последовательно изображается как ее противник — по крайней мере в ее наиболее грубых формах. Плутарх сообщает, что один сельский житель принес Периклу голову барана, у которого был один рог, растущий из середины лба. Предсказатель Лампон истолковал это так, что из двух претендентов на верховную власть, Перикла и Фукидида, верх возьмет тот, кому принесли голову. Однако Анаксагор разрубил череп пополам и в краткой лекции по анатомии объяснил естественные причины этой аномалии. Люди, говорит Плутарх, были в восторге от познаний Анаксагора, но перенесли свое обожание на Лампона, когда вскоре по-

<sup>1</sup> Платон. Гиппий большой, 283а; Аристотель. Никомахова этика, 1141b3, 1179a13, Евдемова этика, 1216a11. Ср.: D. L., II, 6, X, 13 и Гален. О воззрениях Гиппократата и Платона, 392 f. Müller (DK, A 1, 13, 30, 33).



сле этого случая Фукидид пал, и Перикл получил полный контроль над Афинами<sup>1</sup>.

В платоновском «Федре» (270а) Сократ утверждает, что все великие искусства, включая риторику, требуют изучения природы, и говорит: «Этим и обладает Перикл кроме своей природной одаренности. Сблизившись с Анаксагором, человеком, по-моему, как раз такого склада, Перикл преисполнился познания возвышенного и постиг природу ума и мышления, о чем Анаксагор часто вел речь; отсюда Перикл извлек пользу и для искусства красноречия». О дружбе между Анаксагором и Периклом также упоминается в диалоге «Алкивиад I», который, даже если написан не самим Платоном, в любом случае относится к IV в. до н. э. Об этой же дружбе говорит как современник Платона Исократ, так и позднейшие авторы<sup>2</sup>. Плутарх и Диодор единомышленны в том, что преследование Анаксагора за неверие было, по крайней мере частично, обусловлено желанием политических противников Перикла дискредитировать последнего, подчеркивая его дружбу с ученым-безбожником. Точно такое же обвинение было выдвинуто против Аспасии. Плутарх сообщает нам, что Диопиф, известный религиозный фанатик, подготовил законопроект, направленный против «тех, кто не признает богов и преподает учения о небесных явлениях», таким образом целясь в Перикла через Анаксагора<sup>3</sup>. Особое обвинение против Анаксагора состояло в том, что он, следуя ионийской традиции, отрицал божественность небесных тел. «Он утверждал, Солнце есть глыба, огненная...», — так говорят наши позднейшие источники, а в «Апологии», когда Мелет заявляет: Сократ «утверждает, что Солнце — камень, а Луна —

<sup>1</sup> D. L., II, 7; Плутарх. Перикл, 6.

<sup>2</sup> Федр, 270а, Алкивиад I, 118с, Исократ, п. ἀντίδ. 235, и см.: ДК, А 13, 15, 17.

<sup>3</sup> Плутарх. Перикл, 32, Диодор. 12.39 (А 17).



земля», Сократ отвечает ему, что на самом деле тот обвиняет Анаксагора, чьи книги «переполнены подобными мыслями»<sup>1</sup>.

Анаксагор был изгнан и закончил свои дни в Лампсаке на южном берегу Геллеспонта, где его почитали при жизни и помнили после смерти. Существует забавная история, что, когда власти города уговорили его высказать какое-нибудь желание, он попросил, чтобы каждый год в месяц его смерти детей отпускали на каникулы. Жители Лампсака устроили ему публичные похороны, и, говорит писатель IV в. до н. э., «почитают [его] по сей день»<sup>2</sup>. До своей смерти он успел открыть в Лампсаке школу, где преподавал. Евсевий говорит, что ученик Анаксагора Архелай Афинский (учитель Сократа) «стал преемником Анаксагора как главы школы в Лампсаке». А. Э. Тейлор решительно высказывается в пользу существования в городе философской школы, которую с большой вероятностью можно связать с деятельностью Анаксагора<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. ниже, с. 513, прим. 2.

<sup>2</sup> Алкидамант, ученик Горгия, цитируется Аристотелем (Риторики, 1398b15).

<sup>3</sup> *Евсевий*. Приготовление к Евангелию, 10.14.13 (DK, A 47); *Taylor*. CQ, 1917, 85–87. Трудно понять, почему Тейлор так настаивает, что упоминание в начале платоновского «Парменида» группы проницательных философов в Клазоменах является свидетельством основания Анаксагором школы в Лампсаке. Тейлор также говорит, что во времена Римской империи Лампсак чеканил монеты с изображением Анаксагора. Я не могу удостовериться в этом (Тейлор не дает ссылки) и подозреваю, что Тейлор спутал Лампсак с Клазоменами. Родной город философа в самом деле помещал его изображение на свои монеты и в эллинистические, и в римские времена. Он держит в руках шар — возможно, намек на предание, что он считал своей родиной весь космос. Вот примеры: 1) *Cat. B. M. Ionia*, p. 28 и pl. VII.4. После 300 г. до н. э. Анаксагор восседает на шаре (хотя DK, A 27 называют это барабаном колонны) и держит меньший шар (?) в поднятой правой руке; 2) *Ibid*, p. 32 и pl. VII.9. Эпоха Коммода. Анак-



Другим знаменитым учеником Анаксагора помимо Перикла был, по утверждению древних авторов, Еврипид. Здесь, однако, мы не можем опираться на авторитет Платона и мыслителей его круга. Все свидетельства подобного рода — намного более поздние, и могут быть выведены из слов в пьесах Еврипида, которые определенно показывают, что тот был проницательным последователем натурфилософских учений своего времени, знакомым с работами Анаксагора; а последние, как говорит Сократ в «Апологии» (26d), можно было легко купить в городе всего за одну драхму. Самым явным указанием на Анаксагора служит описание Солнца как «скалы» и «комка золота» в словах хора в «Оресте» и во фрагменте «Фаятона»<sup>1</sup>.

## II. СОЧИНЕНИЯ

Диоген Лаэртский (I, 16) называет Анаксагора в числе тех, кто написал только один-единственный трактат (ἐν σύγγραμμα). Этот трактат, говорит Диоген (II, 6), «написан слогом приятным и возвышенным». Имеется в виду, конечно, книга «О природе», в которой Анаксагор изложил свои взгляды на первоначала, материю и движущую причину и описал происхождение и современное состояние космоса. У Симпликия в VI в. н. э. еще был экземпляр этого труда, и, комментируя пассаж из Аристотеля, где тот ведет речь об Анаксагоре, Симпликий приводит ряд цитат различной длины,

сагор стоит, держа шар в вытянутой правой руке; 3) Hunterian Cat. II, p. 323 и pl. L. 9. Бюст Анаксагора держит в вытянутой правой руке шар (?), на котором написаны первые пять букв его имени.

<sup>1</sup> См. ниже, с. 538–540, Дополнительное замечание 2.

которые и составляют практически все фрагменты, имеющиеся у нас в распоряжении сейчас. Эти фрагменты включают в себя вступительные слова трактата, и, как представляется, все эти отрывки взяты из первой книги, в результате чего мы, насколько дело касается первоисточников, лучше знакомы с общими принципами, чем с деталями Анаксагоровой системы<sup>1</sup>.

На основе одной фразы у Плутарха некоторые предполагают, что, когда Анаксагор сидел в тюрьме, то написал книгу о проблеме квадратуры круга, но, как заметил Бёрнет, эти слова, скорее всего, означают лишь то, что Анаксагор стремился убить время, пытаясь решить вышеназванную проблему с помощью фигур, которые вычерчивал на полу<sup>2</sup>.

Возможно, более правдоподобно сообщение, что Анаксагор написал трактат об искусстве декорации и о перспективе. Здесь авторитетным источником для нас служит Витрувий, который говорит, что после Агафарха, создававшего декорации для Эсхила, Демокрит,

---

<sup>1</sup> То, что Симпликий обладал всем трудом, кажется бесспорным вследствие того, что Симпликий обращается к работе Анаксагора на протяжении всего своего комментария, хотя небольшое сомнение может вызвать выражение  $\delta\sigma\nu \epsilon\mu\epsilon \epsilon\iota\delta\epsilon\nu\alpha\iota$  в «Физике», 176.17.

<sup>2</sup> Плутарх. Об изгнании, 607 f.:  $\alpha\lambda\lambda' \text{ } \Lambda. \mu\epsilon\nu \epsilon\nu \tau\tilde{\omega} \delta\epsilon\sigma\mu\omega\tau\eta\rho\iota\tilde{\omega} \tau\tilde{\omega}\nu \tau\tilde{\omega}\nu \kappa\tilde{\upsilon}\kappa\lambda\tilde{\omega}\nu \tau\epsilon\tau\rho\alpha\gamma\omega\alpha\iota\sigma\mu\tilde{\omega}\nu \epsilon\gamma\rho\alpha\phi\epsilon$  (Burnet. EGP, 257, п. 5). В любом случае, историческую ценность этого рассказа, который относится к числу других рассказов, призванных показать, что человек может быть счастлив и добродетелен в любых обстоятельствах, не следует преувеличивать. Конечно, Прокл говорит (Комментарий к Евклиду, 65.21, А 9), что Анаксагор занимался «многими геометрическими проблемами», но даже если это так, о его работе на эту тему ничего не известно. Соответственно, интересное предположение Франка (Plato u. d. sog. Pyth. 48 и 348), что Анаксагор использовал свое революционное утверждение о бесконечно малой величине (см. ниже, с. 484–485), чтобы разрешить эту проблему методом перебора, в высшей степени сомнительно.



а также Анаксагор, писали о том, «каким образом надлежит из центра, помещенного в определенном месте, [провести] линии сообразно как взору глаз, так и распространению лучей соответственно естественной пропорции, чтобы о несуществующей [в опыте] вещи существующие [в опыте] изображения зданий давали в сценических декорациях впечатление, [что она существует], и чтобы из предметов, изображенных в одной и той же плоскости, одни казались находящимися позади, другие — выступающими вперед». Это навело на любопытные размышления Эриха Франка, который связал приведенный отрывок с утверждениями Плутарха, что Анаксагор был «первым, кто обнаружил в письменном сочинении чрезвычайно ясное и смелое учение о фазах и затмении Луны», и Ипполита, что Анаксагор «впервые точно определил условия затмений и лунных фаз». Анаксагор, утверждал Франк, приложил открытие перспективы, сделанное в его время — о котором рассуждали он сам и Демокрит, — ко всему мирозданию. В результате Анаксагор стал первым, кто построил конус из тени Земли и геометрически доказал неизбежность затмений, когда Луна или Солнце попадают в эту тень. Франк даже зашел настолько далеко, что говорил, основываясь на Ипполите, что Анаксагор использовал законы перспективы, чтобы вычислять размеры Солнца и Луны и расстояния до них, и считал отметки на Луне тенью, создаваемыми горами. Благодаря Анаксагору мир в сознании греков фактически получает новое измерение<sup>1</sup>.

Такое расширение до космического уровня идей, выведенных из законов перспективы, как они применя-

---

<sup>1</sup> *Витрувий*. 7, предисловие, 11 (А 39); *Плутарх*. Никий, 23 (А 18); *Ипполит*. Ref. 1.8.10 (А 42). См.: *Frank. Plato u. d. sog. Pyth.* 22 f., 234 f. Конечно, правда, что Анаксагор считал Луну земляным телом с горами, равнинами и лощинами на ее поверхности (см. ниже, с. 514).

лись в театральных декорациях, не представляется чем-то невероятным, и было бы непростительно упустить из внимания столь интересную возможность. Но это рискованное предположение, и его основу — утверждение автора архитектурных трактатов времен Августа — нельзя назвать безусловно надежной<sup>1</sup>.

### III. ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ

Анаксагор, подобно Эмпедоклу, принимал парменидовские принципы, что пустого пространства не существует<sup>2</sup> и что возникновение и уничтожение опре-

---

<sup>1</sup> Нам нет необходимости соглашаться с Бёрнетом (EGP, 257), который считал сообщение, что Анаксагор написал трактат о перспективе, «в высшей степени неправдоподобным рассказом». Отрывок у Витрувия подвергается грамотной критике Э. Пфулем (E. Pfuhl) во втором томе его «Malerei u. Zeichnung der Griechen», р. 615, 666, 674–677. Пфуль возражает прежде всего против преувеличения достижений Агафарха. Создателем иллюзионистских картин (основанных и на законах перспективы, и на использовании света и тени, чтобы создавать видимость плотности) был Аполлодор, чьи изобретения следует датировать примерно 430 г. до н. э. (и не позже). Как считает Пфуль, Агафарх, с его очень скромными *Kulissenmalerei*, скорее поставил, чем разрешил проблему, Анаксагор сделал первый шаг к ее теоретическому пониманию, а первыми совершенными знатоками перспективы на практике и в теории были Аполлодор и его современник-философ Демокрит (р. 676).

<sup>2</sup> Это, однако, как предположил Гигон (*Philologus*, 1936–1937, 20–22), могло не играть в системе Анаксагора сколько-нибудь важной роли. Это не упоминается ни в сохранившихся фрагментах, ни в доксографии, когда идет речь об ἀρχαί. Аристотель упоминает Анаксагора вместе с Эмпедоклом в «О небе» (309a19), а в «Физике» (213a22) пишет: «Те, кто пытается доказать, что пустоты нет, опровергают [существование] не „пустоты“ в общепотребительном смысле, а [„пустоты“] в ошибочном смысле —



деленно невозможны, и в целом принимал ту же альтернативу, что и Эмпедокл. «...Изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рожденья (φύσις), ни какой бы то ни было кончины от проклятой смерти, — говорил Эмпедокл (фр. 8), — а есть лишь смешение и разделение смешанных [элементов]». Анаксагор формулирует это так (фр. 17): «О рождении и гибели элины думают неправильно: на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые [уже] есть, и разделяется. Так что правильнее было бы называть рождение „соединением“, а гибель „разделением“». Мы сразу замечаем различие между двумя мыслителями. Эмпедокл настаивал на двойном процессе: и смесь, и разделение могли в свою очередь стать причиной и возникновения, и уничтожения, постулировались две движущие силы, а космический процесс был цикличен. Если убрать религиозный мотив, движущей силы достаточно одной, а космологический процесс может осуществляться только в одном направлении.

Решение Эмпедокла состояло в том, чтобы допустить существование только строго ограниченного количества первичных субстанций, которые заслуживают называться существующими. Остальное — мир

такую ошибку допускает Анаксагор и опровергающие сходным образом. На самом деле, они доказывают [лишь], что воздух есть нечто, когда испытывают на прочность [надутые] мехи и показывают силу [сопротивления] воздуха и когда запирают его в клепсидах» (ср. выше, с. 381). Как отмечает Гигон, мы не можем поверить, будто современники Анаксагора считали, что воздух в надутых мехах есть ничто. Он предполагает, что суть может заключаться, скорее, в ἰσχυρός, поскольку Анаксагор желает убедить своих читателей, что воздух достаточно силен, чтобы поддерживать всю Землю (ἰσχυρότατον ὄντα, *Ипполит. Ref.* 1.8.3, A 42). Воздух также способен отбросить Солнце и Луну назад в пределы их орбит (*ibid.* § 9). Отсутствие пустоты упоминается у Аристотеля еще раз в связи с дыханием рыб (О дыхании, 471a2: οὐ γὰρ εἶναι κενόν), а позже у Лукреция (1.843 f.: *nec tamen esse ulla idem parte in rebus inane concedit*).

«смертных» вещей, который мы воспринимаем как реальный — состоит только из смесей четырех «корней» в различных соотношениях, и эти смеси могут распасться, не нарушая принципа «становления нет». Условие, поставленное Анаксагором, строже. По теории Эмпедокла, если можно разделить кусочек, скажем, плоти на достаточно малые фрагменты, элементы разлетятся, и это больше не будет плотью. Но Анаксагор считал, что, если бы такое было даже теоретически возможно, определенная субстанция, плоть, могла бы уничтожиться. Нет основания выделять определенные формы материи, например землю и воду, как первичные. Почему мы должны говорить, что они «существуют» в большей степени, чем другие формы материи? «Каким образом из не-волоса может возникнуть волос и из не-плоти — плоть?» (фр. 10). Всё бесконечное множество природных субстанций — мясо, кости, волосы, сухожилия, дерево, железо, камень и т. д. — должно быть одинаково реальным. Эта проблема яснее всего видна на примере питания, и некоторые отрывки позволяют предположить, что именно феномен питания заставил Анаксагора рассматривать проблему вышеуказанным образом. Помимо уже цитированного фр. 10 можно процитировать Аэтия, 1.3.5 (А 46):

...Ибо ему казалось совершенно необъяснимым, как из того, чего нет, может возникнуть нечто или же уничтожиться в то, чего нет. Ведь мы едим пищу простую и однородную, хлеб и воду, а из нее образуются волосы, вены, артерии, плоть, сухожилия, кости и прочие части.

(Также см.: *Симпликий*. Физика, 460.15, А 45.)

Поэтому ясно, что, если придерживаться правила «становления нет, есть только смешение и разделение», Анаксагор поставил перед собой намного более трудную задачу, чем Эмпедокл, и ее решение будет, соответственно, более сложным.

## IV. УМ

«Все вещи были вперемешку, затем пришел Ум и их упорядочил». Так, говорит Диоген (II, 6), начиналась книга Анаксагора; и хотя из Симпликия мы можем понять, что перед нами скорее пересказ того, что имел в виду философ, чем буквальная цитата, но этот тезис в самом деле может служить краткой формулировкой космогонической теории Анаксагора. Поэтому при изложении его теории мы сталкиваемся с двумя главными вопросами: а) каковы природа и функция Ума? б) какое учение о природе физической реальности стояло за утверждением, что все вещи были вперемешку?

Далее приведем сохранившиеся подлинные цитаты из книги Анаксагора, в которых идет речь об Уме. (Фр. 12):

Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное<sup>1</sup> и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше [В 11], во всем содержится доля всего. Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе.

Ибо он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает (γνώμην ἴσχει) абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, — все это предрешает

<sup>1</sup> О значении слова *apeiron* здесь см. ниже, с. 463.



(ἔγνω)<sup>1</sup> Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было<sup>2</sup>, все, чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся аэр (темный воздух) и эфир<sup>3</sup>. Именно это круговращение<sup>4</sup> стало причиной выделения. И выделяется из разреженного плотное, из холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но [в них по-прежнему] содержится много долей многих [веществ]. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума. Всякий ум, и больший, и меньший, подобен [~ однороден]. Однако ничто другое не подобно ничему<sup>5</sup>, но чего в каждой отдельной вещи

<sup>1</sup> Или «знает». После некоторых колебаний я выбрал перевод ἔγνω (прошедшее время, как у Геродота, 1.74.4 и т. д.) как «предрешает». В пользу этого перевода см.: *Lämmli. Chaos zum Kosmos*, 1, 53, п. 420. Тесная связь между знанием и властью хорошо раскрывается у Аристотеля в «О душе» (429a19). Следует, однако, отметить: у Симпликия рассматриваемое слово означает, что Ум *знает* все вещи (комм. к «О небе», 608.27–31). Комментарий Симпликия ἡ γὰρ γνῶσις ὀρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνῶσθῆν в своем контексте подразумевает не столько то, что знание обладает властью предрешать, сколько то, что неопределимое и неограниченное не может быть объектом познания.

<sup>2</sup> В комм. к «О небе», 608.29 Симпликий цитирует как единое предложение καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀλοκρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς, καὶ ὅλοια ἐμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅλοια ἦν. Поскольку в древних книгах не было знаков препинания, подобная противоречивость почти неизбежна. Чтобы продолжить предложение как в цитате из «О небе», нужно было бы, чтобы следующее начиналось без соединительной частицы.

<sup>3</sup> В греческом тексте αἰθήρ. Аристотель в трех отдельных местах говорит, что Анаксагор использовал слово αἰθήρ в значении «огонь», выводя его буквально, как отмечает Симпликий, из αἰθεῖν. См.: *Аристотель*: 1) *О небе*, 270b24, 302b4; 2) *Метеорология*, 369b14; *Симпликий. О небе*, 119.2.

<sup>4</sup> αὐτή MSS., *Burnet*. KR. DK напечатали конъектуру Шорна αὐτή, «само круговращение».

<sup>5</sup> А. Вассерштайн (CR, 1960, 4 f.) предлагает исключить οὐδενί. Ум «подобен» внутренне, то есть однороден, и в качестве противопоставления логично сказать, что любая другая вещь

больше всего содержится, тем она с наибольшей ясно различимостью была и есть.

В этой цитате речь частично идет об аспектах строения материи, которые мы будем рассматривать позже, тем не менее мы привели ее целиком, чтобы представить описание Ума в его полном рабочем контексте. (Фр. 11):

Во всем содержится доля всего, кроме ума, а в некоторых [существах] содержится и ум тоже.

(Фр. 13):

Как только Ум начал двигать, из всего движимого стало происходить выделение<sup>1</sup>, и все, что Ум привел в движение, разделилось. По мере того как [вещи] приводились в движение и разделялись, круговращение вызывало намного большее разделение.

не подобна в том же самом смысле, а именно потому, что содержит в себе частицу чего-то еще, а не потому, что другие вещи не похожи друг на друга. Это придает словам смысл, согласный с учением Анаксагора, но представляется едва ли необходимым. Ср.: *Reesor M. E.* CP, 1963, 30 f., п. 4 и ниже, с. 487; также *Симпликий*. Физика, 156.8: οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ.

<sup>1</sup> καὶ ἐλεῖ ἦρξάτο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀλεκρίνετο. Подлежащее к ἀλεκρίνετο, очевидно, νοῦς. Так у Хайделя (*Proc. Am. Ac.* 1913, 731 — «он начал выделять») и у DK («sonderte er sich ab»). Однако другие переводят это безлично (как в приведенном выше русском переводе Лебедева. — *Прим. пер.*), как например Бёрнет (*EGP*, 260 — «произошло выделение»), Рэйвен (*KR*, 373 — «началось отделение»), Леммли (*Lämml. Chaos zum Kosmos*, 1, 108 — «da wurde von allem, was da bewegt wurde, abgeschieden»); но это менее естественный перевод греческого текста. См. также ZN, 1235, п. 2. Хайдель говорит о своем переводе: «νοῦς дает только первый толчок, а затем возвращается к своему состоянию изоляции; круговращение, однажды начавшись, ускоряется само по себе, и его результаты в виде выделения подобного к подобному в πάντα ὁμοῦ увеличивались. Ср. ἡ περιχώρησις αὐτῆ, фр. 12». Обсуждаемый отрывок, который, как говорит Хайдель, подкрепляется фр. 12, придает обоснованность возражениям Платона и Аристотеля.

(Фр. 14):

Ум предрешил как все, что существует внутри [нашего мира] и в настоящем, так и все прочее<sup>1</sup> [что находится] в объемлющем своде, в тех [мирах], которые образовались путем аккреции в выделения [из смеси].

Античные критики сходились в том, что Анаксагор сделал огромный шаг вперед, впервые ясно отделив движущую причину от движимой материи и описав эту отдельную причину как Ум, или Мышление. С другой стороны, Анаксагор показал склонность сводить деятельность Ума к начальному толчку, благодаря которому неподвижная масса приводится в движение. Дальнейший процесс Анаксагор объяснял действием неразумных причин: поскольку движение, начатое Умом, носит вращающийся характер, все прочее происходит благодаря механическому воздействию вихря на тела, захваченные им. Сократ у Платона (Федон, 97b ff.) говорит, что, когда услышал от кого-то о прочитанном в книге Анаксагора Уме, который является первопричиной и все упорядочивает, то обрадовался. Но дальнейшее чтение горько разочаровало Сократа, потому что автор не находил никакого применения Уму в фактическом порядке вещей, но «совершенно нелепо» приписывал функцию движущих сил «воздуху, эфиру, воде и многому иному». Причина разочарования Сократа заключалась в том, что он искал телеологическое объяснение миру и считал последнее единственно возможным, исходя из предположения, что мир управляется Умом. Ум должен был устроить все наилучшим образом, так что если кто-то в мире Ума захочет узнать, по какой причине нечто возникло или было уничтожено, то нужно

<sup>1</sup> В MSS Симпликия читаем  $\acute{o} \delta\epsilon \nu\omicron\upsilon\varsigma \delta\sigma\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \tau\epsilon \kappa\alpha\rho\tau\alpha\dots$ , что в контексте этой фразы выглядит бессмысленным. Переведенное нами — это конъектура Дильса  $\delta\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \tau\omicron \kappa\alpha\rho\tau\alpha\dots$

будет всего лишь задаться вопросом, почему для этого нечто должно было существовать или подвергнуться (разрушительному) воздействию. Но метод Анаксагора был не таков.

Отголосок платоновского суждения находим и у Аристотеля. Анаксагор, утверждая, что точно так же, как у живых существ есть *poies*, в природе *poies* в целом является причиной космоса и движения повсюду, что «казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников» (Метафизика, 984b15). С другой стороны (985a18), Анаксагор «рассматривает ум как орудие мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум»<sup>1</sup>.

В поздней античности Прокл (в комм. к «Тимею». Vol. 1. P. 2 Diehl) видоизменяет аристотелевскую метафору, утверждая, что Анаксагор, по-видимому, понял, что Ум является причиной становления, «в то время как другие спали», но касаясь всего остального Прокл довольствуется тем, что цитирует «Федона». Однако Симпликий дает более независимые комментарии к сократовской критике (Физика, 177.9):

<sup>1</sup> Позже станет ясно, что похвала, которой Аристотель удостоил Анаксагора, вызвана не столько характером движущей причины у последнего, сколько тем, что тот вообще предусматривал отдельную движущую причину. Некоторые считают это указанием на то, что, согласно Аристотелю, Анаксагор жил раньше Эмпедокла. Более вероятно, что Аристотель не считал Любовь и Распря определено отличными от элементов. Например, Аристотелю представлялось, что Любовь неудовлетворительным образом сочетает в себе характерные свойства материальной и производящей причин (ἀρχὴ γὰρ καὶ ὡς κινούσα... καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος, Метафизика, 1075b3). В критике Анаксагора Аристотелю вторит его ученик Евдем (см. A 47 ad fin.).

То, за что Сократ в «Федоне» бранит Анаксагора, а именно что он не использует Ум для объяснения отдельных событий, но дает только материальные объяснения, есть на самом деле правильный метод исследования природы. Именно поэтому даже сам Платон в «Тимее», после того как в общих словах описывает причину, вызвавшую к жизни все, переходит к подробностям и в качестве причины приводит различия размера и формы, горячего и холодного и т. п. Однако Сократ, поскольку желает показать телеологическое объяснение, говорит, что Анаксагор использовал материальную, но не конечную причину.

Эта пронизательная оценка показывает, насколько интерес Платона ко вторичным причинам вырос ко времени, когда он в «Тимее» пытался следовать примеру своих предшественников, сводя воедино полную космогонию, космологию и наглядное описание живой и неживой природы. Интересно учитывать эти греческие вердикты, когда мы исследуем сами фрагменты.

«Ум же есть нечто неограниченное (*apeiron*) и самовластное и не смешан ни с одной вещью...» Это *apeiron* во всех главных значениях этого слова: бесконечный, или безграничный в пространстве, ибо он везде, где есть материя (фр. 14), и состоит из бесконечного числа частиц (фр. 1 и 2); бесконечен во времени, ибо существует вечно (фр. 14); и лишен внутренних границ, ибо однороден, «подобен» (фр. 12 ad fin.). Он ни с чем не смешан, ибо, если бы он «был смешан с чем-то другим, то был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо... во всем содержится доля всего». Если бы Ум был частью смеси, то содержал бы в себе что-то от каждого вида материи, ибо таково условие существования материи. Все содержит части всего. Это основа Анаксагоровой теории материи, к которой мы обратимся позже. «Примешанные [вещи]



препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе». Здесь сам Анаксагор ясно выражает то, что в глазах Аристотеля и других было величайшим достижением мыслителя из Клазомен, а именно осознание, что движущая и управляющая сила должна быть полностью отлична от материи, которой она движет.

«...Он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает (γνώμην ἴσχει) абсолютно все, и обладает величайшим могуществом». Здесь используются эпитеты *lepton* и *katharon*. Слово *lepton* обычно используется в материальном значении, применяясь по отношению к тонко сплетенным вещам, паутине, мелкому порошку и т. п., и его использование здесь иногда считают свидетельством того, что Ум все еще воспринимался как материальный<sup>1</sup>. Поскольку, однако, это слово использовалось в отношении намерения или мудрости (μῆτις) уже в Илиаде, едва ли есть смысл приводить множество примеров того, как оно употребляется в классической греческой литературе применительно к подобным нематериальным вещам<sup>2</sup>. Даже если Анаксагор в конце

<sup>1</sup> «Это „тончайшая“ из всех вещей, а потому может проникать повсюду, и было бы бессмысленно говорить, что нематериальное „тоньше“ материального» (Burnet. EGP, 268).

<sup>2</sup> Илиада, X, 226, XXIII, 590. Другие примеры см.: LSJ. В пьесе Еврипида «Медея», 529 оно относится к самому νοῦς'у, а в другой литературе V в. до н. э. — также к λῆροι, φρένες, ἑλίς, μῦθοι. Было бы неправильным утверждать, что, поскольку сами философы в это время еще только стояли на пороге ясного различения между умом и материей, другие не могли сознавать такого различия и мыслили только что перечисленные сущности как нечто из того же разряда, что кровь или дерево. (Фρένες первоначально — это, конечно, частью тела.) Суть в том, что упомянутые писатели вполне могли использовать какое-нибудь слово метафорически, и они очевидно делали это в приведенных примерах. Гомер говорит также об ὑφαίνειν μῆτιν (Илиада, VII, 324 и т. д.), но мы на этом основании не предполагаем, что он мыслил о μῆτις как о чем-то, сделанном из шерсти или ниток. Опре-

концов уловил идею нематериального существования, то не располагал необходимой лексикой, чтобы выразить ее. Даже в наше время трудно говорить об уме или духе, не прибегая к терминам, относящимся к материальному миру (к каким относится, например, само слово «дух»). Поскольку Анаксагор не знал положительных эпитетов, которые можно было применить к нематериальному как таковому, то мог лишь описывать его в отрицательных терминах, как то, что не является материей. По-видимому, он специально подчеркивал это, вновь и вновь настаивая, что Ум полностью отличен от смеси всего, которую мы будем называть материей. Ум — это *тот аспект* Анаксимандрова *apeiron*, который «приводит все вещи в движение», тот аспект Гераклитова огня, который заслужил название *logos* и был мудр; но божественное и управляющее свойство Анаксимандрова *arche* было признано несовместимым с отождествлением последнего с вещественной массой, *logos* Гераклита был освобожден от неуместной ассоциации с огнем.

На это наше суждение ни в коей мере не повлияло использование эпитета *lepton*. Если Ум вообще нуждается в определении, то намек на последнее может сохраниться далее во фр. 12, где говорится, что могут быть «бóльшие и меньшие» количества Ума, и в утверждении во фр. 14, что Ум предрешил «все, что существует внутри [нашего мира]». Не исключено, что Анакса-

---

деленные здравые замечания по этому поводу сделал П. Леон (Leon) в CQ, 1927, p. 139.

Что касается того, что ум называют *χρῆμα*, то мы должны вспомнить: Платон в «Протагоре» (361b) называл справедливость, умеренность и мужество словом *χρῆματα*. Леммли (Chaos zum Kosmos, п. 272) также цитирует Еврипида (Вакханки, 1152), но там текст не вполне ясен, хотя Доддс (Vacciae, 1944, 206) считает, что там «должно говориться нечто вместо платоновского *χρῆμα*». Если это так, то в V в. до н. э. это слово употреблялось по отношению к τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν.

гор мыслил Ум как сущее — хотя и невидимое, и неосязаемое — протяженное в пространстве. Возможно, понятие *apeiron* подразумевает, что для того чтобы управлять массой, Ум в некоторой степени пронизывает ее, хотя в то же самое время остается отличен от тел внутри нее. Тем не менее фраза «Ум и „бóльший, и меньший“» вводится для того, чтобы еще раз всеми возможными способами противопоставить Ум вещественным составляющим смеси. Меньшие и большие части смеси различаются, ибо последняя не однородна, но состоит из частей, характеризующихся различными физическими факторами, которые в совокупности явлены нашим чувствам, в то время как Ум «и бóльший, и меньший, подобен». Если какая-то крупица материализма и останется, она поистине очень мала<sup>1</sup>. Христианин, который

<sup>1</sup> Трудность восприятия в качестве существующего чего-либо, что не является протяженным в пространстве, можно проиллюстрировать сравнением с позднейшей эпохой. Бэзил Уилли в своей работе «Истоки семнадцатого столетия» (р. 165) пишет: «Идея „протяженности“ как важнейшего атрибута того, что по общему признанию считалось „реальным“ (материей), обладала в семнадцатом веке такой властью что если вы не могли приписать какой-то субстанции „протяженность“, этой субстанции угрожала опасность испариться в ничто. В этом был страх Генри Мора за „дух“. Декарт, утверждая, что дух существует всего лишь как абстракция, несмотря на всю видимость противоположного, начал движение по скользкому пути вниз к материализму и атеизму. С точки зрения Мора, было безопаснее открыто признать, что протяженность является необходимым атрибутом всего существующего, а затем продемонстрировать, что дух, как реально существующий, также должен обладать протяженностью. Мор стремился приписать духу протяженность, „потому что его можно воспринять как некое реальное Бытие и истинную Субстанцию, а не пустой Вымысел, такой, каким является все, что не обладает Протяженностью и не вытянуто ни в каком виде“ (True Notion of a Spirit, р. 41)». Для того чтобы материю все же можно было отличить от духа, Мор отрицает, что протяженность является формальным принципом материи, заменяя ее непроницаемостью. Дух проницаем.



верит, что Бог «не в рукотворных храмах живет», тем не менее скажет: «Он везде».

Далее нам говорится, что у Ума есть особая связь с органическим миром. «И всеми [существами], обладающими душой, — продолжает фр. 12, — как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось». Здесь у Платона и Аристотеля появляется еще один повод для критики. Мы замечаем разные периоды времени. Ум должен был начать круговращение в начале, потому что другой новой эпохальной идеей Анаксагора, которую он открыто высказывал, было то, что все началось из состояния покоя, в которое в первый раз было привнесено движение. Космос — не просто стадия бесконечного циклического процесса, как у Эмпедокла. Аристотель сообщает (Физика, 250b24): «[Анаксагор] говорит, что все вещи были вперемешку и оставались неподвижными в течение бесконечного времени, а Ум сообщил им движение и разделил». После того как был осуществлен начальный толчок, круговращение продолжалось со всевозрастающей скоростью благодаря своему собственному импульсу. С другой стороны, власть Ума над живыми существами также сохранилась. Предположение, что жизнь должна находиться в особо тесных взаимоотношениях с разумной космической силой, естественно и соответствует более ранним формам мысли. Живые существа, фактически, содержат в себе Ум. Именно это, несомненно, имеется в виду, когда во

---

Кроме того, протяженная материя делима, а протяженный дух «неразделим». Его протяженность отлична от материальной протяженности. Мор описывает ее как «метафизическую протяженность», «четвертое измерение» и «сущностную пространственность».

Капель очень разумно пишет о  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\epsilon$  в *Neue Jahrb.* 1919, 177 ff.



фр. 11 Анаксагор делает очевидное исключение из своего правила, что материальные вещи содержат частицу всех других вещей, кроме Ума: «...а в некоторых [существах] содержится и Ум тоже». Аристотель приходил к выводу, что Анаксагор не делал различия между Умом и жизнью (*nous* и *psyche*)<sup>1</sup>:

...Часто он называет ум причиной прекрасного и справедливого, а иной раз он говорит, что ум есть душа, так как ум, мол, присущ всем живым существам, большим и малым, высшим и низшим. Между тем очевидно, что во всяком случае то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям<sup>2</sup>.

В таком случае в живых существах имеется некая часть Ума, «управляющая», то есть оживляющая их. Тем не менее она остается отличной от тела-субстанции, что не подразумевает никакой непоследовательности, кроме чисто словесной.

Это практически все, что мы знаем об Анаксагоровом Уме. Подведем итог.

1. Как и предполагает имя, Ум сознателен и разумен, и его знания и суждение не имеют ограничений. Нигде в сохранившихся фрагментах он не называется Богом, но это может быть случайностью, и невероятно, чтобы Анаксагор не думал о нем как о божественном (θεῖον).

2. Он полностью отличен от «вещей» (χρήματα) и всецело однороден и самодостаточен (ἄμοιός), в то время как «вещи» отличаются бесконечным многообразием. Это означает, что если Анаксагор и не представлял Ум как полностью бестелесный, то был очень

<sup>1</sup> Аристотель. О душе, 404b1. Ср. 405a13 и ниже, с. 526.

<sup>2</sup> Аристотель. О душе / Пер. П. С. Попова, испр. и доп. М. И. Иткиным с прим. А. В. Сагадеева // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.

близок к этому и использовал все средства, бывшие в его распоряжении, чтобы противопоставить Ум материальному.

3. Ум управляет сам собой и в конечном итоге ответствен за всё движение материи. В частности, он установил разумный порядок и устройство (δὲκόσμησεν), которые суть следствия кругового движения (περιώρησις).

4. Он продолжает особым образом властвовать над органическим миром и, по-видимому, отождествляется с *psyche*, или началом, которое и сообщает живым существам жизнь.

## V. ТЕОРИЯ МАТЕРИИ

Существуют разногласия по поводу того, что хотел сказать Анаксагор в своем описании природы материи. Самая последняя тенденция состоит в заявлении, что ранние толкователи были слишком утонченными и усложнили простую, по сути, схему. Боюсь, любой читатель, который начнет с этого впечатления, обречен на разочарование. Представление, что схему Анаксагора можно считать какой угодно, только не утонченной и сложной, едва ли сохранится после чтения, например, фр. 3, в котором мыслитель говорит нам в числе прочего, что «у большого есть всегда большее, и оно равно малому по множеству». Как и в случае с Гераклитом, мы сталкиваемся со сложной проблемой, и я постараюсь представить связное изложение, избегая слишком большого количества отступлений, иллюстрирующих противоположные взгляды (подобные отступления могут только запутать читателя). В данном случае особенно трудно уделить должное внимание мнениям



других ученых, представляя их фрагментарно по ходу изложения иной позиции. Любому, кто хочет составить собственное мнение после беспристрастного обзора современных интерпретаций и древних свидетельств, мы советуем обратиться к другим работам и прочитать все в целом<sup>1</sup>. После этого станет очевидно, насколько я в долгу перед ними.

Из древних свидетельств приоритет должен отдаваться, конечно, словам самого Анаксагора, но, поскольку все сохранившиеся цитаты в целом занимают чуть более трех печатных страниц среднего размера, следует время от времени дополнять их, осторожно используя тексты критиков и комментаторов Анаксагора, начиная с Аристотеля. Так мы сможем правильно судить о значении фрагментов. Это особенно уместно, когда мы обращаемся к ним в том порядке, в каком их расположил Симпликий, и в контексте его собственных объяснений. Последним, возможно, не было уде-

<sup>1</sup> Из недавних исследований можно отметить следующие: *Bailey*. *Greek Atomists and Epicurus*. 1928. Appendix I. P. 537–556 (On the Theory of Anaxagoras); *Cornford*. *Anaxagoras: Theory of Matter* // CQ. 24. 1930. P. 14–30, 83–95; *Peck*. *Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics* // CQ. 25. 1931. P. 27–37, 112–120; *Gigon O.* *Zu Anaxagoras* // *Philologus*. 91. 1936–1937. P. 1–41; *Vlastos*. *The Physical Theory of Anaxagoras* // *Philos. Rev.* 59. 1950. P. 31–57; *Raven*. *The Basis of Anaxagoras's Cosmogony* // CQ. 48. 1954. P. 123–137; *Mathewson R.* *Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation* // CQ. 52. 1958. P. 67–81; *Reesor M. E.* 1) *The Meaning of Anaxagoras* // CP. 55. 1960. P. 1–7; 2) *The Problem of Anaxagoras* // CP. 1963. P. 30–33; *Strang G.* *The Physical Theory of Anaxagoras* // *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1963. P. 101–108. Что касается истолкования Таннери во втором издании «*Pour l'Hist. de la Sc. Hellène*» (1930), с которым некоторые последующие изложения (особенно Бёрнета и Корнфорда) имеют много общего, то о нем достаточно говорится в некоторых из работ, перечисленных выше. Насколько я знаю, впервые объяснение Таннери—Бёрнета радикально оспорил Капель (Neue Jahrb. 1919, 172 ff.).

лено достаточного внимания в прошлом, и, несмотря на риск повториться, я привожу перевод наиболее важных мест из Симпликия наряду с некоторыми другими цитатами<sup>1</sup>.

Мы уже видели (см. выше, с. 456), что эта теория представляет собой еще одну попытку сохранить реальность физического мира перед лицом очевидного отрицания элеатами возникновения и уничтожения всего. Аристотель, излагая мнение элеатов, писал (Физика, 191a30): «...сущее [„то, что есть“] не возникает, ибо оно уже есть, а из не-сущего [„того, чего нет“] не может возникнуть ничего...» Более того, в этих взглядах мы находим попытку восстановить, насколько возможно, мир, каким он представлялся милетским философам. Когда мы читаем о взглядах Анаксагора на устройство материи, то постоянно вспоминаем Анаксимандра и Анаксимена<sup>2</sup>. В то же самое время на Анаксагора, по видимому, произвел впечатление не только сам Парменид, но и доводы его последователя Зенона, например такой, что если бы существовало много вещей, они были бы в одно и то же время и исчезающе малы, и бесконечно велики<sup>3</sup>.

Когда мы принимаем во внимание уже упомянутое условие, а именно что каждая естественная субстанция должна была мыслиться обладающей существованием в полном парменидовском смысле, очевидно, что решение проблемы *genesis*'а требовало от Анаксагора

<sup>1</sup> См. Приложение ниже, с. 543–558.

<sup>2</sup> Это очень хорошо показано в статье Гигона в *Philologus*, 1936–1937.

<sup>3</sup> *Зенон*. Фр. 1 и 2; см. выше, с. 163. Реакцию Анаксагора на Зенона в особенности подчеркивали Гигон (loc. cit.) и Рэйвен (CQ, 1954 и KR, 370–372). Насколько дело касается хронологии, взаимоотношения могли быть обратными, потому что Анаксагор и Зенон были современниками, и некоторые предполагают, что Зенон нападал на Анаксагора — см. обсуждение у Лурье (Qu. und Stud. 1932, 107 ff.).



выдающейся изобретательности. Увидеть это решение среди разрозненных фрагментов, которые суть все, что осталось от книги философа, будет непростой задачей. Существует, однако, одна трудность, которой неизменно сопровождалась эта тема вплоть до недавнего времени, но которая, я уверен, необоснованна, что было ясно показано А. Л. Пеком (*Peck A. L. CQ, 1931, 27 ff.*). От нее мы можем избавиться в первую очередь. Эта проблема в особенности влияла на мнение Корнфорда, и лучше всего сформулировать ее его собственными словами (*CQ, 1930, 14*):

Эта теория основывается на двух утверждениях, которые, как нам кажется, прямо противоположны друг другу. Одно из них представляет собой принцип подобочастности: естественная субстанция, такая как кусок золота, состоит исключительно из частей, которые подобны целому и друг другу — каждая их них золото и ничего больше. Другой принцип гласит: «во всем имеется часть всего», что понималось так, что кусок золота (или любой другой субстанции) содержит части любой другой субстанции мира. Если Анаксагор не был предельно противоречив, он не мог выдвинуть теорию, которая *состоит* из этого противоречия.

Итак, Анаксагор определенно говорил: «Во всем есть часть всего». У нас есть его собственные слова, выражающие этот принцип (*ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστιν*), который повторяется не однажды (фр. 11, 12) и часто формулируется иными словами в других местах. Таким образом, любой, кто стремится дать объяснение теории Анаксагора, должен иметь в виду этот принцип. С другой стороны, нет ни малейшей причины полагать, что Анаксагор придерживался какого-либо «принципа подобочастности» в том смысле, что естественная субстанция «состоит исключительно из частей, которые подобны целому и друг другу». Ни в одном фрагменте этого не говорится, это несовместимо с утверждениями

в других фрагментах, и, более того, нетрудно увидеть, как возникла эта ошибка.

Она возникла из-за утверждения Аристотеля, что «[Анаксагор] полагает элементами подобочастные (*homoioterē*)»<sup>1</sup>. Однако Аристотель тут же приводит примеры того, что Анаксагор имеет в виду под «подобочастностью»: «[Анаксагор] полагает элементами подобочастные, как-то: кость, плоть, костный мозг и прочие вещи, часть каждой из которых соименна [„синонимична“] целому». А несколькими строками далее, противопоставляя Анаксагора Эмпедоклу, Аристотель говорит: «Последователи же Анаксагора считают простыми [телами] и элементами эти [подобочастные], землю же, огонь, воду и воздух признают составными, поскольку они представляют собой смесь всевозможных семян этих [подобочастных]»<sup>2</sup>. Кроме того, в трактате «О небе» (302a28) Аристотель пишет:

Учение Анаксагора об элементах прямо противоположно учению Эмпедокла. Последний утверждает, что огонь, земля и рядоположные им тела суть элементы тел и что все тела состоят из них; Анаксагор, наоборот, — что подобочастные вещества (то есть мясо, кость и все подобное) — элементы, а воздух и огонь — смеси этих и всех

<sup>1</sup> τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν (Аристотель. О возникновении и уничтожении, 314a18).

<sup>2</sup> Чернис (АСР, 108, п. 444) утверждает, что нужно переводить это предложение так, как если бы τοῦτων было ἐκείνων. τοῦτων, как утверждает Чернис, должно относиться к σύνθετα — земле, воздуху, огню и воде. Он не предлагает перевода, но если бы он сделал это, данная фраза, возможно, читалась бы так (с сохранением слова πανσπερμία, для которого нет английского эквивалента): «поскольку существует их панспермия». Это не приходило мне в голову, пока я не прочитал вышеуказанное примечание Черниса, но я по-прежнему считаю, что в этом конкретном предложении общепринятое чтение правильно, потому что τοῦτων заменяет здесь ἐκείνων ради своего повторения ταῦτα. Это повторение устраняет неопределенность.

остальных «семян», поскольку и тот и другой представляют собой скопление всех подобочастных [телец], невидимых [вследствие малости]...

Итак, маловероятно, что Анаксагор использовал слово *homoiomerē*<sup>1</sup>, и нет основания полагать, что в приведенных отрывках Аристотель желает навязать в каком-либо виде Анаксагору доктрину, что, насколько бы мы ни делили любой из наших элементов, его части всегда будут подобны целому. В конце концов мы можем увидеть, что в каком-то смысле это верно, но мы не обязаны с самого начала рассматривать это как условие, которое должно быть выполнено. Аристотель только указывает, какой вид субстанций Анаксагор считал основным, а проще всего это сделать, сказав, что это субстанции, которые сам Анаксагор называет подобочастными; и, чтобы устранить малейшую тень сомнения, Аристотель приводит примеры — плоть, кость, костный мозг и т. п.

В системе Аристотеля материя существует на четырех основных уровнях сложности. На наиболее развитом уровне образуются живые существа: растения, животные и люди. Они состоят из деталей и органов — глаз, носов, рук, сердец, печеней, плодов, — которые Аристотель называет не подобочастными, потому что их нельзя разделить на части того же самого названия: сердце не делится на маленькие сердца, и т. д. Эти детали и органы в свою очередь состоят из подобочастных субстанций, определяемых как те, «у которых часть совпадает по названию с целым»<sup>2</sup>. Они включают в себя животные кости и ткани, дерево, кору, сок и другие

<sup>1</sup> См. ниже, с. 540–542, Дополнительное замечание 3.

<sup>2</sup> ὅν ἕκαστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν (Аристотель. О возникновении и уничтожении, 314a20). συνώνυμον, как отличное от ὁμώνυμον, подразумевает, что общность названия основана на подлинной общности субстанции.



растительные ткани, руду, металлы и камни и в свою очередь представляют собой соединения четырех элементов, или простых тел: земли, воды, воздуха и огня<sup>1</sup>. Так мы приходим к простейшим материальным сущностям, хотя концептуально даже они делимы далее на материю и форму<sup>2</sup>.

Из этого следует, что для Аристотеля то, что он называет «подобочастным» — плоть, кость, волосы и т. п., — не первично, и он говорит, что для Анаксагора это элементы, чтобы показать своеобразие анаксагоровской доктрины. Аристотель «использует этот термин как близкий к его собственному (и потому сразу понятный его слушателям), чтобы указать на субстанцию, на которую он постоянно указывает в своей собственной философии. Нет необходимости предполагать что-то большее» (Решк. Loc. cit. 28 f.)<sup>3</sup>.

Чтобы не нарушить оба своих принципа, а именно что (а) во всем имеется часть всего, но (б) все бесконечно делимо на части, однородные с ним, Корнфорд, по сути, принимает объяснение Таннери, которое одобрял

<sup>1</sup> Самый полный список  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\rho\eta\acute{\iota}$  содержится в «Метеорологике», 388a13 ff., где также упомянуты  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\rho\eta\acute{\iota}$ , которые состоят из них. Иногда сами элементы описываются как подобочастные (Метафизика, 992a7, Топика, 135a24–b6), но не когда Аристотель уделяет пристальное внимание классификации. Например, в «Метеорологике», 384b30 он говорит:  $\epsilon\grave{\xi}\ \acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\eta\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\rho\eta\acute{\iota}\ \acute{\sigma}\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ . Именно по отношению к животным и растительным тканям это слово применяется главным образом.

<sup>2</sup> Формальный аспект простых тел, по Аристотелю, обеспечивается противоположными свойствами горячего и холодного, влажного и сухого. Каждый элемент характеризуется парой таких свойств (Аристотель. О возникновении и уничтожении, кн. 2, гл. 1, 329a24 ff. и гл. 3).

<sup>3</sup> Это особенно четко явствует из «О небе», 302b11 ff., где Аристотель утверждает, что Анаксагор ошибался, когда говорил, что все  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\rho\eta\acute{\iota}$  суть элементы, потому что элементы должны быть просты, а не все  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\rho\eta\acute{\iota}$  просты.

также Бёрнет. В определенных отрывках Анаксагора упоминается то, что мы, следуя Аристотелю, называем противоположностями: горячее и холодное, влажное и сухое, плотное и разреженное и т. д. «Противоположности» — нейтральное слово, которое заранее не решает вопрос, являются они свойствами или материальными субстанциями, обладающими свойствами. Таннери, несомненно, был анахроничен, полагая, что «горячее» и «холодное» были для Анаксагора свойствами в том самом смысле, в каком понимались в анаксагоровские времена жар и холод. Осознавая эту особенность, Корнфорд называл их «свойствами-вещами» (loc. cit. 87) на основе предположения, что, поскольку понятия субстанции и свойства еще ясно не разграничивались, они несут в себе природу обоих<sup>1</sup>. Корнфорд предлагал следующее решение. В предложении «во всем есть часть всего» «вещи», или «действующие силы»<sup>2</sup>, на которые

<sup>1</sup> У Сирила Бейли был некоторый повод утверждать в личном письме Корнфорду: «Я все еще не понимаю, что вы имеете в виду под „свойством-вещью“». Критические замечания Бейли представляют некоторый интерес: «Вы говорите (с. 93), что „эти свойства-вещи существуют только в форме семян“. Но что это реально означает? Если это означает „свойства“, я бы мог согласиться, но вы замечательно показываете, что для Анаксагора эта концепция невозможна (что я всегда и предполагал). Тогда что такое ваше горячее свойство-вещь? На с. 84 вы говорите о „вещи, чья природа заключается всецело в единственном свойстве горячести“. Это что-то конкретное? Тогда это должен быть горячий кусок материи. А если это так, то (а) вы должны прийти к этому путем бесконечного деления, вы должны быть способны в течение некоторого времени „отрубить топором горячее от холодного“ [фр. 8: я надеюсь показать, что для Анаксагора это не обязательно было так], или (б) у горячего куска материи должны быть и другие атрибуты. Если же это не что-то конкретное, то это свойство».

<sup>2</sup> Именно при чтении Анаксагора мы более всего завидуем греческому за его изящное и непринужденное использование прилагательного среднего рода во множественном числе без существительного. Как бы то ни было, читателям придется мирить-



указывает слово среднего рода *παντός*, и есть противоположности. В таком случае утверждение «во всем есть часть всего» должно означать не что во всем золоте имеется часть всего остального — плоти, волос, дерева и т. д., но что (используя более современную терминологию) все должно обладать определенной температурой, определенной степенью влажности или сухости, определенной сопротивляемостью и определенным цветом.

По поводу этого толкования можно только согласиться с Рэйвеном<sup>1</sup>, что невозможно, чтобы кто-то написал простую фразу *ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστιν* (во всем есть часть всего) и подразумевал под *παντός* нечто совершенно отличное от *παντί*. Кроме того, версия, что первое «все» означает каждую природную субстанцию, а второе — каждую «противоположность», была высказана только для того, чтобы сохранить принцип подобочастности, позволив каждой субстанции бесконечно делиться на части только этой субстанции, и я надеюсь, что ясно показал, что такой принцип у Анаксагора — не более чем заблуждение, по поводу которого мы больше не будем беспокоиться.

Я полагаю (или, скорее, уверен), что для Анаксагора не было разницы в виде существования между про-

---

ся с частым повторением неуклюжего и бесцветного английского слова «things» (вещи), за которое мои читатели-эллинисты, надеюсь, меня простят.

<sup>1</sup> И с Бейли, который до Рэйвена писал в уже цитированном письме: «Я не нахожу ничего невероятно сложного в том, чтобы считать, что это реально означает „в каждой простой природной субстанции имеется часть всех пар противоположностей“. Во всяком случае, было бы очень странным, если бы Анаксагор рассуждал таким способом, как предполагаете вы. Равно проблематичным я нахожу идти против устойчивого традиционного мнения (у Лукреция и везде), что именно посредством этого высказывания Анаксагор объяснял феномен изменения. Я не могу представить, что они настолько ошибались относительно контекста, в котором встречаются эти слова».



тивоположностями (так называемыми — но, насколько мы знаем, «называемыми» не им) и другими субстанциями, такими как плоть и золото. Стоит нам впервые бросить взгляд на фр. 4, и мы поймем, что он говорит о «смешении всех вещей — влажного и сухого, горячего и холодного, светлого и темного, причем [в смеси] содержалось и много земли, и бесконечное множество семян...» Очевидно, все перечисленное для него — вещи, составные части смеси. Во фр. 3 он говорит, что у малого нет наименьшего и что у большего всегда есть большее. Никто никогда не испытывал затруднения по поводу значения, которое «малое» и «большое» имеют здесь: каждый без всякого сомнения принимал, что это означает малые и большие вещи, или частицы материи, потому что очевидно, что в данном контексте это не могло означать ничего иного. Тогда почему мы полагаем, что когда Анаксагор говорит о «горячем» и «холодном», то имеет в виду явления другого порядка, не горячие и холодные субстанции, но «свойства-вещи»? Аристотель подтверждает нашу точку зрения, когда, противопоставляя Эмпедокла и Анаксагора, утверждает (Физика, 187a20), что они оба создавали мир выделением из смеси, но в то время как у Эмпедокла мир состоит только из четырех элементов, у Анаксагора он включает в себя «как подобочастные, так и противоположности». Немного далее (187b4), объясняя, что процесс разделения никогда не завершается, Аристотель говорит: «В чистом виде целиком не бывает ни белого, ни черного, ни сладкого, ни плоти, ни кости», — как если бы было совершенно естественным, говоря об Анаксагоре, относить белое и черное, плоть и кость к одной и той же категории.

Это сочетание слов Аристотеля с подлинными фрагментами выглядит убедительно, и я буду следовать той точке зрения, что для Анаксагора горячее, холодное, влажное, светлое, черное и т. д. были субстанция-



ми, обладающими соответствующими свойствами, субстанциями на том же самом уровне, что плоть и кость, точно так же, как во фр. 3 такими субстанциями явно были малое и большое<sup>1</sup>.

Общий ход рассуждений Анаксагора таков: ничто не может возникнуть из ничего, но очевидно, что все возникает из всего остального; поэтому все должно содержать в себе и все остальное. «Каким образом, —

<sup>1</sup> И фр. 6. Можно также указать на Мелисса, фр. 8: σίδηρος καὶ χρυσὸς... καὶ μέλαν καὶ λευκόν — отрывок, который, как весьма обоснованно предполагают Бёрнет (EGP, 328) и Диллер (Diller. Hermes, 1941, 363), направлен против Анаксагора. Ф. М. Клив (Cleve) в книге «Философия Анаксагора» (The Philosophy of Anaxagoras), 7, отмечает, что, когда Анаксагору нужно отвлеченное слово, чтобы описать свойство, оно имеется у него под рукой: ср. ταχυτής во фр. 9. Дополнительное свидетельство в пользу того, что Анаксагор относил все это к одной категории, представляет автор схолии к Григорию Назианзину, который цитирует фр. 10. Поскольку он опрометчиво описывает утверждения Анаксагора как «наивные», его свидетельство, возможно, не самое надежное, но представляется, что в этом месте он прилагает все усилия к тому, чтобы передать нечто, что Анаксагор на самом деле говорил. Упомянутый автор схолий приводит фр. 10 в следующем контексте: «Он наивно утверждал, что все смешано между собой, а при росте разделяется. Так, в одной и той же сперме, по его словам, содержатся волосы, ногти, вены, артерии, жилы и кости: они невидимы вследствие мелкости, а при росте постепенно становятся различимыми. „Каким образом, — спрашивает он, — из не-волоса может возникнуть волос и из не-плоти — плоть?“ Он утверждал это не только о телах, но и о цветах: в белом, по его словам, содержится черное, а в черном — белое. То же он полагал и о весе, считая, что к тяжелому примешано легкое, а к легкому — тяжелое».

Властос положительно высказывается о «свойствах-вещах» Корнфорда, но говорит, что для горячего, холодного и т. п. слово «силы» все же лучше: «Термином, которым в то время обозначали „свойство“, было *dynamis*, сила» (Philos. Rev. 1950, 41 f.). Но в отрывке из VM, на который он ссылается, о них говорится не как о *сущих*, но как об *имеющих* силы (παντοίας δυνάμιας ἔχοντα).

спрашивает он (фр. 10), — из не-волоса может возникнуть волос и из не-плоти — плоть?»

Аристотель излагает этот аргумент так (Физика, 187a32):

Ведь если все возникающее необходимо возникает либо из существующих [вещей], либо из несуществующих, а возникновение из несуществующих невозможно... то они [то есть Анаксагор и те, кто рассуждал подобно ему] считали, что отсюда с необходимостью вытекает и остальное, а именно возникновение из существующих имеющих в наличии [частиц], но не воспринимаемых нами ввиду малости их масс. Поэтому-то они и говорят „все вмешано во всем“, ибо видели, как все возникает из всего, кажутся же [вещи] различными и называются по-разному в зависимости от того, что в смеси бесчисленных [подобочастных] преобладает по количеству; вполне же чистым и целым не бывает ни светлого, ни темного, ни сладкого, ни мяса, ни кости, но чего имеется больше, такой и кажется природа предмета<sup>1</sup>. [Последние слова<sup>2</sup> представляют собой точный пересказ окончания фр. 12.]

Наиболее ясной иллюстрацией этой идеи Анаксагора служат наши собственные рост и питание, а также рост и питание растений<sup>3</sup>. Мы можем не есть ничего, кроме хлеба и овощей, и они очевидно превращаются в мясо, кость и все остальные составные части нашего тела. Поскольку, согласно парменидовским принципам,

<sup>1</sup> Пер. В. П. Карпова.

<sup>2</sup> Ср.: автор схолии к Григорию Назианзину, цитировавшийся в примечании 1 на с. 479. Возможно, это тот же самый момент, который Анаксагор выразил в форме парадокса, когда сказал, что снег черный, потому что это замерзшая вода, а вода черная (Секст. Пирроновы положения, 1.33, А 97). Хотя глаза снег представляется белым, в нем должны сохраняться какие-то частицы черного.

<sup>3</sup> Ср. фр. 10 и *Аэтий*, 1.3–5 (см. выше, с. 457), а также утверждение Симпликия на этой странице. Платоновский «Федон», 96d также содержит явную ссылку на Анаксагора.

не может возникать ничего нового, эти составные части должны были предсуществовать в зернах или листьях, просто в количестве, слишком малом, чтобы их можно было различить. «...Анаксагор совершенно правильно говорит, что мясные частицы приходят к мясу через пищу» (Аристотель. О возникновении животных, 723a10). Корнфорд возражает, что на самом деле все не превращается во все остальное; если бы это было так, мы могли бы питаться медью или лубом. По этой причине возникло предположение, что «часть всего во всем» не означает то, что кажется столь очевидным. Чтобы объяснить фактически наблюдаемые превращения, необходимо только допустить, что *некоторые* вещи существуют в *некоторых* вещах<sup>1</sup>. Тем не менее Анаксагор говорил «во всем есть часть всего», и если понимать это в прямом смысле, необходимо искать какое-то объяснение. Его можно найти в утверждении, приписываемом Анаксагору (хотя и не в подлинном сохранившемся фрагменте), что превращение может быть опосредованным, а не прямым. Симпликий (в комментарии к уже цитированному отрывку из аристотелевской «Физики», 460.8) рассуждает об этой теории так:

[Аристотель]... объясняет нам, почему Анаксагор пришел к такому представлению, и показывает, что Анаксагору не только приходится считать бесконечной по величине целокупную смесь [Вселен.], но и утверждать, что

<sup>1</sup> Cornford. Loc. cit. 19–21. Как объяснение питания теория «все во всем» казалась Корнфорду неэкономичной. То, что отдавать предпочтение следует более экономичной гипотезе, является аксиомой науки, но будет ли, если рассуждать с научной точки зрения, последнее предположение менее экономичным, чем «некоторые вещи в некоторых других вещах»? Если под экономичностью мы понимаем простоту, то *ἐν παντί παντὸς μοῖρα*, несомненно, наилучший выбор, потому что составлять точный список, какие вещи должны содержаться в каких других вещах, чтобы вызывать изменения, и не более того, было бы непосильной задачей.

каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные (*ἄπειράκις ἄπειρα*). К такому воззрению Анаксагор пришел, полагая, что ничто не возникает из не-сущего и что все питается [= растет за счет] себе подобным. Он наблюдал, что все возникает из всего, *пусть даже не непосредственно, а по порядку*<sup>1</sup> (так, из огня возникает воздух, из воздуха — вода, из воды — земля, из земли — камень, а из камня — опять огонь) и что, когда принимают одну и ту же пищу, например хлеб, возникает много неподобных [между собой вещей]: плоть, кости, вены, сухожилия, волосы, ногти, а бывает, что и перья, и рога; при этом подобное растет за счет подобного. Поэтому он решил, что все это содержится в пище, а в воде (раз ею питаются деревья) содержатся древесина, кора и плоды. Поэтому он утверждал, что все намешано во всем и возникновение происходит путем выделения [из смеси].

В другом месте (162.31), повторив посылку, что ничто не может возникнуть из ничего, Симпликий продолжает:

Поэтому в подобочастной массе<sup>2</sup> существуют плоть, кость, кровь, золото, свинец, сладкое и белое, но в количествах слишком малых, чтобы мы могли их воспринять, и все находится во всем. Ибо как могло бы быть видно, что все возникает из всего (*пусть даже через посредство другого*)<sup>3</sup>, если бы все не было во всем?

<sup>1</sup> εἰ καὶ μὴ ἀμέσως ἀλλὰ κατὰ τάξιν.

<sup>2</sup> ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ. Я перевожу это как собирательное слово в единственном числе: ср. ниже, с. 540–542, Дополнительное замечание 3. Обратите внимание, что здесь снова сладкое и белое перечисляются наравне с плотью, золотом и т. д. как составные части смеси.

<sup>3</sup> εἰ καὶ διὰ μέσων ἄλλων. Ср. по этому пункту: *Mathewson R. CQ*, 1958, 74 f. Также следует помнить, что в античном мире признавались возможными такие превращения, которые считались бы невероятными сейчас, — например, Симпликий упоминает, наряду с возникновением пара из воды, появление ос из лошадей (Физика, 162.31).



Слова, что земля возникает из огня, звучат столь же нелепо, как слова, что плоть возникает из золота. Но вполне возможно считать, что огонь превращается в пар, пар сгущается в воду, а вода (как полагал Анаксимен) уплотняется в землю и камни. Подобным же образом Анаксагор мог считать, что золото не может превратиться в плоть непосредственно, но может подвергнуться ряду превращений, в результате которого появляется некое съедобное растение, содержащее достаточно частей плоти и т. д., чтобы питать тело.

Тогда какова была точка зрения Анаксагора, если изложить ее подробно? Рассмотрим вначале состояние вещей, как они есть сейчас, а затем процесс, посредством которого они достигли его, то есть космогонию.

Во фр. 4, который, как сообщает нам Симпликий, идет вскоре после начала первой книги «О природе», Анаксагор пишет:

Коль скоро это так, следует предполагать, что во всех образованиях содержится много всевозможных [вещей] и семян всех вещей, обладающих всевозможными образами, цветами и запахами.

И во фр. 6:

А так как и у большого и у малого равное число долей по количеству, то и на этом основании все должно заключаться во всем. И [следовательно, ничто] не может быть по отдельности, но все содержит долю всего. Так как наименьшей величины быть не может, то она не могла бы обособиться или стать сама по себе, но как вначале, так и теперь: все вперемешку. Во всех [вещах] содержится много [веществ], и причем как в больших, так и в меньших [вещах] содержится равное количество [веществ], выделяющихся [из смеси].

Фраза  $\tau\omicron\upsilon\lambda\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\tau\omicron\nu \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$  («так как [чего-либо, что могло бы носить название] наименьшей величины быть не может») подразумевает, что кусок материи,

в теории, если не на практике, бесконечно делим на все более малые частицы, и этот принцип бесконечной делимости<sup>1</sup> более полно формулируется во фр. 3:

Ибо ни у малого нет наименьшего, но всегда [еще] меньшее (ибо бытие не может перестать быть путем деления)<sup>2</sup>, и точно так же у большого есть всегда большее. И оно равно малому по множеству. Сама же по себе всякая вещь и велика и мала.

Последнее предложение означает, что каждая вещь в себе и для себя (πρὸς ἑαυτό, скорее по сравнению с самой собой, чем с чем-то другим) может считаться и большой (потому что состоит из бесконечного числа составных частей), и малой (потому что сами ее части бесконечно малы)<sup>3</sup>.

Именно здесь Анаксагор, по-видимому, принимает вызов Зенона, который считал, что может довести идею множественности до абсурда, утверждая, что если бы вещи составляли множество, они были бы в одно и то же время бесконечно велики и настолько малы, что вообще не обладали бы величиной. Ответ Анаксагора показывает понимание им значения бесконечности, которого не достигали греки до него: вещи поистине бесконечны по количеству и в то же самое время бесконечно малы (ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ συκρότητα, фр. 1),

<sup>1</sup> Эту фразу следует читать в свете предостережения ниже, на с. 498, прим. 1.

<sup>2</sup> Если бы деление чего-нибудь на все более малые куски когда-либо могло подойти к концу, это означало бы, что не осталось ничего, что можно делить дальше; то есть разрезая существующую вещь на куски, мы свели бы ее к небытию. Это противоречило бы принципу ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (фр. 2–3), который Анаксагор повторяет здесь во всей чистоте и строгости. Целлеровское τομῆ вместо τὸ μὴ точно выражает то, что имел в виду Анаксагор, но сомнительно, счел бы Анаксагор οὐκ ἔστι οὐκ εἶναι приемлемым греческим.

<sup>3</sup> Raven. CQ, 1954, 127 f.

но они могут становиться меньше до бесконечности, не становясь через это просто точками без величины. Другой довод против множественности заключался в том, что ее отдельные составные части должны быть одновременно бесконечны по количеству (потому что между любыми двумя из них, если их две, всегда должно быть что-то еще, и потому они раздельны) и конечны (потому что «если есть много [сущих], их по необходимости должно быть ровно столько, сколько их есть, и не больше их самих, и не меньше»). Эту точку зрения Анаксагор просто отрицает (фр. 5): «Решив этот вопрос таким образом, следует признать, что всех [вещей] ничуть не меньше и не больше (ибо их не может быть больше всей их совокупности), но всегда ровно столько же». Даже бесконечное количество не больше и не меньше, чем это. Нет сомнения в том, что это утверждение является отголоском полемики с Зеноном<sup>1</sup>.

Теперь мы можем не сомневаться в тонкости и оригинальности мысли Анаксагора. Он не только осознал понятие бесконечности в строгом смысле слова (и в особенности бесконечно малого)<sup>2</sup>, но, уяснив, что

<sup>1</sup> Зенон. Фр. 1–3, см. выше, с. 163–166. Это сравнение проводят Гигон (Philologus, 1936–1937, 4) и Рэйвен (CQ, 1954, 125 ff.). Анаксагор «применяет к физической материи доводы, которые ранее использовал Зенон в связи с математической величиной».

<sup>2</sup> Это ясно выразил Властос в Philos. Rev. 1950, 41. (Критика его утверждений К. (С.) Стрэнгом в «Archiv», 1963 не кажется мне убедительной.) То, что Анаксагор уловил, какие следствия влечет за собой наличие бесконечно малого, явствует также из критических высказываний Аристотеля, для которого идея бесконечности, если только это не было чисто логическим понятием, была проклятием. В «Физике», 187b30 он, как ему кажется, ставит Анаксагора перед дилеммой: «А поэтому, если выделение остановится, не все будет содержаться во всем (ведь в оставшейся воде мяса уже не будет), если же оно не остановится, а изъятие будет происходить все время, то в конечной величине окажется бесконечное множество равных конечных [частей], что невозможно». Вторая альтернатива, за исключением слова «равных»,

из нее вытекает, принимает ее следствия, что мало кто из греков желал делать. Например, если тело содержит бесконечное число составных частей, то как бы его ни делили, каждая последовательно более мелкая часть будет по-прежнему содержать бесконечное число составных частей; а потому, как сказал Симпликий, вещи «не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные»<sup>1</sup>. Таким образом, утверждения, что не существует мельчайшего и величайшего и что в большом и малом имеется равное число частей, логически связаны друг с другом.

Здесь, однако, мы должны принять во внимание нечто, что, как может показаться, нелегко согласовать с уже отмеченными пунктами<sup>2</sup>, но что мы должны признать как отвечающее своим функциям в системе Анаксагора и поистине представляющее собой необходимое условие для возникновения космоса. Все содержит часть всего остального, и большая часть чего-либо содержит столько же частей, сколько и маленькая, хотя они различаются по величине; но каждая субстанция не содержит все бесконечное число субстанций в равных пропорциях. Поэтому в конце фр. 12 Анаксагор говорит: «Всякий ум, и больший, и меньший, подобен [~ одноро-

---

которое является произвольным добавлением Аристотеля, представляет точку зрения Анаксагора, и ни в коей мере не казалась последнему невозможной.

<sup>1</sup> Физика, 460.10, οὐ μόνον ἄπειρα ἀλλ' ἀπειράκις ἄπειρα. «Главная характерная черта бесконечного множества состоит в том, что оно содержит в себе подмножества, которые равнозначны целому» (Wasserstein. JHS, 1963, 189). Лурье иллюстрирует идею бесконечного числа частей в большом и малом геометрической фигурой, состоящей из ряда концентрических кругов с рядом радиусов в них. Самый маленький делится на то же количество частей, что и самый большой (Anf. gr. Denkens, 103).

<sup>2</sup> Однако это противоречие смягчается, если принять во внимание иллюстрацию Лурье, упомянутую в предыдущем примечании.

ден]. Однако ничто другое не подобно ничему, но чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясно различимостью была и есть».

Этот отрывок мог привести Аристотеля к правильному выводу о «возникновении из существующих и имеющих в наличии [частиц], но не воспринимаемых нами ввиду малости их масс» (Физика, 187a36). Мы должны допустить, что то, что мы называем кусочком кости, содержит в себе частицы всего бесконечного разнообразия субстанций, но что частицы кости преобладают, а большая часть остального присутствует только в невоспринимаемых количествах. Я говорю о большей части остального, потому что мы также называем кость твердой, белой и ломкой, а я полагаю, что на языке Анаксагора это означало бы, что она также содержит преобладающие свойства твердого, белого и ломкого<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Властос возражает (Philos. Rev. 1950, 52 ff.). По его мнению, это делало бы части кости избыточными. Беря в качестве примера мясо, он пишет: «У мяса есть некое число качеств: оно красное, мягкое, тяжелое и т. д. Если соединить эти силы в требуемой пропорции, получится мясо. Тогда какая необходимость примешивать семена плоти (или любые другие семена) к [sic: курсив Властоса] этим силам, чтобы получить плоть?» (Сейчас меня не заботит правильность использования слова «семена» в связи с этим.) Возникает непреодолимое искушение поставить рядом с этим слова Уильяма Уэвелла в XIX в.: «Яблоко, которое красно, и кругло, и твердо, есть не просто краснота, округлость и твердость; все эти детали могут измениться, в то время как яблоко останется тем же самым яблоком» (Philos. of the Inductive Science, 2<sup>th</sup> ed., vol. I, 405.) Конечно, здесь Уэвелл приводит доводы в пользу различия между свойством и субстанцией, но даже до того, как Аристотель сделал это различие явным, философу могло на каком-то подобном основании казаться, что кость и мясо должны содержать в себе «костность» и «мясость», так же как и жесткость и мягкость, красноту и белизну; то есть, используя более конкретные термины Анаксагора, кость и мясо, так же как твердое и белое, красное и мягкое и т. д. Нам это может не казаться разумной точкой зрения, но это другой вопрос.



Это было бы труднее понять и принять, если бы мы допускали даже теоретическую возможность того, что части любой субстанции когда-либо существовали отдельно от остальных. Но бесконечная делимость материи делает это невозможным. Как говорит сам Анаксагор во фр. 6: «Так как наименьшей величины быть не может, то она не могла бы обособиться или стать сама по себе, но как вначале, так и теперь: все вперемешку». И снова во фр. 8, где он приводит противоположности в качестве примера: «Не отделены друг от друга [вещи, находящиеся] в одном мироздании (космосе), и не отрублено топором ни горячее от холодного, ни холодное от горячего». Здесь есть другая, довольно запутанная, хотя и не невероятная идея, которую Анаксагор просит нас усвоить: многообразный мир появился путем выделения (*ἀλόκρισις, διάκρισις*) из первичной смеси всех вещей и все до сих пор содержит в себе все остальное: «как в начале, так и теперь все вместе»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Властос (Philos. Rev. 1950, 125 f.) одобрительно цитирует следующий пассаж из книги Клива об Анаксагоре (87 f.): «На основе своих исходных предпосылок Анаксагор должен был заключить, что в хлебе и другой на вид непохожей пище должно было содержаться то же, что в мясе, крови, костях и т. п. Это, однако, означает не то, что одно состоит из другого, но что оба состоят из того же самого третьего — а именно *тех первичных элементов*: разреженности и плотности, светлоты и темноты, тепла и холода, влажности и сухости и т. д.» (Я выделил курсивом слова, которые показали мне уязвимыми для критики.) Властос добавляет: «Другими словами, плоть, состоящая из различных качественных составляющих в установленном соотношении, содержит кость, волос и т. д. не в форме разрозненных частиц (как представляли Лукреций и другие толкователи, древние и современные), но просто благодаря тому, что составные части самой плоти, будучи тождественными таковым кости, волоса и любой другой субстанции, нуждаются только в том, чтобы оказаться в подходящей пропорции к кости и волосу, чтобы „породить“ кость и волос».

Отбрасывать не только Лукреция, но и «других толкователей, древних и современных» несколько опрометчиво; и на самом деле отличны от кости, волоса и т. д. не «разреженность и плот-

На этом вполне можно закончить изложение взглядов Анаксагора по поводу устройства материи. С тех пор толкователи Аристотеля развили эту тему, задаваясь вопросом: «Что для Анаксагора эти элементы, или первоначала (ἀρχαί, или στοιχεῖα)?» Если на этот вопрос вообще можно найти какой-либо ответ, то он должен быть таким, какой дает Аристотель, а именно: «подобочастные» плоть, кость, волос, сухожилия, дерево, кора, золото, железо и т. д.<sup>1</sup> Но в сохранившихся отрывках произведений самого Анаксагора не находим свидетельств о том, что он использовал какое-либо слово для элементов, или первоначал, и не исключено, что, иллюстрируя его мысль этими словами, мы искажаем ее и задаемся вопросами, которыми он не задавался. В каком смысле можно говорить об элементах в ὁμοῦ πάντα, «все вперемежку», которое существует сейчас, как и в начале? Во всяком случае, Аристотеля размышления в этом ключе привели в замешательство. Одно явствует из нашего исследования с несомненностью: для Анаксагора не существовало такого явления, как простое тело, а для Аристотеля самоочевидно, что элемент дол-

ность и т. д.», но первичные элементы. Аристотель и Симпликий не оставляют сомнений в том, что аристотелевские подобочастные (кость, волос и т. д.) сами суть первичные элементы. Аристотель несколько раз говорит, что они στοιχεῖα в том же смысле, что эмпедокловские ῥιζώματα, а Симпликий (который предпринял собственное исследование текста Анаксагора), например, говорит в «Физике» (167.9): ἐκ τῶν τοιοῦτων δὲ ὁμοιομερῶν σύκεται τὰ ζῆα καὶ εἰς ταῦτα διαρεῖται κατὰ Ἀναξαγόραν. οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.

Утверждение, что древние толкователи «представляли», что подобочастные существуют в виде *разрозненных* частиц, также может вводить в заблуждение. Аристотель и Симпликий ясно сознавали важнейший и сущностный момент, обозначенный Анаксагором во фр. 12: «Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума».

<sup>1</sup> Пек исключил бы неорганические субстанции (CQ, 1931, 29–31).



жен быть простым. ἀπλᾶ σώματα и στοιχεῖα — синонимы. В одном месте это соблазняет Аристотеля назвать Анаксагоровы «элементы» простыми, — противопоставляя Анаксагора Эмпедоклу, легко совершить такую ошибку. С точки зрения Эмпедокла, говорит Аристотель (О возникновении и уничтожении, 314a26), огонь, вода, воздух и земля первичны и более просты, «чем плоть, кость и сходные с ними подобочастные. Последователи же Анаксагора считают простыми [телами] и элементами эти [подобочастные], землю же, огонь, воду и воздух признают составными, поскольку они представляют собой смесь всевозможных семян этих [подобочастных]». Однако, когда в трактате «О небе» (302a28) он вновь противопоставляет Анаксагора Эмпедоклу, используя немного иные слова, то опускает определение «простые» и называет перечисленное выше просто «элементами»; а немного позже Аристотель обвиняет Анаксагора в непоследовательности, когда тот называет все подобочастные элементами, в то время как не все подобочастные просты. В другом месте Аристотель утверждает, что для Анаксагора «подобочастные» не значило простые, например в «Физике», 187b4 (см. выше, с. 478), где Аристотель пересказывает окончание фр. 12. Так же и Симпликий, цитируя или пересказывая Феофраста, пишет<sup>1</sup>:

Из тех, кто утверждал, что начала бесконечны числом, некоторые называли их простыми и однородными, другие составными и разнородными и противоположными, но называемыми по тому, которое преобладает. Анаксагор... по его мнению, все подобочастные, как-то: вода, огонь или золото<sup>2</sup>, безначальны и неуничтожимы,

<sup>1</sup> Физика, 26.31. Дильс (Dox. 478) и DK (A 41) полагали, что это отрывок из «Физических мнений» Феофраста. См. об этом: *Vlastos. Philos. Rev.* 1950, 57, п. 84.

<sup>2</sup> Включение в один ряд с подобочастными двух Эмпедокловых и аристотелевских элементов, воды и огня, вызвано, воз-



а их видимое (феноменальное) возникновение и уничтожение всецело обусловлены соединением и разделением [частиц], причем все [подобочастные] содержатся во всех, но каждое характеризуется по тому, что в нем преобладает.

Поэтому мой окончательный вывод состоит в том, что Анаксагор не ставил вопрос о природе материи так, как его формулировал Аристотель: «Каковы элементы физических тел?» Скорее, Анаксагор задавался вопросом: на основе какой гипотезы о природе материи можно объяснить явное превращение одной субстанции в другую (лучшим примером чего служит феномен питания), не предполагая создание новой субстанции, что противоречило бы закону Парменида? И в результате Анаксагор отвечал, что ни один из общепризнанных видов физической субстанции не предшествовал любому другому, потому что в части любого из них, каков бы ни был его размер, уже присутствовали части всех остальных, хотя и в количествах, не доступных нашему уровню восприятия. Такой вывод возможен благодаря концепции бесконечно малого, — концепции, которая появилась в голове у Анаксагора под влиянием чтения Зенона, хотя Зенон только упомянул ее, чтобы отвергнуть как абсурдную.

можно, неправильным пониманием Аристотеля (Метафизика, 984a13), из которого Аристотель или Симпликий возьмет утверждение, что подобочастные вечны. Там Аристотель говорит: *σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὕτε γίγνεσθαι οὐτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν αἴδια*. Я полагаю, что это означает не «все подобочастные, такие как вода или огонь», но «все подобочастные возникают и уничтожаются тем же самым способом, как (οὕτω... καθάπερ) вода или огонь...» То, что Аристотель, правильно или ошибочно, полагал, что вода и огонь не находятся для Анаксагора на том же уровне сложности, что плоть и кость, явствует из уже процитированных отрывков, в которых Аристотель противопоставляет Анаксагора Эмпедоклу.



## VI. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ: КОСМОГОНИЯ

Тогда как и из чего возник космос? Анаксагор начинает свой трактат с описания первичного состояния материи, и цитаты из первой части его работы лучше всего рассматривать в толковании Симпликия, посредством которого они дошли до нас (Физика, 155.23):

О том, что, по мнению Анаксагора, бесконечное множество подобочастных выделяется из одной смеси, при том что все содержится во всем, а каждая вещь характеризуется тем, что в ней преобладает, он ясно дает понять в первой книге «Физики», в самом начале которой говорит (фр. 1): «Все вещи были вперемешку, бесконечные и по множеству, и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, ничто не было ясно различимо по причине [своей] малости: все обнимали аэр (туман) и эфир<sup>1</sup>, оба бесконечные. Ибо из всех [тел], которые содержатся во Вселенной, эти [два] самые большие и по множеству, и по величине»... И чуть ниже (фр. 2): «Ибо аэр (туман) и эфир выделяются из небосвода Объемлющего, а Объемлющее бесконечно по множеству». ...И немного ниже (фр. 4): «...коль скоро это так, следует предполагать, что во всех образованиях содержится много всевозможных [вещей] и семян всех вещей, обладающих всевозможными образами, цветами и

<sup>1</sup> κατεῖχε πάντα. κατεῖχε трудно перевести. «Господствовали над» (Бёрнет), «занимали» (?) (Корнфорд), «покрывали» (Рэйвен), «hielt nieder» DK, «enthaltен» (Гигон, который говорит о переводе DK, что он «sachlich kaum zu verstehen»; но об этом см. также: *Lämmli*. Chaos zum Kosmos, II, 102, п. 379). Вещи, говорит Гигон, содержатся в *аэре* и *эфире* как их первичной форме («als in ihrer Urgestalt»); то, что Анаксагор желал передать этими словами было, по-видимому, чем-то средним между пространственным вместилищем и первичной формой, или состоянием. Возможно, слово «вмещали» ближе по своему значению к оригиналу, чем любое другое английское слово.

запахами. ...А прежде чем выделилось это [= наш мир]<sup>1</sup>, пока все было вперемешку, нельзя было различить даже ни один цвет; этому препятствовало смешение всех вещей — влажного и сухого, горячего и холодного, светлого и темного, причем [в смеси] содержалось и много земли<sup>2</sup>, и бесконечное множество семян<sup>3</sup>, совершенно не похожих друг на друга. Также и из прочих [вещей] одна совершенно не похожа на другую».

Фраза «все обнимали (или вмещали, скрывали) аэр (туман) и эфир»<sup>4</sup> не означает, что аэр и эфир уже были разделены в первичной смеси всего со всем, хотя, как сообщает нам фр. 2, они стали первыми, кто обособился, как только начался процесс выделения. Как мы уже видели, самым поразительным у Анаксагора, с точки зрения Аристотеля, была диаметрально противоположность Эмпедоклу в вопросе об элементах. Эмпедокл говорил, что земля, вода, воздух и огонь первичны, а все другие тела, такие как плоть и кость, — результат их смеси, в то время как в системе Анаксагора они сами были смесью подбобочастных в незаметных количе-

<sup>1</sup> В этом месте Симпликий опускает отрывок, где идет речь о возникновении живого и о существовании где-то в другом месте людей, отличных от нас (см. ниже, с. 523), который он цитирует после предшествующей фразы в «Физике», 35.3. Но см. с. 523, прим. 1.

<sup>2</sup> Пек (CQ, 1931, 115) отдает предпочтение альтернативному чтению, считая форму родительного падежа γῆς точной параллелью χρῆμάτων, то есть объектному падежу после οὐμιζίς. Но точка зрения Черниса, что это «форма абсолютного родительного падежа, передающая причину предыдущему утверждению», кажется более вероятной (см.: *Vlastos. Philos. Rev.* 1950, 33, п. 17).

<sup>3</sup> О чтении и переводе здесь см.: *Cornford. CQ*, 1930, 28, п. 2.

<sup>4</sup> Здесь лучше всего сохранить греческие слова. Аэр — это не воздух, но темный, холодный, сырой туман; а эфир, как уже объяснялось (см. выше, с. 459, прим. 3), — это огонь, который, как считали Эмпедокл и другие, существует в наибольшем количестве в отдаленных от центра областях сферического космоса.

ствах (О небе, 302b1). Аэр и эфир были в начале двумя крайними состояниями материи, аэр содержал в себе по преимуществу плотное, холодное, влажное и темное, а эфир — по преимуществу разреженное, горячее, сухое и светлое<sup>1</sup>. В начале все эти и другие противоположности были вместе, и лучшим способом описать состояние, в котором ни одна из них еще не обособилась, было, по мысли Анаксагора, сказать, что аэр-и-эфир вместе удерживали позиции<sup>2</sup>. Когда начинается космогонический цикл, они выделяются первыми (фр. 2). Это также описывается с точки зрения их противоположных свойств во фр. 15: «Плотное, влажное, холодное и темное сошло сюда, где теперь земля, а разреженное, горячее, сухое [и светлое] устремилось в даль эфира».

Первичная недифференцированная масса была неподвижна. «Он [Анаксагор] начинает космогонию с неподвижных»<sup>3</sup>.

Движение, начатое Умом, представляло собой вращение (*περιχώρησις*), которое продолжается до сих пор,

<sup>1</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 59 (A 70): τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Α. διαρεῖ τὸν αἴρα καὶ τὸν αἰθέρα. Ср. также: *Ипполит*. Ref. 1.8.2 (A 42).

<sup>2</sup> *κατεῖχε πάντα*. Обратите внимание, что используется глагол в единственном числе, хотя подлежащие не среднего рода: аэр-эфир — это смесь.

<sup>3</sup> *Аристотель*. О небе, 301a12. Ср.: *Физика*, 250b25: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμοῦντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι. Из аристотелевской «Физики», 205b1 мы узнаем аргумент Анаксагора по этому вопросу: апейрон (то есть вся масса, ср. фр. 2) неизменен, потому что он сам *στηρίζει* (закрепляет, крепко удерживает). Он содержится в самом себе, ибо вокруг него больше ничего нет; и где бы ни была вещь — там же и ее природа. (Возможно, поэтому природа апейрона — быть в себе; поэтому он поддерживает себя в своем существующем положении. Так в: *Ross, ad loc.*) Гигон (*Philol.* 1936–1937, 30 f.) отмечает, что здесь мы снова видим, что Анаксагор использует элеатский аргумент, который восходит в конечном счете к Пармениду, фр. 8.29: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένει καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

как показывает круговращение небесных тел. У нас есть слова самого Анаксагора (фр. 12):

И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше... И все, чему суждено было быть, и все, что было, и все, чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся аэр (темный воздух) и эфир... И выделяется из разреженного плотное, из холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но [в них по-прежнему] содержится много долей многих [веществ]. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума.

Последнее предложение едва ли нуждается в пояснениях после нашего исследования устройства материи. Тезис о том, что вращающийся космос вначале был небольшим, и непрерывно увеличивается, втягивая все больше и больше из окружающей его бесконечности, представляет интерес, особенно в свете определенной недавней космогонической теории. Единственная явная параллель этому в античной мысли — способ, которым вырастал из семени космос пифагорейцев, втягивая бесконечное в его различных формах, таких как дыхание, время и пустота<sup>1</sup>. Но даже там, насколько позволяют судить имеющиеся у нас свидетельства, нет указаний на то, что космос растет до сих пор. Представление о Вселенной как о процессе органического роста разделял Анаксимандр<sup>2</sup>, но у него мы также не находим в дошедших до нас отрывках ни малейшего намека на то, что космос постепенно увеличивается в размере.

<sup>1</sup> Т. I, с. 472–476, 479.

<sup>2</sup> Т. I, с. 202–203.



Однако наши сведения об Анаксимандре прискорбно скудны, и, учитывая другие параллели между космогониями его и Анаксагора, можно предположить, что Анаксимандр придерживался подобного же взгляда.

Во фр. 13 (см. выше, с. 460) также читаем, что Ум начинает движение и что все, приведенное в движение Умом, стремится к разделению, а вращение ускоряет процесс разделения; во фр. 9 указывается на невероятную скорость вращения, во много раз большую, чем скорость чего бы то ни было на земле.

Мы уже видели, что часть любой субстанции, какова бы ни была ее величина, содержит части всякой другой субстанции, хотя не в равных пропорциях. В кости доля кости превосходит доли других субстанций, и потому мы воспринимаем кость как кость. Эта пропорция будет сохраняться, какую бы маленькую частицу кости мы себе не представили, даже намного ниже уровня восприятия, ибо «...и у большого, и у малого равное число долей по количеству» (фр. 6, начало).

В высшей степени естественно полагать (по крайней мере мне, потому что здесь я должен подчеркнуть, что высказываю свою личную точку зрения), что в первичной, неподвижной смеси смешение всего со всем было полным, так что в любой части этой смеси ни одна вещь не преобладала ни над какой другой. Поскольку при своем начале космогонический процесс не был чем-то механическим, но представлял собой упорядочение под управлением Ума, первой ступенью для частей каждой субстанции могло быть сгущение и образование микроскопических частиц, в которых они преобладали над другими и из которых могли скапливаться в заметных количествах части кости, плоти и т. д., так как в космическом вихре подобное непрерывно стремилось к подобному. Однако в текстах нет прямого указания на это. Анаксагор не только настаивает, что



«как вначале, так и теперь: все вперемешку» (фр. 6), но и недвусмысленно говорит во фр. 4, что «пока все было вперемешку», до того как началось разделение, когда нельзя было различить даже ни один цвет, были не только противоположности и много земли, но также «бесконечное множество семян, совершенно не похожих друг на друга». Именно таково состояние вещей сейчас, когда, как Анаксагор говорит в начале того же самого фрагмента, все соединения содержат в себе «семена всех вещей, обладающие всевозможными образами, цветами и запахами».

Таким образом, первоначальное состояние материи было смесью, совершенной до такой степени, что воображаемому наблюдателю она представлялась бы единообразной, в точности как *apeiron* Анаксимандра, до того как из него выделились противоположности. Но Анаксагор пишет, находясь под сильным влиянием Парменида. Анаксагор знает, что, поскольку множество никогда не сможет возникнуть из полного единства, эта внешне единообразная материя на самом деле должна быть смесью всего, что появится впоследствии. Первичная материя должна быть единой лишь в глазах наблюдателя — и, подобно Эмпедоклу, Анаксагор подчеркивает несовершенство нашего чувственного восприятия, говоря, что «из-за их слабости мы не способны различать истину»<sup>1</sup>; поэтому (как предположительно мог аргументировать Анаксагор) различия между субстанциями, которые мы видим сейчас, должны были существовать изначально, просто в столь малых количествах, что наши слишком ограниченные чувства были бы неспособны их уловить. И это привело Анаксагора к оригинальной и, можно сказать, вполне зрелой концепции различных видов материи как сохраняющих, пусть в сколь угодно малом количестве, то же самое

<sup>1</sup> Фр. 21. См. ниже, с. 531.

бесконечное множество составных частей в неизменных пропорциях<sup>1</sup>.

Упоминания Анаксагором «семян» во фр. 4 привлекает много внимания и вызывает большие разногласия<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Я избегаю здесь позднейшей и напрашивающейся на язык фразы «бесконечная делимость» (ср. Лукреций, 1.844: *peque corporibus finem esse secandis*) — идея бесконечной делимости вызывает затруднения у некоторых критиков, так как подразумевает бесконечный регресс. В том виде, в каком указанная идея представлялась Анаксагору, она определенно не вызывала у него затруднений. Бесконечность составных частей в тех же самых неравных пропорциях в любой части материи, какой бы малой она ни была, является краеугольным камнем Анаксагоровой космогонии, ибо это означает, что даже в первичной смеси, сколь бы большую или малую ее часть мы ни брали, отсутствует однородность, что делает возможным последующее появление различий в осязаемых размерах. Признание бесконечного регресса (если вам угодно называть это так) явилось великим открытием, которое позволило Анаксагору парировать и даже разбивать критические выпады Зенона. Рэйвен также (KR, 378) защищает Анаксагора в этом вопросе, но слова Рэйвена, что бесконечный регресс «должен быть по крайней мере на мгновение остановлен», если должен возникнуть чувственный мир, могут ввести в заблуждение. Анаксагор описывает состояние, а не процесс. Гигон сделал полезное замечание (*Philologus*, 1936–1937, 17), что говорить о бесконечной делимости (специфически математической проблеме) — значит смотреть на Анаксагора с позиции Аристотеля, в то время как сам Анаксагор отталкивался от Парменида и Зенона.

<sup>2</sup> Наиболее полно этот вопрос рассматривается в статье Властоса «Физическая теория Анаксагора. I. Семена» (*Philos. Rev.* 1950, 32–41). Моим читателям не следует полагать, будто, если я цитирую его, это значит, что я согласен со всем сказанным им по этому поводу. Его утверждения, что у Эмпедокла элементы свободны от взаимных превращений и смешения и что, кроме того, у Эмпедокла, также как у Парменида, бытие и смешение несовместимы, на первый взгляд озадачивает. Такое впечатление, конечно, создается только потому, что элементы (единственные *ἄντα*) перемешиваются друг с другом, и благодаря этому, согласно Эмпедоклу, возникает чувственный мир. Властос имеет





Здесь Анаксагор говорит, во-первых, что в теперешнем мире все содержит в себе «семена всех вещей, обладающие всевозможными образами, цветами и запахами», а во-вторых, что до того, как началось космическое разделение, первичная смесь содержала в себе противоположности, много земли и «бесконечное множество семян». В дополнение Аристотель говорит (О небе, 302b1), что, согласно Анаксагору, воздух и огонь суть смесь подобочастных, таких как плоть и кость «и все остальные „семена“», и, высказывая эту идею в другом месте, называет эту смесь *панспермия*, или скопление семян, подобочастных.

Властос справедливо подчеркивал, что, выводя таким образом слово «семя» за рамки органической сферы, Анаксагор должен был держать в уме аналогию из области биологии. Это может быть больше, чем аналогией, потому что предположение, что весь мир и все, что в нем, носят органический характер, перешло из сферы мифологического в сферу рационального и встречается у Анаксимандра<sup>1</sup>, предшественника Анаксагора, к которому тот испытывал особое почтение. Научную точку зрения того времени на семя<sup>2</sup>, какой мы находим ее

---

в виду (как он объяснял мне), что не существует радикального, «химического», слияния одного элемента с другим; есть соприкосновение мельчайших частиц каждого друг с другом (точка зрения, принятая в гл. VI раздела об Эмпедокле наст. изд.). Не вполне ясная фраза (р. 37, п. 29): «смертность и смешение основываются не на их [элементов] бытии, но на их временном соединении», значит, насколько я понимаю, что, хотя элементы смешиваются, образуя непрочные соединения, термины «смесь» и «смертные» не могут прилагаться к элементам самим по себе.

<sup>1</sup> Т. I, с. 202–205.

<sup>2</sup> Греческое *sperma*, что включает в себя и семена растений, и сперму животных и людей. Использование одного и того же слова облегчалось убеждением древних, что, как это передает входящий в Гиппократовский корпус трактат *De nat. pueri* (27, VII.528 Littré), «природа того, что вырастает из земли, и таковая людей всецело подобны».

у философов и авторов медицинских трактатов, Властос описывает следующим образом (loc. cit. 34):

Семя представляет собой соединение всех наиболее важных составных частей тела родителя, из которого оно происходит [теория «пангенезиса» (pangenesi)]<sup>1</sup>, и из нового организма, в котором оно будет расти [теория «преформации»]. В яйце или утробе (или, в случае семян растений, в земле) по принципу «подобное к подобному» образуется структура, и каждая составная часть семени «питается» частицами того же самого вещества, поставляемыми окружающей средой. Именно такие представления о «семени» мы и должны ожидать от Анаксагора, и фр. 10 ясно подтверждает наши ожидания<sup>2</sup>.

Мнение Анаксагора о питании дополняет его теорию семени, которая, как мы уже видели, основана на принципе «из не-волоса не может возникнуть волос». Властос считает распространение понятия «семя» на неорганическую материю столь радикальным терминологическим новшеством, что понимает (хотя и не соглашается с ними) тех, кто, подобно Пеку, отказывается поверить в это и пытается ограничить слово «семя» во фрагментах семенем растений и животных. Но объяснение неорганической природы в терминах, применяемых к органической природе, служит, как я, надеюсь, уже показал, скорее признаком консерватизма, равно как позволяет Анаксагору объяснить в рамках принятых в то время представлений о семени, как все возникает из всего остального<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Названная так Властосом ниже. Но если понимать ее как теорию, что семя происходит из всех частей тела, то она вряд ли появилась до Демокрита (см. ниже, с. 764, прим. 1).

<sup>2</sup> О фр. 10 см. выше, с. 479, прим. 1.

<sup>3</sup> Властос придает огромное значение тому, что он называет «точным и терминологическим» использованием слова σπέρμα во фр. 4 Анаксагора. Резкий контраст, который он видит между этим и «расплывчатой и общей манерой», в какой оно до сих пор

Ясно, что Анаксагор считал феномен питания (плоть очевидно происходит из не-плоти) моделью для каждого вида изменения и поглощения<sup>1</sup>.

Мы можем заключить, что под «семенем» во фр. 4 Анаксагор имел в виду незаметно малую частицу субстанции любого вида, то есть частицу, содержащую какую-то конкретную субстанцию в большем количестве, чем все остальные субстанции, которые, конечно, тоже присутствуют в ней. Это семя, или зародыш, из которого указанная субстанция вырастает в большем, ошутимом, количестве. (Симпликий формулирует это так: «...Золотом феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все»<sup>2</sup>.) Ко-

использовалось, заставляет Властосу отметить как не относящиеся к делу такие выражения, как σπέρμα πρὸς (Одиссея, V, 490), πῦρ ἐξ ἑνὸς σπέρματος ἐνθωρόν (Пундар. Пифийские оды, 3.37), и отождествление со σπέρμα единицы, из которой происходит мир, когда Аристотель обсуждает пифагорейские теории (Метафизика, 1091a16, 1092a32; т. I, с. 472–475). Я не могу поверить, что эти выражения были чисто метафорическими, и они создают прецедент для идеи σπέρματα неорганических субстанций, что делает более четкую концепцию Анаксагора естественной и легкой для восприятия.

<sup>1</sup> Параллели между образованием космоса у Анаксагора и ростом человеческого тела в современной ему физиологии становятся ясны, когда мы сравниваем фр. 15 и 16 Анаксагора с некоторыми отрывками об образовании зародыша. Например, из входящего в Гиппократовский корпус трактата De genit. 17 (VII, 496 Littré): ἡ δὲ σὰρξ αὐξομένη ὑπο τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται, καὶ ἔρχεται ἐν αὐτῇ ἕκαστον τὸ ὁμοιον ὡς τὸ ὁμοιον, τὸ πυκνὸν ὡς τὸ πυκνόν, τὸ ἀραιὸν ὡς τὸ ἀραιόν, τὸ ὑγρὸν ὡς τὸ ὑγρόν· καὶ ἕκαστον ἔρχεται ἐς χώραν ἰδίην κατὰ τὸ ζυγγενὲς ἀφ' οὗ καὶ ἐγένετο· καὶ ὅσ' ἀπὸ πυκνῶν ἐγένετο πυκνά ἐστὶ, καὶ ὅσα ἀπὸ ὑγρῶν ὑγρά... καὶ τὰ ὅστέα σκληρύνεται ὑπὸ τῆς θερμῆς πηγνύμενα (πῆγνυμι могло означать и «застывать под действием огня», и «замерзать»). Таким образом, действие принципа «подобное притягивается к подобному» в физиологической сфере иллюстрируется чисто физическим опытом, в ходе которого землю, песок и металлическую стружку помещали в пузырь, наполненный водой.

<sup>2</sup> Физика, 27.8, из Феофраста.



нечно, у такого семени не существует установленного размера: теория Анаксагора исключает что-либо, напоминающее атомы. Но поскольку даже в самом начале у материи были внутренние различия в пропорциях, отсутствие фиксированного размера, кажется, не казалось Анаксагору противоречием. Благодаря внутренним различиям в первичном образовании было возможно, что, как только начнется круговращение, вызванное Умом, субстанции соберутся вместе и разрастутся в осязательных количествах.

Мы уже видели, что вначале круговое движение заставляет плотную, влажную, холодную и темную материю собраться в центре, а разреженную, горячую и сухую — отступить к самым дальним пределам неба. Это согласуется с обычным для древности представлением о действии вихря. Так, Аристотель (О небе, 295a10) упоминает «вихревое движение, благодаря которому ее [земли] части собрались в центр» в ранних космогониях. «Именно его все считают причиной, — продолжает Аристотель, — основываясь на [наблюдении вихрей], происходящих в жидкостях и в воздухе: в них более крупные и более тяжелые тела всегда устремляются к центру вихря». Так продолжается процесс (фр. 16): «Из этих [тел?] по мере их выделения спланивается земля: из облаков выделяется вода, из воды — земля, а из земли под действием холода спланиваются камни. Впрочем, камни, скорее, выходят [~ образуются] из воды»<sup>1</sup>.

Первые стадии космогонии соответствуют тому порядку, в каком их представлял Анаксимандр, утверждая, что при возникновении космоса из *apeiron* вы-

<sup>1</sup> ἐκχωρέουσι: «устремляются вовне» (Бёрнет), «стремятся» (KR), «drängen sich heraus» (DK). Самое распространенное значение этого глагола — уступать дорогу, или удаляться. Камни наименее способны сопротивляться тяге ускоряющегося вихря (см. ниже, с. 506–507).

деляется<sup>1</sup> нечто, способное породить горячее и холодное, и из этого сначала появляется сфера огня, заключающая в себе *aer* вокруг земли. Развивая эту схему, Анаксагор, по-видимому, использовал также теорию сгущения, выдвинутую Анаксименом. Два процесса — разделение несходного и сгущение — совмещаются благодаря общераспространенной идее, что подобное притягивается к подобному. Таким образом, Анаксагор сохраняет милетские идеи, внося в них необходимые изменения в связи с критикой со стороны элеатов. Этих изменений два: движение больше не может считаться «вечным», но должно иметь причину; первоначальному состоянию материи больше нельзя не придавать значения как простому *apeiron*. Поскольку все произошло из этого первоначального состояния, возникают новые вопросы, например, было оно само единым или множественным, однородным или смешанным, и если смешанным, то что это была за смесь и в каком смысле она содержала в себе все последующие порождения, — и на эти вопросы необходимо было ответить.

О следующих доксографических изложениях космогонического процесса можно сказать, что они в основном правильны, когда частично совпадают с фрагментами, и эти изложения содержат добавочные сведения касательно происхождения и природы небесных тел, которые отсутствуют в самих фрагментах.

<sup>1</sup> ἀλοκριθῆναι. Это слово, которое использует сам Анаксагор во фр. 2 и 4, также встречается в изложении теории Анаксимандра (Строматы, А 10). Тесная связь между взглядами двух упомянутых мыслителей очевидна, если сравнить вышеуказанное изложение (φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου [то есть τοῦ ἀλείρου] γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ... ἀλοκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖρα περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἄερι) с фр. 2 Анаксагора: καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ (= πῦρ) ἀλοκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄλειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.

*Диоген Лаэртский, II, 8:*

А первоначально движения есть Ум. Такие тяжелые тела, как земля<sup>1</sup>, занимают нижнее место; легкие, как огонь, — верхнее; а вода и воздух — среднее.

*Ипполит. Ref. 1.8.2 (A 42):*

Все вещи были приведены в движение Умом, и подобное сошло с подобным. Часть из них под действием кругового движения получила постоянное место на небе: плотное, влажное, темное, холодное и все тяжелое сошлись в середину (когда они затвердели, из них возникла Земля), а то, что этому противоположно: горячее, светлое, сухое и легкое, устремилось в даль эфира... (6) Солнце, Луна и все звезды — раскаленные камни, охваченные круговращением эфира. Ниже звезд есть некие тела, которые вращаются вместе с Солнцем и Луной, невидимые для нас<sup>2</sup>.

*Аэтий, 2.13.3 (A 71):*

Анаксагор: по своей сущности облакающий [космос] эфир огненный, но силой круговращения он восхитил с Земли камни и, воспламенивши, обратил в звезды.

Таким образом, Солнце, Луна и звезды представляют собой исключение из общего правила, согласно которому из тел, захваченных вихрем, более тяжелые собираются в центре, а более легкие устремляются на периферию. Вышеуказанное правило действовало на более ранней, медленной, стадии, но когда вращение увеличило свою скорость и силу, то стало подхватывать с Земли массы камней и воспламенять их, удерживая их кружащимися на огромном расстоянии от

<sup>1</sup> ὥς τῆν γῆν, соответствующие ὥς τὸ πῦρ несколькими словами дальше, отсутствуют во всех MSS, за исключением редакторского добавления в одной из них (F).

<sup>2</sup> Об этих телах см. ниже, с. 510–512.

Земли<sup>1</sup>. Эта теория, очевидно, многим обязана поразительному событию, произошедшему при жизни Анаксагора, с которым имя последнего связывалось и сотни лет спустя. Около 467 г. до н. э. у реки Эгоспотамы в Херсонесе Фракийском (полуостров Галлиполи) упал большой метеорит. Древние свидетельства об этом событии таковы<sup>2</sup>:

*Плиний*. Естественная история, 2.149 f. (A 11):

Греки сообщают, что Анаксагор Клазоменский во второй год 78-й олимпиады [467–466 г. до н. э.] благодаря своим познаниям в астрономии предсказал, в какие дни упадет камень с Солнца, что и произошло среди белого дня в области Фракии возле реки Эгоспотамы (камень этот показывают и по сей день: он величиной с грузный воз и опаленного цвета), причем в те ночи на небе пылала комета.

*Диоген Лаэртский*, II, 10:

Говорят, он предсказал падение небесного камня при Эгоспотамах — по его словам, камень этот упал с Солнца.

---

<sup>1</sup> Бёрнет (EGP, 269) говорит, что эта теория «неизбежно предполагает вращение плоской Земли вместе с „вихрем“ (δίνη)». Но не предполагает ли это противоположное? Если бы основная масса земли вращалась вместе с вихрем, вместо того чтобы сопротивляться ему, вихрь едва ли разбил бы эти плохо прикрепленные фрагменты на части и носил их в вышине, в то время как остальное удерживалось там, где оно было.

<sup>2</sup> Имеется также беглое упоминание в «Жизни Аполлония Тианского» (1.2, A 6). Относительно даты см. также «Паросская хроника» в A 11 (468–467), Burnet. EGP, 252, п. 6. Это не вызывает сомнений, но немного удивительно, что Плутарх вводит этот эпизод в жизнеописание Лисандра после яркого рассказа о битве при Эгоспотамах. На основании этого некоторые считали падение метеорита предзнаменованием разгрома афинян. Даже если предположить совпадение места, промежуток в более чем шесть лет говорит о чрезмерном легковерии таких людей.



### Плутарх. Лисандр, 12 (А 12):

...на берегу Эгоспотамов свалился огромный камень, и большинство уверяло, что он упал с неба. Его показывают и сейчас, и для жителей Херсонеса он служит предметом поклонения. Говорят, будто Анаксагор предсказывал, что одно из прикрепленных к небу тел<sup>1</sup> в случае колебания или сотрясения может оборваться и рухнуть вниз. Ни одна из звезд, утверждал он далее, не находится теперь на искони присущем ей месте: каменные по составу и тяжелые, светящиеся вследствие сопротивления и разрыва эфира, они удерживаются в вышине, увлекаемые огромною силой вихревого круговорота, примерно так же, как были они удержаны от падения на землю первоначально, когда тяжелые и холодные части отделялись от вселенной...<sup>2</sup> Даимах в сочинении «О благочестии» подтверждает слова Анаксагора, рассказывая, что в течение семидесяти пяти дней до падения камня на небе непрерывно было видно огромное, похожее на пылающее облако огненное тело... После того как это тело рухнуло в названном месте на землю и тамошние жители, придя в себя от изумления и страха, сошлись к нему, они не увидели никаких следов огня; перед ними лежал камень, правда, большой, но совершенно несоизмеримый с тем огромным огненным телом.

Плутарх весьма кстати заполняет пробел в нашем представлении о теории Анаксагора. Небесные тела суть каменные массы, которые по природе принадлежат к центральной части вихря, но, вследствие чрезвычайной скорости и силы космического движения, ока-

<sup>1</sup> τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐνδεδεμένων σφαιρῶν. Здесь снова язык изложения заставляет нас вспомнить Анаксимена. См. т. I, с. 269.

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский (II, 12) цитирует историка Силена (III в. до н. э.), который утверждал, что когда упал камень, «Анаксагор сказал, что из камней состоит все небо, что держатся они только быстрым вращением, а когда вращение ослабеет, то небо рухнет».



зались подняты в вышину и нагреты эфиром (огнем) до накаливания. Последний, будучи легким, уже занял свое место на небе. (Возможно, довольно неясное последнее предложение фр. 16 указывает на это.) Не вызывает сомнения, почему во фр. 9 так подчеркивается скорость вихря: «Так эти [вещи] круговращаются и выделяются [из смеси] под действием силы и скорости. Силу создает скорость. А скорость этих [вещей] несравнима со скоростью какой-либо вещи из тех, что ныне есть у людей, но в любом случае во много раз быстрее». Поскольку, однако, эти вещи по природе тяжелы, время от времени одна из них срывается и, преодолевая центробежную силу кружащегося эфира, падает на землю. Такую теорию могло подсказать или, скорее, подтвердить очевидное падение камня с неба. То, что это совпало по времени с появлением кометы, привело к выводу, что камень был частью этого пылающего тела. Представление о том, что Анаксагор действительно предсказал падение метеорита, совершенно очевидно является частным отражением, обычным для той доверчивой эпохи, общего утверждения Анаксагора, что Солнце и звезды — это тяжелые тела, удерживаемые на высоте силой, так что было естественно ожидать, что время от времени некоторые из них падают<sup>1</sup>. Такой ясный вывод мог быть сделан из этой теории, а также из общей вероятности, что скорость вращения, начатого Умом из состояния покоя, постепенно увеличивается. На ранних стадиях вращения его следствием было то, что более тяжелая материя собиралась в центре, но когда скорость и сила вращения возросли, оно захватывало некоторые фрагменты этой более тяжелой материи, и они кружились в вышине. Между прочим, такое усиление представляет собой параллель усиливаю-

<sup>1</sup> Gilbert. Meteor. Theor. 689, n. 1; West M. L. Journ. Brit. Astron. Ass. 1960, 368–369.

щемуся вращению, вызванному Распрей, в космогонии Эмпедокла. Другое сходство между двумя системами состоит в том, что в обеих вращение побуждает подобное большими массами соединяться с подобным и разделяет несходное (ср. выше, с. 300, 319). Однако эти параллели не позволяют сделать бесспорный хронологический вывод. Если Анаксагор выглядит более «научным», то это, скорее, следствие его принадлежности к ионийской традиции, в то время как Эмпедокл был ближе к пифагорейцам.

## VII. КОСМОЛОГИЯ И АСТРОНОМИЯ

Мы уже упоминали, что бóльшая часть сохранившихся фрагментов Анаксагора относится к его первой книге, и в них идет речь о причинах, общей структуре материи и космогонии. У нас достаточно информации, чтобы с уверенностью утверждать, что Анаксагор подробно рассматривал и вопросы космологии, астрономии и метеорологии, но его взгляды касательно этих вопросов дошли до нас в лучшем случае из вторых рук<sup>1</sup>. Детали его космологии подтверждают утверждение Феофраста, что Анаксагор многое унаследовал от философии Анаксимена, но космические процессы у обоих мыслителей коренным образом различаются вследствие замены монистической схемы на плюралистическую. Так, они оба считали, что небесные

---

<sup>1</sup> Единственная цитата на эту тему, которая, по-видимому, точно передает слова самого Анаксагора, — это описание радуги (фр. 19), хотя фр. 18 о лунном свете обычно, и возможно правильно, печатается в кавычках.

тела возникают из земли; но Анаксимен, следуя монистической гипотезе, которая рассматривает многообразие сущего как результат преобразования одной-единой субстанции, учил, что небесные тела образуются вследствие испарения влаги с земли, которая, посредством дальнейшего разрежения, превращается в огонь. С другой стороны, плюралист более поздней эпохи, чем та, в которую жили элеаты, рассматривает соответствующий процесс в намного более механистических категориях. Звезды суть камни, силой оторванные от земли и раскаленные добела вследствие скорости своего движения<sup>1</sup>.

Подобно Эмпедоклу (см. выше, с. 328) Анаксагор считал, что смещение полюса не было изначально приуще космосу, но, как сообщается, он оставил это утверждение без объяснения. Равно без объяснения остается странная идея, что смещение полюса произошло только после возникновения жизни на земле<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Об Анаксимене см. *Ипполит. Ref.* 1.7.4 и *Аэтий*, 2.13.10 (А 7 и 14, цитируются в т. I, с. 266–267). Они определенно утверждают, что небесные тела состоят из огня, и противопоставляют их в этом отношении невидимым земным телам, которые сопровождают их. Отрывок из «Стромат» (А 6, т. I, с. 266) описывает теорию Анаксимена так, что это больше подошло бы к таковой Анаксагора, если не считать того, что искажение текста в конце скрывает иной смысл.

<sup>2</sup> Гомперц полагал (*Gr. Th.* I, 220), что такое необыкновенное событие, как зарождение органической жизни, «требовало полного пересмотра космологических условий и было, возможно, более совместимо с бесконечной весной, чем со сменой времен года». Целлер (*ZN*, 1247m.) предполагает, что смещение полюса было вызвано тем, что до этого Солнце непрерывно освещало Землю, а Капель (N. *Jbb.* 1919, 191) также говорит о «несравнимо более сильном воздействии солнечных лучей на горизонтально расположенный диск Земли». Но ср. ниже, с. 565, прим. 1. Касательно предания, что животная жизнь была создана весной, ср.: *Вергилий*. *Георгики*, 2.238. Об ἔγκλις у Анаксагора см. также: *Dummler. Akademiika*, 103 ff.



### *Диоген Лаэртский, II, 9:*

Звезды первоначально двигались куполом, так что полюс был виден над самой вершиной Земли и лишь потом получил отклонение.

### *Аэтий, 2.8.1 (А 67):*

Диоген и Анаксагор говорили, что после того как космос образовался и произвел из земли животных, он спонтанно наклонился к югу.

Кроме того, доксограф предполагает, что «[космос] как-то сам собою наклонился к югу, может быть, с умыслом, чтобы одни части его были необитаемыми, другие же обитаемыми — в зависимости от холодной, жаркой и умеренной температуры», таким образом подтверждая отсутствие объяснения у самого Анаксагора<sup>1</sup>.

Мысленно воспроизвести картину мира того или иного мыслителя-досократика не всегда легко. Круговой космогонический процесс не обязательно подразумевает сферическую вселенную, она может быть полусферой. Возможно, Анаксагор представлял воздушное ложе, на котором покоится Земля, как заполняющее собой нижнюю половину сферы, но, во всяком случае практически, его вселенная оставалась полусферической. Звезды наполняют собой небо, имеющее форму купола, и если, как говорит Ипполит (1.8.8, А 42), их вращение несет их под Землю, только что процитированные отрывки показывают, что это не более чем следствие отклонения полюса: когда он находится вертикально над центром Земли, звезды остаются выше или на уровне ее поверхности, где, по мнению Анаксимена, они остаются до сих пор (т. I, с. 272)<sup>2</sup>. Вопрос о полном южном

<sup>1</sup> Имеется еще ссылка на это в [платоновских] *Erastai* (132a), где Анаксагор упоминается вместе с Энопидом.

<sup>2</sup> В работе Хита «Аристарх» (83) содержится, возможно неполный, ответ на возражение Гомперца, что движение звезд под

полушарии звезд не ставился. Отсутствие тепла от звезд объяснялось, как у Анаксимена, их огромной удаленностью, хотя, согласно Ипполиту (loc. cit. 7), Анаксагор также добавлял (что довольно загадочно, поскольку звезды находятся в эфире), что звезды холоднее, чем Солнце, потому что занимают более холодную область.

Притязание Анаксагора на выдающееся астрономическое открытие подтверждается Платоном, который в шутку говорит, что фантастическая этимология слова *selene* угрожает приоритету Анаксагора: «Похоже, он нечто старое выдал за новое, сказав, что Луна получает свет от Солнца». То же повторяется у доксографов (которые следовали Феофрасту), а когда Плутарх говорит о словах Анаксагора «Солнце придает Луне светлый облик», то, возможно, цитирует подлинное утверждение философа<sup>1</sup>. По-видимому, Анаксагор много думал над этим и смежными вопросами. По словам Плутарха, он «в ту пору [413 г. до н. э.] был еще фигурой недавнего прошлого, и учение его еще не стало общеизвестным: оно по-прежнему сохранялось в тайне и распространялось среди узкого круга лиц...»<sup>2</sup> Плутарх косвенно дает понять, что Анаксагор правильно объяснял лунные затмения вхождением Луны в тень Земли, а Ипполит прямо свидетельствует об этом. Однако научные достижения Анаксагора в этом отношении несколько меркнут, когда Ипполит добавляет, что, согласно Анаксагору, лунные

---

Землей несовместимо с теорией, что Земля закрывает центр космоса подобно крышке, опираясь на сжатый воздух. Несомненно, звезды не могут пройти сквозь воздух, но если размеров Земли достаточно, чтобы не позволить никакому воздуху просочиться, как огромные огненные скалы смогут пройти под ее ободом?

<sup>1</sup> Платон. Кратил, 409a; Ипполит, 1.8.8 (A 42) и т. д.; Плутарх. О лице на Луне, 929b (= Анаксагор, фр. 18). Однако позже в той же самой дискуссии в «О лице на Луне» (929d, e) о представлении, что Луна отражает солнечный свет, говорится как о «мнении Эмпедокла» (ср. выше, с. 338).

<sup>2</sup> Плутарх. Никий, 23, ср. Ипполит. Loc. cit. 10.

затмения «иной раз» происходят и когда Луну заслоняют «тела, [которые обращаются] ниже» ее. Эти слова связаны с более ранним утверждением Ипполита, что (согласно Анаксагору) «ниже звезд есть некие тела, которые вращаются вместе с Солнцем и Луной, невидимые для нас». Это, конечно, простое заимствование у Анаксимена, которое стало ненужным благодаря правильному объяснению затмений, — если, как это обычно считается, оно было использовано именно с этой целью<sup>1</sup>.

В связи с этим интересное предположение выдвинул Болль. Хотя Луна в основном освещалась Солнцем и сама по себе была преимущественно земной природы, она имела примесь огня (*Аэтий*, 2.30.2; в 25.9 она даже названа «раскаленной твердью»). Доказательством этого, по-видимому, должно было служить то, что во время затмений Луна обычно все же видима сквозь тень Земли как красное свечение, которое позднейшие писатели сравнивали с раскаленным древесным углем или тлеющими красными угольками. Однако время от времени происходят затмения, когда Луна скрывается от глаз полностью (например в 1601, 1642, 1816 гг.; не сохранилось ни одной записи о подобном явлении в античные времена). Не могло ли быть так, задается вопро-

---

<sup>1</sup> *Ипполит*. *Loc. cit.* 9 и 6. По поводу Анаксимена см. т. I, с. 266, 268. Я опустил отрывок о затмениях у Аэтия, 2.29.6 (A 77), который частично неясен (*Diels. Dox.* 53) и в любом случае приписывает эту доктрину как Анаксагору, так и Фалесу (не говоря уже о Платоне, Аристотеле и οἱ μαθηματικοί). Переводы (с разными вариантами текста) можно найти в следующих работах: *Heath. Aristarchus*, 79 и *Cohen and Drabkin. Source Book*, 94, п. 2.

Только Бёрнету (EGP, 272) казалось маловероятным, что человек, который считал Землю плоской, мог открыть истинную причину затмений. Хит явно не находит в этом трудности, хотя и указывает, что представление о Земле (и, вероятно, о Луне) как о плоской препятствует правильному объяснению лунных фаз. Что касается затмений, то Хит находит соответствующие свидетельства «вполне убедительными» (*Aristarchus*, 80 f., 78).

сом Болль, что, поскольку тени Земли было недостаточно, чтобы полностью скрыть Луну, Анаксагору было необходимо допустить, что в вышеописанных случаях между Землей и Луной вклинивались твердые тела?<sup>1</sup>

Знаменитое утверждение, что Солнце представляет собой «раскаленную глыбу», которое, как утверждается, послужило поводом для обвинения Анаксагора в безбожии, повторяется у ряда античных авторов, самые ранние из которых — Платон и Ксенофонт<sup>2</sup>. Солнце «больше Пелопоннеса» — возможно, «во много раз больше»<sup>3</sup>. Это более осторожная оценка, чем у Анаксимандра, у которого Солнце было величиной с Землю. Анаксагор правильно говорил, что солнечные затмения происходят в новолуние, когда Луна закрывает Солнце от Земли. Во второй половине V в. до н. э. греки уже понимали, что солнечные затмения происходят только при новой луне, и Плутарх отмечает: у населения в целом бытовало представление, что затмения Солнца каким-то образом связаны с Луной, поэтому они не вы-

<sup>1</sup> *Boll. RE*, VI, 2343 f. У Аэтия, 2.30.2 (А 77) сказано: Луна состоит из земли, но содержит также смесь огня с тьмой, «что делает видимой ее затененную часть», то есть, вероятно, частью Луны, затененную во время затмения. Ср.: *Плутарх*. О лице на Луне, 933 f: «...во время затмений она [Луна] не совсем невидима, но представляет цвет как бы тлеющего угля, наводящий ужас, и этот цвет есть ее собственный», и другие отрывки, цитируемые Боллем. (Другие считают, что с помощью невидимых земляных тел Анаксагор пытался объяснить метеориты. Бёкер (*Böker. RE*, 2. Reihe VIII A, 2.2236) называет их «метеорами».)

<sup>2</sup> *Платон*. Апология Сократа, 26d (по замечанию Сократа, Мелет, который обвиняет его в том, что он называет Солнце λίθος, должно быть, путает его с Анаксагором — *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4.7.7 (λίθος διάπυρος)). Другие фразы суть λίθος ἔμπυρος, μύδρος (один раз μύλος) διάπυρος. μύδρος определяется Олимпиодором как πεπυρακτωμένος σίδηρος и «Судой» как πύρινος λίθος. См.: D. L., II, 12 и отрывки, цитируемые в DK 59 A, 2, 3, 19, 20a.

<sup>3</sup> «Больше»: D. L., I, 8, *Ипполит*, 1.8.8 (А 42); *πολλὰ πλάσιον: Аэтий*, 2.21.3 (А 72).

зывали такой страх, как лунные затмения<sup>1</sup>. «Солнцевороты» объясняются силой «обратного толчка около-полярного воздуха, который оно [= Солнце] само [туда] нагнетает и усиливает через сгущение»<sup>2</sup>.

Луна, подобно Солнцу и звездам, есть «раскаленный камень». Она ниже Солнца, ближе к нам, и ее «повороты» имеют ту же причину, что и в случае Солнца, но происходят чаще, «так как [она] не может одолеть холодное начало [= воздух]». Она состоит из земляной субстанции, но с некоторым добавлением огня, и на ней есть равнины, горы и долины. Также утверждает, что она обитаема, и на ней есть «реки и все, что на Земле», но это утверждение вполне может основываться на толковании фр. 4 как относящегося к Луне, что маловероятно<sup>3</sup>. Общее впечатление, которое создается

<sup>1</sup> Никий, 23. — Свидетельство, относящееся к тому времени, мы находим у Фукидида, 2.28 (речь идет о затмении 3 августа 431 г. до н. э.). Касательно взглядов Анаксагора на причину затмений авторитетным источником для нас служит Ипполит (Ref. 1.8.9, A 42).

<sup>2</sup> *Аэтий*, 2.23.2 (A 72). Гилберт объясняет это так (Meteor. Th. 686, п. 1): «Продвигаясь с востока на запад Солнце расталкивает воздух на север и на юг. Это делает воздух настолько сильным, что он препятствует дальнейшему продвижению на север или на юг и принуждает Солнце к тропі». Как в точности люди античности представляли себе мир, в котором могли иметь место эти действие и противодействие Солнца и воздуха, — это вопрос, который вполне сможет прояснить кто-нибудь, кто особо интересуется подобными предметами. Анаксагор следует Анаксимену (A 15), и подобной же точки зрения могли придерживаться Анаксимандр и Диоген (см.: *Lee. Arist. Meteor.*, Loeb ed., p. 124, п. (a)). Геродот полагал, что Солнце могут сбить с курса бури (2.24), а эпикурейцы считали возможной причиной движения Солнца через зодиак, а также движения Луны и звезд, воздушные потоки (*Лукреций*, 5.637–49; *Эпикур*. Ер., 2.93).

<sup>3</sup> *Ипполит*, 1.8.6 ff. (A 42) и отрывки, собранные в A 77. Они содержат буквальные отголоски одного и того же источника, а именно Феофраста. Согласно Диогену Лаэртскому, II, 8, у Луны есть οἰκήσεις; οἰκήσιν ἄλληνι ποταμοῦς τε καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς (*Ахилл*.





в результате изучения источников, состоит в том, что Анаксагор считал, что Луна состоит из той же самой субстанции, что и Земля, но субстанция Луны горячее. Здесь можно сделать вывод (не удаляясь, фактически, от истины), что Луна подобна Земле с ее горами и долинами, не предполагая при этом, что она обитаема<sup>1</sup>.

Согласно Аристотелю, Анаксагор наряду с Демокритом придерживался странной теории о природе Млечного пути. Оба вышеупомянутых философа считали, говорит Аристотель (Метеорологика, 345a25), «Млечный путь светом неких звезд, поскольку, двига-

Isag., 21, с. 49.4М. (А 77)). Об относящемся к обсуждаемому вопросу отрывке во фр. 4 см. ниже, с. 523.

<sup>1</sup> Керн (De theogg. 52 f.) видел в утверждении, что Луна обитаема, — которое он приписывал Анаксагору, — свидетельство того, что на последнего повлияла «Рапсодическая теогония» орфиков (ср. его Orph. fr. 91). Это крайне маловероятно (см.: Guthrie. Orph. and Gk. Rel. 232). Керн также утверждает, что Анаксагор использовал теогонию Эпименида, на основании того, что Элиан приписывает Эпимениду некие строки, где говорится, что Немейский лев упал с Луны. Но язык отрывков в А 77 (δοκεῖ, схолии к Аполлонию Родосскому, μυθολογοῦσιν, Ахилл) ни в коей мере не предполагает, что это говорил Анаксагор.

Представление, что Луна обитаема, имеет сильную религиозную, и конкретно пифагорейскую, окраску. Оно приписывалось Филолаю (т. I, с. 285); согласно Аристотелю, пифагорейцы верили, что сам Пифагор был одним из даймонов, населяющих Луну (fr. 192 Rose, p. 136 Ross); в пифагорейском катехизисе Островами блаженных были Солнце и Луна (Ямвлих. Жизнь Пифагора, 82); Прокл приписывает Пифагору и Теологу (то есть Орфею) строку, в которой говорится, что на Луне есть горы, города и залы (Kern. Orph. fr. 91). Ср. также: Платон. Тимей, 42d. Маловероятно, что Анаксагор испытывал большие симпатии к пифагорейским воззрениям. Правда, даже такой научно мыслящий философ, как Аристотель, рассуждает о некоем виде живых существ огненной природы, обитающем на Луне (О возникновении животных, 761b15–23); но это едва ли люди, и отрицание Аристотелем этой идеи как ἄλλος λόγος позволяет предположить, что здесь он, возможно, делает уступку религиозной мысли, которая его мало интересовала.

ясь под Землей, Солнце не освещает [букв. „не видит“] некоторых звезд. Свет тех звезд, которые освещаются Солнцем, не виден (мешают солнечные лучи), а тех, которые загораживаются Землей так, что Солнце на них не светит, [виден], и вот собственный свет этих звезд, по их словам, и есть Млечный путь».

Аристотель отмечает, что против этого утверждения можно возразить: Млечный путь должен изменяться вместе с положением Солнца. Аристотель также нападает на этот довод с точки зрения более глубоких астрономических знаний, ибо приведенное выше мнение требует, чтобы Солнце было меньше Земли, в то время как Аристотелю известно, что оно больше. Также можно спросить, как эта теория объяснит, что мы можем видеть звезды вне Млечного пути ночью не больше, чем днем. Возможно, как намекает в своем комментарии Александр, то, что мы видим, есть (как и в случае Луны) отражение солнечного света, в то время как звезды Млечного пути сияют своим собственным светом<sup>1</sup>. Во всяком случае, предположение, что сияющая спираль на самом деле состоит из мириад отдельных звезд, было блестящим прозрением.

Мнение Анаксагора по поводу комет (впечатляющий пример которых ему довелось лицезреть своими глазами — см. выше, с. 506–507 и *Сенека*. Естественные вопросы, 7.5.3, А 83) заключалось в том, что они представляют собой скопление, или соединение<sup>2</sup>, планет, расположенных столь близко друг к другу, что кажется, будто они сцеплены друг с другом. Падающие звезды срываются с неба подобно искрам и быстро гас-

<sup>1</sup> τὸ τοῦτων οἰκεῖον φῶς, Аристотель. См.: *Heath*. *Arist.* 83 f.; *Lee*. *Meteorol.* 59n. Более краткие формулировки, взятые у Аристотеля или Феофраста, содержатся у Аэтия (А 80), Ипполита (А 42, § 10) и Диогена Лаэртского (II, 9).

<sup>2</sup> σύμφασιν, Аристотель. *Метеорология*, 342b28; σύνοδοι, D. L., II, 9; σύνοδοι... κατὰ συναυγασμόν, *Аэтий*, 3.2.2 (А 81).

нут (*Ипполит*, 1.8.10; D. L., II, 9; *Аэтий*, 3.2.9, А 82). Ничто в источниках не дает оснований предполагать, что Анаксагор связывал падающие звезды с впечатляющим метеоритом, который упал в его время.

## VIII. ЗЕМЛЯ И МОРЕ

Отвергнув или не приняв во внимание теории Анаксимандра, Ксенофана и (если он знал ее) своего современника Эмпедокла, Анаксагор вернулся к Анаксимену в представлении о Земле (которая, как все еще считал Анаксагор, обладает плоской, как барабан, поверхностью) как о покоящейся на подушке из воздуха. Так утверждает Аристотель, по версии Ипполита: «Земля имеет плоскую форму и парит, не падая, благодаря своей величине, а также потому, что не существует пустоты, и потому, что воздух, сила коего безмерна, удерживает Землю на весу». Эта теория также приписывается Демокриту, и то, что в V в. до н. э. она была хорошо известна, подтверждается и сатирой Аристофана, (в его «Облаках» Сократ молится: «Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший, объемлющий Землю»), и подобной же молитвой в «Троянках» Еврипида («колесница Земли»). Последняя фраза также используется в отношении воздуха во входящем в Гиппократовский корпус трактате *De flatibus*. Представление о воздухе как о божестве, которому можно молиться, конечно, чуждо Анаксагору и Демокриту и, должно быть, было заимствовано у их современника Диогена Аполлонийского<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель. О небе, 294b13, цитируется в т. I, с. 266; Ипполит, 1.8.3 (А 42); Аристофан. Облака, 264; Еврипид. Троянки,



Поверхность Земли пористая, и снизу она испещрена впадинами. Согласно Аристотелю, Анаксагор говорил, что землетрясения происходят, когда эфир, поднимаясь снизу, попадает в эти впадины, потому что поры на верхней поверхности забивает дождевая вода. У Земли есть и верхняя поверхность (на которой мы живем), и нижняя (поры которой, вероятно, не забиваются, так что туда может проникать воздух). Аэтий объясняет это так, что когда воздух проходит под Землей, то сжимается и ударяет по поверхности, а затем заставляет ее окрестности сотрясаться, потому что не может рассеяться. Примечательно, что Аристотель использует слово «эфир» — термин, которым Анаксагор обозначал огонь. Даже в словаре самого Аристотеля это слово не означает разреженный вид воздуха под Землей, поэтому, возможно, Аристотель использует терминологию более раннего мыслителя. Если это так, то и он, и доксографы дают лишь частичное описание, а полностью объясняет вопрос Сенека, согласно которому эта теория предполагает столкновение между воздухом и огнем. В таком случае Анаксагор, как вполне обоснованно предполагал Гилберт, связывал землетрясения и извержения вулканов<sup>1</sup>.

Полости в нижней части Земли содержат в себе воду, и реки образуются от них и от дождя. Море частично обеспечивается водой из рек, но первоначально состоит из воды, которая находилась на Земле или бы-

---

884; Гиппократовский корпус «De flat.» 3 (VI, 94 Littré; DK 64, C2). Диоген будет придерживаться той же самой теории, хотя мы имеем скудные свидетельства (схолия к Василию (Basil. DK, 64A16a)).

<sup>1</sup> Аристотель. Метеорологика, 365a19; Аэтий, 3.15.4; Сенека. Естественные вопросы, 6.9.1 (DK, A89). См. Gilbert. Meteor. Th. 298–302. Сам Аристотель объясняет землетрясения главным образом тем, что ветры удерживаются под Землей, а сами ветры возникают в результате нагревания и высыхания Земли Солнцем и ее собственным внутренним огнем.

ла вытянута из глубин последней жаром Солнца. Часть этой воды испарилась, а оставшаяся стала соленой и горькой. Аэтий, по-видимому, подразумевал, что это произошло вследствие «обожжения» солнцем, но Александр приписывает Анаксагору и Метродору мнение, что вода становится соленой, просачиваясь сквозь землю, которая содержит различные соли и острые на вкус субстанции. Возможно, Анаксагор совмещал оба этих объяснения<sup>1</sup>.

Причина летних наводнений Нила вызывала большой интерес у греков, и Анаксагор отстаивал представление, что они были вызваны таянием снегов с гор далекого юга, в Эфиопии. Это представление повторял не только его предполагаемый ученик Еврипид, но также и два других трагика, Эсхил и Софокл. Поскольку оно недалеко от правды, то жаль, что Геродот находил его «хотя и самым правдоподобным, но наиболее ошибочным представлением»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Реки: *Ипполит*, 1.8.5. Взгляды Анаксагора относительно моря восстанавливаются по Ипполиту, параграф 4, Диогену Лаэртскому, II, 8, Аэтию, 3.16.2, Александру, комментарий к «Метеорологике», 67.17 (цитирует Феофраста: последние два в DK, A 90). Арабский перевод Галена (цитируется DK, A 90) уверенно ссылается на Анаксагора, когда выражает взгляд, что вода, подверженная сильному жару, становится соленой или горькой.

<sup>2</sup> *Ипполит*, 1.8.5, где MSS имеет *ἐν τοῖς ἄρκτοις*, так что *ἐν τῇ Αἰθιοπίᾳ* у Аэтия представляет собой более правильное прочтение. Замена могла быть вызвана путаницей с отличающейся теорией Демокрита. См.: *Гильберт*. *Meteor. Th.* 529, n. 1. См. также: *Сенека*. *Естественные вопросы*, 4а, 2.17 (A 91). Ср.: *Геродот*, 2.22.1; *Эсхил*. *Просительницы*, 559, фр. 300. *Еврипид*. *Елена*, 3, фр. 228; *Софокл*. *Фр.* 797. Более подходящий для сравнений материал может быть обнаружен в издании фрагментов *Наука*. Тот факт, что Эсхил (который умер в 456 г.) упоминает о теории, не исключает возможности, что Анаксагор был ее изобретателем.

## IX. МЕТЕОРОЛОГИЯ

Мнение Анаксагора о ветрах основывалось на теории Анаксимена об уплотнении-разрежении, но (если наши источники достоверны) в противоположном смысле, так как, согласно Анаксагору, они случаются, когда воздух разреживается солнцем, а не уплотняется или увлажняется<sup>1</sup>.

Гром, молния, бури, ураганы и смерч — это различные следствия нисходящего порыва огня с верхней части неба к холодным регионам *aer*, порыва, вызывающего столкновение жара и холода. Молния — это такой огонь, который разрывает облака, гром — это шум, который в них заглушается и так далее<sup>2</sup>. Облака и снег Аэтий (3.4.2, А 85) объясняет так же, как и Анаксимен. Град возникает, когда облако поднимается вверх и достигает той области, где температура ниже, потому что отражение солнечных лучей с земли не достигает этой области. Тогда вода в облаке замерзает. Сильный град поэтому чаще случается летом и в теплых мест-

<sup>1</sup> D. L., II, 9, *Ипполит*, I.8.11; в противоположность Анаксимену (А 7 пара. 7, А 19). Ипполит добавляет καὶ τῶν ἐκκαιομένων πρὸς τὸν πόλον ὑποχωρούντων καὶ ἀφαφερομένων (ἀποφαينوμένων O; ἀνταπτοφερομένων Usener, DK). Бёрнет переводит: «...причем расплавленные [потоки] уходят в небесную высь, а оттуда отскоком несутся назад». Это не вполне ясно. Согласно Гилберту (Met. Th. 519), когда Анаксагор говорит, что Солнце выбрасывает горящие «частицы» воздуха к полюсам, то имеет в виду преобладание северных и южных ветров в Греции. Об объяснении, основанном на более вероятном представлении, что πόλος означает небесный свод вообще, см.: *Бекер P. RE*, 2 Reihe VIII, но что именно имел в виду Анаксагор, остается трудноуловимым.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Метеорология, 369b14; *Аэтий*, 3.3.4; *Сенека*. Естественные вопросы, 2.12.3; *Ипполит*, 1.8.11. Перед лицом общего согласия всех этих авторов краткий набросок Диогена Лаяртского (II, 9) выглядит либо недоразумением, либо следствием ложной атрибуции.

ностях, потому что жар отталкивает облака дальше от земли<sup>1</sup>. Относительно радуги у нас имеются собственные слова Анаксагора (фр. 19): «Радугой мы называем отсвет солнца в облаках. Она примета бури, так как вода, которой обрызгано облако, вызывает ветер или изливает дождь»<sup>2</sup>. Эмпедокл также говорит, что радуга приносит ветер или дождь<sup>3</sup>. Нет свидетельств, что Анаксагор перечисляет какие-либо цвета радуги, как это делает Ксенофан (фр. 32), или пытается объяснить их как Анаксимен<sup>4</sup>.

## Х. ОДИН МИР ИЛИ БОЛЬШЕ?

Как и в случае с Анаксимандром, можно задать вопрос, верил ли Анаксагор, что наш мир (*космос*) является единственным. Похоже, Феофраст сообщал, что Анаксагор верил в это. Правда, вряд ли имеют большую ценность составленные Аэтием списки тех, кто верил в один космос, и тех, кто верил в бесконечное количество миров; но включение им Анаксагора

<sup>1</sup> Аристотель. Метеорология, 348a15 (где в b12 речь идет об Анаксагоре); Аэтий, 3.4.2 (А 85).

<sup>2</sup> Об этом фрагменте см. Ф. Сольмсена в «Гермесе» (1963). Сольмсен предпочитает читать *περιεχόμενον* вместо *περιχέομενον*.

<sup>3</sup> Если это на самом деле он. Цец приписывает ему только одну строчку во фр. 50 — Ἐμπειδοκλῆς εἶτε τις τῶν ἐτέρων.

<sup>4</sup> До Аристотеля включительно античная наука признавала только три цвета радуги: красный, желтый или зеленый, и синий или фиолетовый (*πορφύρεον*, *φοινίκεον* и *χλωρόν* у Ксенофана, *φοινικοῦν*, *πράσινον*, *άλουργόν* у Аристотеля); исключение в том, что Аристотель добавляет: между красной и зеленой полосой часто появляется желтая (*ξανθόν*). См.: Метеорология, 371b33–372a10.

в первую категорию подтверждается Симпликием, который пишет:

Те, кто говорит, что космос один, подобно Анаксагору и Эмпедоклу, не нуждаются в бесконечности элементов, и поэтому Эмпедокл считает, что лучше их число ограничить<sup>1</sup>.

Таким же естественным является вывод из отрывка в «Физике» Аристотеля (250b18–27), в котором он классифицирует Анаксагора и Эмпедокла как убежденных в существовании одного-единственного мира.

Можно допустить мысль, что единственность космоса устанавливается в сохранившихся словах самого Анаксагора, когда он говорит (фр. 8): «Не отделены друг от друга [вещи, находящиеся] в одном мироздании (космосе), и не отрублено топором ни горячее от холодного, ни холодное от горячего». Имеется в виду, что эти слова касаются только внутреннего устройства вселенной: она едина и одна, потому что ничто не отделено ни от чего иного<sup>2</sup>. Верно это утверждение или нет, само по себе оно не является доказательством множества

<sup>1</sup> *Аэтий*, 2.1.2 (Dox. 327), частично цитируемый в DK, A 63; *Симпликий*. Физика, 178.25. Гигон, который приводит аргументы в пользу множества у Анаксагора (в чем тот, как он считает, следует Анаксимандру), не ссылается на этот отрывок из Симпликия. Вместо этого он цитирует (Philol. 1936–1937, 25) Физику, 27.17, где, рассуждая об Уме, Симпликий говорит, что Анаксагор делает его причиной движения и возникновения, «благодаря чему вещи разделяются и приводят к существованию τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν». Симпликий, очевидно, был осторожен в одном из двух отрывков, и утверждение в 178.25 — гораздо более определенное и убедительное, чем туманные и неточные выражения, используемые здесь. Если τούς κόσμους означает «миры», то что такое τὴν τῶν ἄλλων φύσιν? Среди других участников спора Гигон отмечает, что он на стороне Гомперца и Бёрнета и против Целлера-Нестле и Капеллы.

<sup>2</sup> Так у Гигона (Philol. 1936–1937, 32): «in diesen einheitlichen Kosmos».



миров. Самое большее, что можно сказать, так это то, что если и есть внешнее доказательство множественности, то этот фрагмент ему не обязательно противоречит. На самом же деле, внешнее свидетельство говорит о совершенно ином.

Вопрос усложняется любопытным и загадочным отрывком во фр. 4. После высказывания о смещении многих вещей во Всем и об огромном разнообразии «семян» Анаксагор продолжает с любопытной резкостью:

[Следует предполагать] также, что и человеки [там] образовались, и все другие животные, обладающие душой. И что у человеков есть и населенные города, и возделанные поля, как и у нас, и солнце у них есть, и луна, и все прочее, как и у нас, и земля им родит много всевозможных [злаков и плодов], самые полезные из которых они собирают в жилище и употребляют. Все это я сказал о выделении [из смеси], то есть что выделение могло произойти не только у нас, но и в другом месте [Вселенной].

Удивляет неожиданное указание («как и у нас»), что Анаксагор не описывает часть мира, сходного с миром греков<sup>1</sup>. Его описание Луны как похожей на Землю заставляет предположить, что речь здесь идет о здешнем мире, но маловероятно, что его обитатели могли «иметь солнце и луну как у нас». Другие поэтому утверждали, что он говорит о совершенно ином *kosmoi*, хотя нет никакого намека на это во фрагментах, а внешнее свидетельство, как мы видели, против этого.

Есть и третье толкование, единственное, которое выходит за рамки собственной неоплатонической теории Симпликия о противоположности между чувствен-

<sup>1</sup> Возможно, что Симпликий, которому одному мы и обязаны этим фрагментом, что-то пропустил. Франкель (Wege u. Formen, 287, п. 1) считает вероятным, что фр. 4 создан из трех различных цитат, которые не подходят друг другу. Бейли (Gk. Atomists and Epic. 452) предполагает, что τοῦς συκρυνομένους в первой части фрагмента относится к множеству «составных миров»!



ным и умопостигаемым миром. Оно заключается в том, что Анаксагор обращается к другим частям поверхности Земли. В «Федоне» (109b) Платона Сократ упоминает о вере, что имеется много пустынных территорий на поверхности Земли, где есть только вода, образующая моря, и воздух над ними, и необитаемый мир, известный грекам, — «между Фасисом и Гибралтаровыми Столпами» — это только одно из этих мест, где мы живем «словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими». Бёрнет, хотя он в «Ранней греческой философии» и доказывает, что Анаксагор верил в бесчисленные миры, говорит в своем комментарии к «Федону»: «Как считал Виттенбах, эта часть теории идет от Анаксагора (и Архелая), а как считал Корнфорд, к фр. 4 она как раз и дает ключ»<sup>1</sup>. Ничто не противоречит утверждениям всех наших авторитетов, что Анаксагор верил в единственный космос, и именно к этому естественным образом и ведет его космогония, по мере того как мы постепенно продвигаемся от первоначальной революции Ума к образованию природных видов.

<sup>1</sup> См. далее Корнфорд (CQ, 1934, 7). Канн (Анаксимандр, 52) соглашается с этим. Я не разделяю неподтвержденное мнение Гигона (Philol. 1936–1937, 27), что Анаксагор не мог иметь в виду другую часть земли («denn die Erde scheidet sich als Eines und Ganzes ab, und nicht hier ein Teil und dort ein adherer»).

Следует упомянуть и еще обо одной интерпретации, хотя я и не нахожу ее убедительной. Х. Франкель (Wege u. Formen, 286) доказывает, что другой необитаемый регион, дублирующий «наш», — это чисто теоретическая конструкция: если был бы иной мир, то был бы точно такой же, даже с такими же социальными учреждениями. В рамках этой интерпретации Франкель ссылается на желательное наклонение οὐκ ἄν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκρίθει. Он рассматривает τῷ ἐνὶ κόσμῳ как окончательный довод против возможности другого космоса.

Более поздним защитником множества миров у Анаксагора является Ф. Ламмли (Chaos zum Kosmos, I, 80, 92). Он считает, что это множество «гарантируется» фрагментом 4.

## XI. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРИРОДА ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

Вообще говоря, Анаксагор придерживается той широко распространенной точки зрения, что жизнь впервые возникает из сырости, тепла и земли<sup>1</sup>. Он таким образом продолжает ионийскую рационализацию тех верований, которые восходят к временам до возникновения научной мысли, изобретательно приспособивая их к своей собственной системе. *Aer* (воздух, туман, облако), как мы видели, был для Анаксагора не простым телом, но амальгамой всех субстанций, из которой потом возникают растения, животные и неодушевленные объекты. В соответствии с этим Феофраст пишет: «Анаксагор утверждает, что воздух содержит семена всех [растений?], которые выпадают вместе с [дождевой] водой и порождают растения». Христианский епископ II столетия Ириней говорит, что это же распространяется и на животных<sup>2</sup>: они были созданы *decidendbus e caelo in terram seminibus*<sup>3</sup>. Сама по себе его авторитетность не высока, но это прекрасно подходит к общей теории и может служить дополнением к открытому утверждению, что жизнь появляется из влаги, тепла и земли.

<sup>1</sup> D. L., II, 9. Ипполит (1.8.12) просто говорит, что живые создания впервые были рождены *ἐν ὑγρῷ*.

<sup>2</sup> И то, что воздух содержит семена всех форм жизни, которые вымываются из него на землю, вероятно указывает на то, почему Аэтий связывает его в один узел с Анаксименом и Диогеном Аполлонийским как того, кто говорил, что *ψυχή* была *ἀερώδης*.

<sup>3</sup> Феофраст. История растений, 3.1.4 (A 117); Ириней, 2.14.2 (A 113).

Способ, каким эта схема сочетает оригинальность с бессознательным отражением более древних мистических описаний того же самого верования, представляет собой удивительный парадокс. В мифологии Небо было отцом, оплодотворившим мать-Землю дождем, который и был его семенем, и оно росло в тепле ее лона. Согласно альтернативному варианту, первая женщина была богиней огня, смешавшей землю и воду<sup>1</sup>. У атеиста Анаксагора семена были принесены на землю с неба дождем и оживлены теплом.

Неудивительно, что Аристотель затрудняется решить, отождествлял Анаксагор Ум (*nous*) и жизнь (*psyche*) или проводил между ними различие<sup>2</sup>. Когда он говорит (фр. 11): «...во всем содержится доля всего, кроме ума, а в некоторых [существах] содержится и ум тоже», — то, кажется, отличает весь одушевленный мир от неодушевленного. И его самый низкий уровень, *psyche*, был тем в живых существах, что давало им силу самодвижения; на более высоком уровне он был представлен способностью познания. Поставив Ум у истоков всякого движения, Анаксагор смешивает эти два мира (так как на самом деле они уподоблялись друг другу, хотя и менее явно, в раннем мышлении); но для неодушевленных вещей имеется внешняя сила, а для одушевленных — внутренняя способность. Даже растения имеют некоторую степень ощущения и мышления, как полагал Эмпедокл. Если мы можем доверять псевдо-аристотелевскому трактату «О растениях», то они чувствуют удовольствие и боль, а также дышат. Они на самом деле

<sup>1</sup> Примером является фрагмент 839 у Еврипида: «Божественный Эфир, отец людей и богов, и Земля, воспринявшая мельчайшие капли дождя и породившая смертных, породившая растения и зверей; именно поэтому тебя и зовут Матерью всего».

<sup>2</sup> Аристотель. О душе, 404b16, 405a13. См.: Чернисс. АСР, 293.

являются «привязанными к земле животными», — понятие, которое сохраняется у Платона<sup>1</sup>.

«Ум подобен всему», поэтому явное различие ментальных уровней между живыми существами может быть вызвано различием в их телесной структуре. Это подтверждается Аристотелем в отрывке, который прямо указывает на противоположность механизма Анаксагора и его собственного телеологического воззрения:

Хотя Анаксагор и говорит, что человек — самое разумное из животных, но логично предположить, что вследствие разумности он имеет руки. Ведь руки есть инструмент, а природа всегда предоставляет, так же как разумный человек, каждую вещь тому, кто может ее использовать<sup>2</sup>.

Относительно вопроса, почему сами люди не в одинаковой степени умны, Анаксагор, как известно, отмечал, что хотя и все люди имеют интеллект, но не все его используют (см.: *Пселл*, А 101а).

<sup>1</sup> ζῷα ἔγγεια, *Плутарх*. Естественнонаучные вопросы, 911d (a116); [*Аристотель*]. О растениях, 815a15, b16 (А 117). Об Эмпедокле см. выше, а у Платона (*Тимей*, 77а, b): растение — ἕτερον ζῷον и τῆς ἀνθρωπίνης συγγενῆς φύσεως φύσιν. Ср. 90а: человек — это φύτον οὐκ ἔγγειον. Он продолжает: πάν γὰρ οὖν ὅτι περ ἂν μετάσχη τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα. Идея родства всей природы может быть найдена в двух различных мирах мысли — у пифагорейцев и в ионийской традиции. См. далее о Демокрите.

<sup>2</sup> *Аристотель*. О частях животных, 687a7. Важное значение руки, кажется, становится чем-то вроде общепринятого мнения. Ср.: *Ксенофонт*. *Мем*, 1.4.11 и 14. Отрывок из *Плутарха* (Об удаче, 98f), данный у ДК как фр. 21b, едва ли что-то может добавить к мнениям Анаксагора о человеческом превосходстве над животными в умственных способностях, в связи с затруднением решить, насколько он имеет отношение к Анаксагору.

Зависимость умственных способностей от телесных форм у Анаксагора подтверждается Бёрнетом и другими, но отрицается Целлером. См.: ZN, 1244 и имеющиеся там ссылки.



Есть свидетельство, что он также очень интересовался биологическими и физиологическими вопросами. Общая теория Анаксагора, что все живые существа дышат, говорит Аристотель (О дыхании, 470b30), заставляет его обратить внимание на рыб, и он верно утверждает, что они дышат через жабры. Сон — это телесное, а не физическое состояние, вызванное телесной усталостью. Есть и небольшое свидетельство о том, что он говорит о смерти, но его общая теория не оставляет места для индивидуального бессмертия<sup>1</sup>. Гален поднимает вопрос, зарождается кровь в теле или же «проникает туда вместе с пищей», и приписывает последнюю точку зрения тем, кто «верит в гомеомерии» (О естественных способностях, 2.8, А 104). Это, конечно же, интегрирующая часть общей теории Анаксагора. О болезни он говорит, что острые заболевания возникают из-за переполненного желчного пузыря, когда желчь выливается в легкие, в кровеносные сосуды и в бока (Аристотель. О частях животных, 677a5). О размножении он утверждает, что различие полов существует уже в семени, которое полностью происходит от родителя мужского пола, и что мужчины рождаются от семени правого яичка<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Единственная информация — это утверждение в «Placita» (5.25.2, А 103): εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμὸν, которое нам следует перевести: «разделение (то есть души и тела) — это смерть и души тоже». Это может быть грубым, даже неточным обращением к чему-то, что говорил сам Анаксагор. Следующие сразу же ссылки на Левкиппа и Демокрита по тому же самому предмету неубедительны. Но как таковое бессмертие индивидуальной души или части Нуса, после разложения временного телесного соединения, в котором она обитала, противоречило бы всей остальной его теории реальности, и он не был Эмпедоклом, выдвинувшим доктрину внутреннего *daimon*. Ср.: ZN, 1248, п. 1; Роде. Психе, 388.

<sup>2</sup> Или, возможно, просто правой стороны тела. См.: Дж. Э. Р. Ллойд в JHS, 1962, 60. Различие правого и левого в размножении связывается, в частности, с именами Парменида



застывающего в правой части матки. Здесь нет упоминаний о воздействии температуры, как это было у Эмпедокла, который утверждал, что оба родителя предоставляют семя, а пол определяется условиями в матке<sup>1</sup>. Аристотель (О возникновении животных, 756b13) бранит Анаксагора и других за простоту их верований, что вороны и ибисы оплодотворяются клювами, а среди четвероногих ласка (*gale*) дает рождение через рот.

Он следует Алкмеону и расходится с Эмпедоклом, утверждая, что голова, а не сердце, является центральным органом восприятия, и что по этой причине именно голова вначале формируется в эмбрионе<sup>2</sup>.

## ХII. ОЩУЩЕНИЕ

Представления Анаксагора о механизме ощущения, как они суммированы Феофрастом<sup>3</sup>, кажутся довольно поверхностными. Вообще, он противопоставляется Эмпедоклу в утверждении, что ощущение вызы-

---

(фр. 17) и Анаксагора. О дальнейших деталях см.: *Лески. Zeugungslehre*, 39.

<sup>1</sup> *Аристотель*. О возникновении животных, 763b30; D. L., II, 9; *Ипполит*, 1.8.12. Аэтий (5.7.4; DK 28, A 53) связывает Анаксагора с Парменидом в верованиях относительно правого и левого. Цензорин приписывает Анаксагору, явно ошибочно, веру Эмпедокла и других в то, что дети похожи на того из родителей, кто больше дал семени (6.8, A 111). О связи мужского с правым, а женского с левым, ср.: Дж. Э. Р. Ллойд (прим. 2 на с. 528).

<sup>2</sup> *Censorinus*, 6.1 (A 108).

<sup>3</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 27. Относительно дальнейших подробностей см. перевод Страттона в *Greek. Physiol. Psychol.* с примечаниями, и соответствующие части книги Бира *Gr. Th. of Elem. Cogn*; о представлении, что Аристотель и Феофраст неправильно понимали Анаксагора см.: *Чернисс. ACP*, 301, п. 40.

ваются взаимодействием между несходными вещами: если наше чувство осязания говорит нам, что что-то является теплым или холодным, то это потому, что рука, которая касается вещи, холоднее ее или теплее. Вообще говоря, мы лучше видим днем, потому что глаза большинства людей темны, а предметы освещены. Как и многие другие, он считает достаточным объяснение зрения утверждением, что оно вызвано отражением предмета в глазах. Он утверждает, что сила ощущения зависит от размера органа чувств: животные с большими, ясными, блестящими глазами видят большие и удаленные предметы, и т. д. Здесь нет попытки объяснить работу отдельных чувств с утверждением, что все они возникают в мозгу, за исключением случая со слухом, где утверждается, что он зависит от проникновения звука в мозг; «ибо ближайшая к нему кость пуста, в нее и попадает звук» (то есть, вероятно, кость, окружающая мозг)<sup>1</sup>.

Он провозглашает, что всякое ощущение сопровождается болью. Это он выводит из предположения, что таковым является воздействие на орган чувств со стороны чего-то несходного с ним<sup>2</sup>, но такого рода представление естественным образом встречает значительную долю критики в античности. В качестве эмпирического свидетельства он приводит дискомфорт,

<sup>1</sup> Существует другое свидетельство о подходе Анаксагора к слуху (*Аэтий*. 4.19.5, А 106): «Анаксагор говорит, что звук возникает, когда ветер (воздух в движении) сталкивается с неподвижным воздухом, и отражение их взаимодействия доходит до органов слуха, наподобие эха». Ср. замечание Аристотеля (*О душе*, 419b27), что, вероятно, имеется элемент эха во всяком звуке.

<sup>2</sup> *Феофраст*. *Об ощущениях*, 29. Аристотель, вероятно, имел в виду именно Анаксагора, когда говорил в «Никомаховой этике» (1154b7): ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τὸ ζῶον, ὧσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὄραν, τὸ ἀκοῦεν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν. Такой была интерпретация его комментатора Аспасия (156.14, А 94).





вызываемый излишним или продолжительным возбуждением чувств. Вероятно, был и такой аргумент, что если ощущение в определенной степени подтверждается возникновением боли, то более мягкое ощущение также должно вызывать боль в более мягкой форме, даже если мы не всегда это осознаем. Феофраст возражает, помимо прочего, что некоторые восприятия сопровождаются положительным удовольствием.

### ХIII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Анаксагор подчеркивает неадекватность чувств, как показывает этот отрывок из Секста Эмпирика (Против ученых, 7.90; Анаксагор. Фр. 21):

Анаксагор, этот физик из физиков, дискредитируя ощущения за бессилие, говорит: «Из-за их слабости мы не способны различать истину». В доказательство их недостоверности он ссылается на постепенное изменение цветов: если взять две краски, черную и белую, и затем по капле вливать из одной в другую, то зрение не сможет различить постепенные изменения, хотя объективно они будут реальными.

Цицерон поэтому был, несомненно, прав, включая Анаксагора в ряд других древних мыслителей, которые отрицали возможность достижения определенного вида знания посредством одних только человеческих способностей, — таких мыслителей, как Парменид, Эмпедокл, Алкмеон и Ксенофан<sup>1</sup>. Некоторые из них, противопоставляя человеческую недостоверность божественному всеведению, могли утверждать, что получили истину с небес, но это не было характерно для ра-

<sup>1</sup> Цицерон. *Ac. post.*, 1.12.44. См. выше, с. 138 и т. I, с. 398–400.



ционалистической ионийской традиции, выдающимся представителем которой был Анаксагор. Хотя он и не мог использовать такой язык (поскольку, как мы знаем, он никогда не обращался к Уму как к Богу), но на самом деле верил, что Ум знает все и что наша причастность ему делает нас способными выходить за границы чувств и проникать в реальность, которая лежит за ними. Только Ум может преодолевать несовершенство органов чувств и становиться осведомленным относительно окончательного строения вещей. Чувства воспринимают только то, над чем они преобладают, но Ум знает, что «частица всего имеется во всем». Это подразумевается в его высказывании (фр. 21а), что «явления суть видимое обнаружение невидимого». Аристотель, процитировав строки из Парменида, где утверждается, что наше восприятие и понимание зависят от телесных условий, добавляет: «Передают и изречение Анаксагора, сказанное им некоторым его друзьям, что вещи будут для них такими, за какие они их примут»<sup>1</sup>. «Изречения» весьма легко приписывались любому из великих философов, и это изречение в значительной мере похоже на отголосок высказывания одного софиста, современника Анаксагора; но существовало весьма заметное взаимное влияние между софистами и натурфилософами, и на уровне среднего обычного человека это нечто подобное тому, во что обязан был верить Анаксагор<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Парменид. Фр. 16; Аристотель. Метафизика, 1009b25.

<sup>2</sup> Ф. Ламбли в разделе своей книги «Vom Chaos zum Kosmos», который он озаглавил «Анаксагор как софист» (I, 92–96), доказывает, что Анаксагор мог включить или добавить в свою космогонию «софистическую» доктрину о происхождении цивилизации. Он поэтому отвергает утверждение Йегера (TEPG, 164), что «философия Анаксагора — это от начала и до конца физика; она явно не содержит антропологии в теологическом смысле (как ни странно, эти слова, выделенные в оригинале кур-

## XIV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Со своим рационалистическим и секулярным мировоззрением Анаксагор был типичным ионийцем, который знал ионийских предшественников, особенно Анаксимандра и Анаксимена, и использовал их идеи. Но он был ионийцем после Парменида и Зенона, и его теории должны были быть адаптированы к их парадоксальным, но неизбежным выводам. Основной вклад Анаксагора в развитие мысли обычно суммируется как двоякий: идея Ума как движущей, упорядочивающей и управляющей силы во вселенной и теория устройства материи. Первая идея приобретает особое значение в свете более поздней философии, особенно ее роли

---

сивом, отсутствуют в цитируемом Ламмли немецком издании) и совершенно не испытывает тяготения к чему-либо подобному». За поддержкой своего мнения Ламмли обращается к книге Франкеля «Wege u. Formen» (285), где написано: «Включение культуры и общества в сферу вещей, которые порождаются разновидностью ἀλόκρισις и σύνθεσις, характеризует систему Анаксагора как антропоцентрическую, а не физикоцентрическую». Доказательством служит главным образом фр. 4, но имеются один или два других отрывка, которые показывают интерес к истокам человеческой культуры, такие как А 102 о важном значении руки или фр. 21b об использовании человеком животных с низким уровнем развития. Имеется также более общее, касающееся микрокосма и макрокосма положение, что, как утверждает Ламмли, Нус может действовать одним и тем же способом на обоих уровнях, создавая διακόσμησις. Тем не менее, хотя и невозможно сказать, что именно до нас не дошло, положительное свидетельство об интересе к человеческим делам у Анаксагора, сопоставимое с интересом софистов, является весьма скудным. Утверждение Фаворина (ар. D. L., II, 11), что, «согласно Анаксагору, темой поэм Гомера была добродетель и справедливость», вероятно, в большей степени относится к таким его последователям, как Метродор, который «защищал этот тезис в дальнейшем» (перевод с немецкого Ламмли и Франкеля сделан мной сам. — У. Г.).



в телеологических системах Платона и Аристотеля. Оба они признавали новизну этой идеи, но сожалели, что Анаксагор не смог ее использовать. Роль Ума фактически напоминала о предке в лице божественной субстанции, которая в ранней ионийской системе над всем «властвовала» (κρατεῖ) или всем «правила» (κυβερνᾷ). Главное различие было в том, что, в связи с вызывающими доводами Парменида в вопросе о движении, его первая причина должна была быть по меньшей мере отделена от материальной субстанции в ясно очерченном дуализме. Здесь следует делать различие, как это часто происходит в истории мышления, между идеей в уме человека, который впервые ее мыслит, и ее изложением теми, кто за ним следует. Вместе с концепцией Ума как окончательной причины порядка и регулярности в материальном мире, Ума, который сам по себе отделен от материи, является независимым и управляет сам собой, было посеяно семя полностью телеологического воззрения на природу, которое Платон и Аристотель открыто приняли. Платоновский Сократ «торжествует и считает, что обнаружил учителя в своем собственном сердце»; для Аристотеля «он был первым рассудительным человеком». Похвала готовится тогда, когда высказывается последующая критика. Семя посеяно, но оно проросло и расцвело в руках других людей.

Оригинальность и утонченность Анаксагора более полно обнаруживается в его теории материи, которой недостает простоты демокритовского атомизма, но которая заслуживает доверия за ее изобретательность. Атомисты были признательны ему за понятие инфрачувственной реальности — «явления суть видимое обнаружение невидимого» (фр. 21) — изречение, которое, как говорят, Демокрит цитировал с одобрением. Оно ведет его к двум другим заслуживающим доверия достижениям: к идее бесконечно малых величин

и к развитию грубой милетской концепции «противоположностей». Тепло и холод не «отделены и не отрублены друг от друга топором» — шаг по направлению к тому, чтобы увидеть их как точки на непрерывной шкале<sup>1</sup>. Учение Анаксагора о материи ведет нас к следующему этапу на пути к атомизму, от которого оно тем не менее отличается двумя фундаментальными положениями: принципом бесконечной делимости, которому атомизм противопоставлен в силу своего определения, и предположением, что каждая частичка материи, какой бы малой она ни была, возможно, даже слишком малой, чтобы быть воспринимаемой, наделена всеми чувственными качествами, включая такие вторичные качества, как цвет, вкус и запах, которые для Демокрита были чисто субъективными.

В каком-то отношении механистический тип объяснения Анаксагора и отказ от каких-либо сделок с современными ему анимистическими или иными религиозными верованиями вовсе не были преимуществом. Пифагорейская гипотеза, что небесные тела движутся в соответствии с математическими законами, была гораздо более плодотворной для астрономии, чем идея Анаксагора, что они были вовлечены в круговое движение вращающимся *эфиром*. Но разумно организованное движение небесных тел было для пифагорейцев ограничено их природой как одушевленных божественных созданий, и отвергая то, что представлялось ему остатком предрассудка, Анаксагор отвергал также и любой стимул к открытию законов их движения<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Это иногда рассматривается как полемика против Эмпедокла. См.: *Властос*. Philos. Rev. 1950, 38.

<sup>2</sup> Это объясняется более подробно в книге Б. Л. Ван дер Вердена «Пробуждающаяся наука» (128).

## ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

### 1. Хронология жизни Анаксагора

Диоген Лаэртский (II, 7) сообщает три версии: 1. «Говорят», что ему было 20 лет во времена вторжения Ксеркса в Грецию и что он прожил 72 года. 2. Согласно Аполлодору, он родился во время 70-й Олимпиады (500–497 гг.) и умер в первый год 78-й Олимпиады (468 г., исправлено Скалигером на 88-ю Олимпиаду, то есть 428 г.). Евсевий (DK 44) сходным образом считает, что этими датами были 500–460 гг. 3. Согласно Деметрию Фалерскому, Анаксагор начал «философствовать» в возрасте 20 лет, при архонстве Каллия в Афинах, «где он прожил 30 лет». Каллий был архонтом в 456 г., но в 480 г. архонтом был Каллиад, а Каллий — лишь альтернативная форма его имени (ZN, 1197; *Тейлор*. CQ, 1917, 82, п. 1). Если мы согласимся со Скалигером, что упоминание 78-й Олимпиады — это ошибка<sup>1</sup>, то все три источника Диогена прекрасно согласуются, и есть много указаний, что Анаксагор не умер в расцвете своих сил и вел активную жизнь гораздо позже 468 г. Если он впервые пришел в Афины в возрасте 20 лет, «во времена вторжения Ксеркса», то есть возможность, что он был призван в армию Ксеркса — как житель Клазомен он мог быть персидским подданным (*Бёрнет*. EGP, 254). Сообщение Деметрия

<sup>1</sup> Альтернативой будет предположение Дэвисона (CQ, 1953, 40), что под  $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\eta\sigma\theta\alpha\iota$  Аполлодор имеет в виду «расцвет», что он явно делает, когда говорит об Анаксимене (D. L., II, 3.), и сдвигает годы жизни Анаксагора приблизительно на 40 лет ранее, что связано с его ошибочной идеей (из эпикурейских источников), что Демокрит родился в 500 г., и с утверждением, приписываемым самому Демокриту, что он был на 40 лет моложе, чем Анаксагор.



может означать лишь тот факт, что Анаксагор начал интересоваться философией в это время в качестве ученика.

Трудности возрастают, когда мы пытаемся сопоставить наказание, которое привело его к изгнанию, и такую определенную цифру, какой были те 30 лет, что он провел в Афинах. Диоген уже знал о противоречивых версиях. Самое сильное доказательство состоит в том, что процесс имел место прямо перед началом Пелопонесской войны, не намного ранее, чем 430 г. Это утверждается Диодором (12.38), Плутархом (Перикл, 32) и Сотионом (ар. D. L., II, 12). Клеон, которого Сотион называет обвинителем, не мог быть таковым столь рано. Плутарх говорит, что обвинение было выдвинуто по указу Диопифа о недоверии атеистам и «метеорологам», который должен быть датирован 433 г. Диодор упоминает о процессе как об одной из причин непопулярности Перикла, которая привела к тому, что город оказался вовлечен в войну. Согласно Сотиону, наказанием был штраф в пять талантов вдобавок к изгнанию. Другая традиция, известная Диогену, представлена Сатиром, который говорил, что зачинщиком процесса был Фукидид; Анаксагор же был обвинен в медизме и нечестивости и приговорен к смерти *in absentia*. Это почти наверняка могло быть до остракизма Фукидида, сына Мелесия, в 443 г.

Несмотря на приоритет А. Е. Тейлора, версия, что Анаксагор был осужден и изнан из Афин приблизительно в 450 г., едва ли является достоверной. Дж. С. Моррисон (CQ, 1941, 5, п. 2) считает даже, что она «противоречит всей весомости свидетельства» — его продолжающееся присутствие в Афинах в более позднее время трудно поставить под сомнение. Трудность вызвана предположением Платона (Федон, 97b, 98b), что Сократ знал Анаксагора только по его книгам и никогда

с ним не встречался. Об этом кое-что говорит Целлер (ZN, 1199), но, возможно, самым правдоподобным выводом будет тот, что тридцать лет Анаксагора в Афинах (что абсолютно несомненно) не были непрерывными. Это доказывает Дэвисон, полагая, что его дважды вынуждали покинуть Афины, один раз по обвинению Фукидида, предположительно в 455 г., а затем еще раз, после возвращения по амнистии через одиннадцать лет, приблизительно в 432 г. Существует альтернативное убеждение, разделяемое некоторыми исследователями, что Анаксагор впервые прибыл в Афины «при архонтстве Калия», то есть в 456 г., но помимо утверждения, что его прибытие совпадало со вторжением Ксеркса, перерыв в пребывании в Афинах между 470-м и 430-м г. явно облегчает согласование различных сообщений о нем, например, что Фемистокл знал его (Стесимброт ар. Плутарх Them. 2), а Перикл был его учеником.

Относительно дальнейших сведений и их обсуждения см.: Целлер, 1196–1201; Тейлор А. Е. CQ, 1917; Дэвисон Дж. Ф. CQ, 1953.

## 2. Еврипид и Анаксагор

Солнце — камень или «золотой слиток» (Орест, 982, фр. 783). Самая ранняя ссылка на взаимосвязь между этими двумя людьми имеется в строке поэта и библиотекаря Александра Этолийского, который жил в начале третьего столетия до н. э. (DK, A 21). Другие обнаруживаются у Страбона (14.645; A 7), Диогена Лартского (II, 10 и 45), Диодора (1.7.7; A 62), в схолиях к Пиндару (Олимпийские оды, 1.91; A 20a), в Теологуменах арифметики (6.18; A 20b), у Цицерона (Тускуланские беседы, 3.14.30). Намеки на Анаксагора видны также в следующих отрывках:



А. Елена, 3, о причине наводнений Нила. Ср.: А 91. Но это обнаруживается в то же время и у Эсхила (Проксительницы, 559).

В. Троянки, 886. Цитируется как принадлежащий Анаксагору Сатиром (А 20с, вероятно, III столетие до н. э.). Но эти строки 884–888 обращены к божеству воздуха, которое становится общепринятым (как это насмешливо показано у Аристофана в «Облаках») и было, вероятно, популяризировано Диогеном Аполлонийским.

С. Алкеста, 903 и фр. 964. Принимались как ссылка на тяжелую утрату, пережитую Анаксагором, когда умер его сын (см. DK, А 33), хотя Нестле считает ссылку во фр. 964 более вероятно относящейся к Пифагору.

Д. Фр. 910. Это знаменитый фрагмент о счастливой жизни, посвященной изучению вечного порядка природы. Хотя некоторые (включая Нестле) принимали его за вероятный намек на Анаксагора, Бёрнет не без оснований говорит, что «он может иметь отношение к другому космологу и на самом деле более естественным образом подразумевает мыслителя более примитивного типа» (EGR, 255).

Е. Фр. 484 — об изначальном единстве неба и земли; он цитируется Диодором (1.7.7, А 62) в связи с утверждением, что Еврипид был учеником Анаксагора, но эта ссылка, очевидно, имеет гораздо более общее значение.

Ф. Фр. 839. Этот фрагмент чаще всего рассматривается как защищающий Анаксагора, но упоминаемый там образ может принадлежать и Эмпедоклу.

Г. Рукописные фрагменты Сатира, упомянутые в пункте В, также цитируют начало фр. 912 как часть, излагающую учение Анаксагора о *δίакοσμος*, но нелегко увидеть его релевантность.

Н. Смысл фр. 574 Еврипида: «По вещам присутствующим мы судим о вещах невидимых» — очень бли-

зок изречению Анаксагора, что «явления суть видимое обнаружение невидимого» (ἀδηλα) (фр. 21a), и может быть сопоставлен с ним. С другой стороны, язык (τεκμαίρομεθα τοῖς παροῦσι τὰ φανῆ) напоминает скорее Алкмеона. Ср. его фр. 1: περὶ τῶν ἀφανέων... ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι.

Еврипид живо вмешивается во все интеллектуальные споры своего времени, и его пьесы полны намеков на физические теории, имевшие хождение в Афинах. Здесь мы ограничиваемся отражениями его знакомства с Анаксагором, но он, несомненно, был знаком и с другими, и не всегда легко точно определить, какая строка его стихов какому философу посвящена.

Я не видел книгу Л. Парментье «Еврипид и Анаксагор» (Париж, 1893).

### 3. Слова *ὁμοιομερής*, *ὁμοιομέρεια*

См.: издание Росса «Метафизика Аристотеля», I, 132, и Мэтьюсон. СQ, 1958, 78. Слово *ὁμοιομερής* не обнаруживается в сохранившихся фрагментах Анаксагора, и поскольку более поздние авторитеты используют это слово, чтобы описывать ключевую концепцию его доктрины, то можно было бы ожидать, что оно будет процитировано хотя бы однажды. Этого не происходит вообще до Аристотеля, а идея, выраженная этим словом, детально объясняется Платоном в «Протагоре» (329d–e; см.: Шори. СР, 1922, 350) без использования самого термина. Мэтьюсон замечает, что из цитируемых Буком и Петерсеном сорока пяти слов, содержащих в своем составе *μερής*, ни одно не является доаристотелевским; кроме того, единственное у Анаксагора, что может быть названо *ὁμοιομερής* в том смысле, в каком Аристотель использует это слово, — это *νοῦς*, и он не использует и это слово.



Несмотря на то что Аристотель использует прилагательное *ὁμοιομερής* со ссылкой на Анаксагора, доксографы обычно обращаются к существительному *ὁμοιομερεία*, к слову, которое отсутствует у Аристотеля и впервые появляется у Эпикура. Три автора указывают на свое убеждение, что этот термин использовался самим Анаксагором.

1. *Симпликий*. Физика, 1123.23: *τὰ εἶδη, ἄττερ ὁμοιομερείας καλεῖ*. Это замечание сделано мимоходом, и кажется справедливым, если мы пожелаем охарактеризовать его вместе с Мэтьюсоном как «единственную ошибку» и «не вызывающую большого беспокойства». Оно противоречит другому высказыванию того же самого автора, где он точно следует Аристотелю (О небе, 603.18): *καὶ Ἄ. τὰ ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα, οὐέρματα ἐκάλει*. (Аристотель уравнивает *ὁμοιομερῆ* с *σπέρματα* в отрывке, который Симпликий комментирует, 302a29).

2. *Аэтий*, I. 3.5. (DK, A 46): *ἀπὸ οὖν τοῦ ὁμοιο τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε καὶ ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀλεφήνατο*. Это более обстоятельно и вводит весьма значительное положение. Слово *ὁμοιομερεία* здесь не используется как синоним *ὁμοιομερῆ* Аристотеля. Оно не означает вещи, собственные частицы которых подобны друг другу и подобны вещи в целом. Оно обозначает вещи, которые сами или их частицы подобны вещам, чьими частицами они сами являются или становятся. Пища, например, называется *ὁμοιομερεία* не потому что однородна, но потому что когда она съедена, то превращается в кости и ткани нашего тела и может содержать в себе эти «частицы» все время. Это точное описание материального *ἀρχαί* Анаксагора.

3. *Лукреций*, I. 834. *rerum quam dicit homoeomerian*. Здесь слову сообщается другой смысл, используемый для обозначения всей массы материи в целом в со-

ответствии с теорией Анаксагора о ее составе. Бейли (Gk. Atomists, 555) называет такое использование «поразительным» и «совершенно уникальным», но на самом деле оно тем же самым способом используется и Симпликием (Физика, 162.31): ἔνεστιν ἄρα ἐν τῇ ὁμοιομερεΐᾳ καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ αἶμα κτλ. «Quam dicit» Лукреция может быть естественным, хотя и ошибочным заимствованием из такого отрывка, как этот. Бейли, отмечая, что такое использование существительного не могло быть следствием использования прилагательного у Аристотеля, считает, что этим авторам следует доверять, когда они говорят, что и сам Анаксагор использовал это слово. Его «догадка» (это его собственные слова) заключается в том, что «сам Анаксагор, вероятно, использовал имя существительное для своей теории, ὁμοιομερῆ σπέρματα — для обозначения «семян», а ὁμοιομερῆ — для обозначения субстанций, состоящих из таких семян. Конкретное использование ὁμοιομερεΐαι для обозначения семян у доксографов и комментаторов было в таком случае более поздним вариантом (Лукреций. Т. II, 745). Вероятно, такую возможность нельзя исключать, но вероятность, что слова являются изобретением более позднего времени, и доксографы ошибались, кажется мне весьма сильной. Таннери, без какой-либо аргументации, говорит, что «термин *гомеомерии* изобретен Аристотелем» (Science Hellène, 1<sup>st</sup> ed., 286). В одном мы можем быть уверены — что Аристотель использовал ὁμοιομερῆ в своем собственном значении, просто как описательный термин, обозначающий «плоть, кости и другие субстанции такого порядка».



Приложение:  
ИЗБРАННЫЕ ОТРЫВКИ  
О ТЕОРИИ МАТЕРИИ  
АНАКСАГОРА

*Аристотель. Метафизика, 984a11:* «А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии<sup>1</sup>, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно».

*Аристотель. Физика, 203a19:* «Те же, которые делают элементы бесконечными [по числу], как Анаксагор и Демокрит — один из [своих] подобочастных, другой из панспермии фигур, — говорят, что бесконечное есть непрерывное по соприкосновению [частиц]. И первый утверждает, что любая из частей есть смесь, подобная целому, так как можно видеть, что любая [вещь] возникает из любой, отсюда, по-видимому, и его слова «вместе когда-то все вещи были», например, это мясо и эта кость и так же всякая [другая вещь], а следовательно, и все, и притом одновременно, потому что не только в каждой вещи имеется начало разъединения, но и для всех [вещей]. Так как возникающее возникает из такого тела, а возникает все, только не сразу, то должно существовать какое-то начало возникновения; оно еди-

---

<sup>1</sup> σχεδὸν ἅπαντα у Аристотеля. Властос вероятно прав, утверждая, что ослаблением всеобщности предложения можно пренебречь. Конфорд и Мэтьюсон предполагают, что значением было «Анаксагор на самом деле говорит».

но, и называет он его разум; разум, начавши некогда, действует посредством мышления; таким образом, по необходимости все было когда-то вместе и когда-то начало приводится в движение».

*Аристотель.* О возникновении и уничтожении, 314a16: «Ведь, по мнению Эмпедокла, имеется четыре телесных [элемента], а всего вместе с приводящими в движение насчитывается шесть, Анаксагор же, как и Левкипп с Демокритом, считает, что их бесконечно много, Анаксагор считает элементами подобочастные, как например кость, плоть, мозг и из прочих все те, у которых часть совпадает по названию с целым».

*Аристотель.* О возникновении и уничтожении, 314a25: «Совершенно очевидно, что последователи Анаксагора и Эмпедокла говорят противоположные вещи. Эмпедокл утверждает, что огонь, вода, воздух, земля — это четыре элемента, и притом более простые, чем плоть, кость и сходные с ними подобочастные. Последователи же Анаксагора считают простыми [телами] и элементами эти [подобочастные], землю же, огонь, воду и воздух признают составными, поскольку они представляют собой смесь всевозможных семян этих [подобочастных]».

*Аристотель.* О небе, 302a28: «Теория элементов Анаксагора прямо противоположна теории Эмпедокла. Последний утверждает, что огонь, земля и рядоположенные им тела суть элементы тел и что все тела состоят из них; Анаксагор, наоборот, — что подобочастные вещества (то есть мясо, кость и все подобное) — элементы, а воздух и огонь — смеси этих и всех остальных «семян», поскольку и тот и другой представляют собой скопление всех подобочастных [телец], невидимых [вследствие малости], — этим и объясняется, почему из этих [двух тел] возникает все («эфир», по его терминологии, — то же, что огонь)».

*Аристотель*. Физика, 187a20: «Другие же предполагают, что из единого выделяются содержащиеся в нем противоположности, как говорит Анаксимандр и те, которые существующее считают единым и многим, как Эмпедокл и Анаксагор, ибо и они выделяют из смеси все остальное. Отличаются же они друг от друга тем, что первый признает чередование этих состояний, второй же — однократное [возникновение], и тем, что Анаксагор признает бесконечные по числу подобочастные и противоположности, а Эмпедокл лишь так называемые стихии. По-видимому, Анаксагор считал [подобочастные] указанным образом бесконечными потому, что признавал истинным общее мнение физиков, что из не-сущего ничто не возникает (поэтому-то одни и говорят так: „все было вместе“ и „возникновение того-то есть качественное изменение“, другие же говорят о соединении и разъединении), а еще потому, что противоположности возникают друг из друга, следовательно, они содержались одна в другой. Ведь если все возникающее необходимо возникает либо из существующих [вещей], либо из несуществующих, а возникновение из несуществующих невозможно (в этом мнении сходятся все [писавшие] о природе), то они считали, что отсюда с необходимостью вытекает и остальное, а именно возникновение из существующих и имеющихся в наличии [частиц], но не воспринимаемых нами ввиду малости их масс. Поэтому-то они и говорят „все вмешано во всем“, ибо видели, как все возникает из всего, кажутся же [вещи] различными и называются по-разному в зависимости от того, что в смеси бесчисленных [подобочастных] преобладает по количеству; вполне же чистым и целым не бывает ни светлого, ни темного, ни сладкого, ни мяса, ни кости, но чего имеется больше, такой и кажется природа предмета».

*Симпликий*. Физика, 162.26: «Принимая за первую аксиому, что ничто не может произойти от того, чего



нет, Анаксагор выдвигает следующий аргумент. То, что рождается, рождается либо от того, что есть, либо от того, чего нет. Оно не может быть от того, чего нет, поэтому должно быть от того, что есть. Но если это так, то оно должно предсуществовать в том, из чего произошло, так как понятно, что оно не может произойти от чего-то внешнего, когда осы происходят от лошадей, а пар от воды. Следовательно в гомеомериях имеются плоть, кость, кровь, золото, свинец, сладкое и белое, но в количествах слишком маленьких, чтобы мы могли их там воспринимать. Все существует во всем. Ибо как еще все может произойти от всего (пусть даже и через посредников), если бы все не было во всем? Но каждая вещь обретает свой вид и свое имя от того, что сильнее всего преобладает. На самом деле каждая данная вещь не является чисто белой, или черной, или сладкой, или костью или мясом, но все содержит в себе все, и явная природа какой-либо вещи — в том, чего она больше всего содержит. „Ничто, — говорит Анаксагор, — ни рождается, ни разрушается, но они смешиваются и отделяются от существующих вещей“. Где-то в начале всего трактата он говорит: „Все вещи существуют вместе“».

Слова: «становиться таким-то и таким-то — это единственное изменение», сказанные Александром, указывают на Анаксагора, потому что в трактате «О возникновении и уничтожении» (314a13) Аристотель находит у него ошибку, когда тот называет соединение и разделение изменением. «Но Анаксагор, — говорит он, — не может понять, что он сам говорит». Во всяком случае он говорит (здесь), что для вещи любого рода возникновение или исчезновение — это только изменение; ибо он (Анаксагор) не использовал настоящее название изменения, когда говорил об объединении и разделении. Порфирий, с другой стороны, приписывает слова «все вещи существуют вместе» Анакса-



гору, но «становление — это изменение» Анаксимену, а «соединение и разделение» Демокриту и Эмпедоклу. Но Анаксагор в первой книге своей «Физики» явно называет становлением и исчезновением объединение и разделение в словах «Греки неправильно понимали становление и исчезновение. Ничто не возникает и не исчезает, но есть смешение и разделение вещей, которые существуют. Поэтому они могут называть возникновением смешение, а исчезновением разделение». Все эти изречения — что все вещи существуют вместе, что появление является сущностью изменения или соединения и разделения — подтверждают убеждение, что ничто не возникает из того, чего нет, но все, что возникает, возникает из того, что есть; изменение — это изменение того, что есть, а соединение и разделение — это соединение и разделение тех вещей, которые существуют.

Аристотель в «Физике» (187b22) суммирует взгляды Анаксагора следующим образом: если все это содержится друг в друге и не возникает, а выделяется, будучи заключено в другом, причем называется по тому, чего больше, и из любого [вещества] возникает любое [другое вещество] (например, из мяса выделяется вода, а мясо из воды).

*Симпликий.* Физика, 26.31: «Из тех, кто говорит, что начал существует бесконечное число, некоторые эти начала считают простыми и однородными, другие составными, разнородными и наоборот, но характеризует их то, что преобладает. Анаксагор, сын Гегесибула, клазоменец, примкнув к философии Анаксимена, первым реформировал воззрения о началах и восполнил недостающую причину. При этом телесных начал он принял бесконечно много: по его мнению, все подобочастные, как то вода, огонь или золото, безначальны и неуничтожимы, а их видимое (феноменальное) возникновение и уничтожение всецело обусловлены

соединением и разделением [частиц], причем все [подобочастные] содержатся во всех, но каждое характеризуется по тому, что в нем преобладает. Так, золотом феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все». Действительно, Анаксагор говорит, что «во всем содержится доля всего» и «чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть». Об этом, по словам Феофраста, Анаксагор учит сходно с Анаксимандром, так как тот [= Анаксимандр] утверждает, что при дифференциации бесконечного [начала] сродные [частицы] устремляются друг к другу, и что уже было налично как золото, [незримо рассеянное] во Вселенной, то и становится [видимым] золотом, а что как земля — то землей. То же и все остальные вещи: они не возникают, но изначально имеются в наличии. Но только Анаксагор присовокупил в качестве причины движения и возникновения Ум, разделяясь под действием которого [подобочастные вещества] породили миры (космосы) и все остальные существа. «При таком толковании, — говорит [Феофраст], — можно было бы считать, что Анаксагор принимает бесконечное число материальных начал и одну причину движения и возникновения — Ум. Но если истолковать смесь всех вещей как единую субстанцию, неопределенную и по виду [= качественно], и по величине<sup>1</sup>, то выходит, что он полагает два начала: природу бесконечного и Ум, так что телесные элементы, как видим, он рассматривает сходно с Анаксимандром».

*Симпликий. Физика, 460.4 (к Аристотель. Физика, 203a23): «Поскольку и Анаксагор, и Демокрит прини-*

<sup>1</sup> Это условие добавляется, когда цитата из Феофраста повторяется. Есть и иные небольшие различия между этими двумя цитатами.

мают бесконечное число начал (первый — гомеомерии, второй — атомы), [Аристотель] сначала излагает воззрение Анаксагора, объясняет нам, почему Анаксагор пришел к такому представлению, и показывает, что Анаксагору не только приходится считать бесконечной по величине целокупную смесь [Вселен.], но и утверждать, что каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные. К такому воззрению Анаксагор пришел, полагая, что ничто не возникает из не-сущего и что все питается [= растет за счет] себе подобным. Он наблюдал, что все возникает из всего, пусть даже не непосредственно, а по порядку (так, из огня возникает воздух, из воздуха — вода, из воды — земля, из земли — камень, а из камня — опять огонь) и что, когда принимают одну и ту же пищу, например хлеб, возникает много неподобных [между собой вещей]: плоть, кости, вены, сухожилия, волосы, ногти, а бывает, что и перья, и рога; при этом подобное растет за счет подобного. Поэтому он решил, что все это содержится в пище, а в воде (раз ею питаются деревья) содержатся древесина, кора и плоды. Поэтому он утверждал, что все намешано во всем и возникновение происходит путем выделения [из смеси]. Вероятно, его навело на эту мысль и то, что при накаливании некоторых [веществ] из них возникают другие, например из камня — огонь, а из булькающей воды — воздух.

Таким образом, наблюдая, что из каждой из ныне разделенных вещей выделяется все (как, например, из хлеба — плоть, кость и т. д.), и объясняя это тем, что в ней одновременно содержится и смешано воедино все, он на этом основании предположил, что раньше [вообще] все сущее было смешано воедино, прежде чем разделилось [на отдельные вещи]. Поэтому он и начал свое сочинение так: «Все вещи были вперемешку», так

что любая вещь, как этот-вот хлеб, и эта-вот плоть, и эта-вот кость, по своему составу — смесь, подобная Вселенной. От смешения каждой отдельной вещи он подходит к смешению всех вещей, так как отдельное более явно и более узнаваемо ощущением, чем целое... (461.7). Из всего, что было сказано, легко увидеть, что все отделено от всего и все существует во всем, не только Вселенная, но и каждая отдельная вещь будет бесконечной бесконечное число раз, не только по количеству, но и по размерам»<sup>1</sup>.

*Аэтий*, 1.3.5 (А 46): «Анаксагор, сын Гегесibuла, клазоменец, началами сущего полагал гомеомерии, ибо ему казалось совершенно необъяснимым, как из того, чего нет, может возникнуть нечто или же уничтожиться в то, чего нет. Ведь мы едим пищу простую и однородную, хлеб и воду, а из нее образуются волосы, вены, артерии, плоть, сухожилия, кости и прочие части. Стало быть, раз это происходит, надо признать, что в пище, которую мы едим, [уже] содержится все, что есть, и что все растет из того, что [уже] есть. В этой пище содержатся порождающие частицы крови, сухожилий, костей и прочего, которые постигаются разумом. Не следует все сводить к ощущению на том основании, что эти [части тела] образуются из хлеба и воды: в них есть постигаемые разумом частицы. Поскольку содержащиеся в пище части (μέρη) подобны (ὁμοία) порождаемым ими [вещам], он назвал их подобочастиями и признал началами сущего, причем подобочастия — материей, а творящей причиной — все упорядочивший Ум. Начинает он так: „Все вещи были вперемешку, а Ум их разделил и упорядочил“».

<sup>1</sup> Если это утверждение означает, что вещи должны быть бесконечно большими, то оно — неосторожное. Теория Анаксагора была более тонченной.

*Симпликий*. Физика, 155.4: «Аристотель добавляет противоположности в аргументацию Анаксагора, говорит Александр (ссылка на *tá te óμοίμερῆ καὶ τὰ ἐναντία* — 187a25), потому что противоположности содержатся в гомеомериях, как и качественные различия. В элементах Эмпедокла также были противоположности — горячего и холодного, сухого и мокрого, тяжелого и легкого и т. д., поэтому слова „и противоположности“ в равной степени принадлежат и той и другой доктрине; но если элементы содержали в себе *некоторые* противоположности, то гомеомерии содержат их в себе все сразу, и то же самое следует сказать и о качественных различиях. В этом отношении добавление в большей степени свойственно Анаксагору. Хотя можно сказать, что элементы также содержат в себе все противоположности, поскольку являются первыми началами, только они содержат их не все непосредственно, как гомеомерии. Где сладкое и горькое представлены в рамках гипотезы об элементах, там они не существуют прямо в элементах, но в силу действия жара и холода, сухости и влажности, тогда как в гомеомериях они существуют первично и существенным образом, как и противоречия цвета. Хотя и в гомеомериях некоторые противоположности первичны, а вторичные порождаются первичными. Сам Анаксагор говорит в первой книге своей „Физики“: „Вода отделяется от облаков, земля от воды; а камни из земли создаются благодаря холоду, и они ушли еще дальше вовне, чем вода“. Его представление заключается в том, что бесконечным числом гомеомерий становится тогда, когда они отделяются от единственной смеси, что все вещи существуют во всем, но каждая характеризуется тем, что в ней преобладает. Это представление он проясняет в своих словах в начале первой книги „Физики“: Все вещи существовали вместе, бесконечные как числом, так и в своей малости, так как на самом



деле малое и есть бесконечное. И когда все вещи были вместе, ни одна была не отделима в силу своей малости, и поскольку воздух и эфир охватывают все вещи, то оба они бесконечны; они являются величайшими в собрании всех вещей, как числом, так и размером. Немного позже он говорит: „Воздух и эфир становятся отделенными от окружающей массы, и окружающее бесконечно числом“. Немного позже: „Это было так, и мы должны предположить, что имеется много вещей всех видов во всех вещах, котые были смешаны, и семена всех вещей любой формы и цвета и запаха. Прежде чем они были разделены, говорит он, все вещи существовали вместе, и даже никакой цвет нельзя было различить. Этому мешало смешение всех вещей — влажного и сухого, яркого и темного, горячего и холодного, — поскольку было много земли в этом смешении и бесконечное число семян, ничем друг на друга не похожих; ибо ни одна из вещей не похожа ни на какую другую.

То, что ни одна из гомеомерий ни рождается, ни уничтожается, но они всегда одни и те же, он объясняет следующими словами: „Теперь, когда все вещи разделены, следует признать, что ни одна вещь не больше и не меньше любой другой. Невозможно, чтобы что-то было больше, чем все, но все всегда равно“.

Это то, что касается смешения и гомеомерий. Об Уме он пишет следующее:

„Все остальное имеет частицу всего, но Ум — это нечто бесконечное и независимое, и он не смешивается ни с одной вещью, но он один и сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был бы смешан с какой-то другой вещью, то мог бы быть причастен ко все вещам, если бы он был смешан с какой-либо одной, ибо имеется частица всего во всем, как я уже сказал. И вещи, смешанные с ним могли бы мешать ему управлять им так, как он может, когда он один и сам по себе. Это тон-

чайшая и чистейшая из всех вещей, она обо всем знает и имеет величайшую власть; и всем, что имеет жизнь, как великим, так и малым, всем этим Ум управляет; он управляет все круговоротом, он дает ему первый толчок в самом начале. Вначале он начинает вращать малую часть, но теперь он вращает более обширную область и может включить в это вращение еще более обширную. И всем вещам — те, что смешиваются, и тем, что отделяются и разделяются, Ум устанавливает границы. Ум все упорядочивает — и то, что есть, и то, чего сейчас нет<sup>1</sup>, и все то, что сейчас есть и что будет, и этот круговорот, в котором вращаются звезды, солнце, луна, воздух и огонь, которые были отделены. Этот круговорот и является причиной разделения. Плотное отделяется от редкого, горячее от холодного, яркое от темного, сухое от влажного. Есть многие частицы многих вещей, и ни одна вещь полностью не отделена от любой другой, за исключением Ума. Ум всему подобен, как великому, так и малому. Ничто иное не подобно чему бы то ни было, но эти вещи были и есть полностью отдельные вещи, и это та вещь, какой в этой отдельной вещи большая часть“.

То, что он предполагает двойственный порядок, умозрительный и чувственный, ясно из следующего:

„Ум, существующий всегда, является таковым даже теперь, когда существуют и все другие вещи, в огромном количестве окружающего и в вещах, которые появились вместе и в тех, что были отделены“.

Кроме того, после слов „есть много вещей всех видов во всех вещах, что были смешаны, и семена всех вещей всех видов форм, цветов и запахов, и в людях и во всех живых существах, что были созданы“, он продолжает: „И что у людей есть и населенные города, и возделанные поля, как и у нас, и солнце у них есть, и

<sup>1</sup> Дополнено из 177.5.

луна, и все прочее, как и у нас, и земля им родит много всевозможных [злаков и плодов], самые полезные из которых они собирают в жилище и употребляют“.

В 35.8 Симпликий добавляет следующее предложение из цитаты: «Это мое мнение о разделении, которое не может иметь место только там, где мы есть, но существует повсюду».

*Симпликий. Физика, 164.13 (к Аристотель. Физика, 187b7):* «Анаксагор устанавливает число выводов или предположений, каждое из которых (или почти все), как мне кажется, Аристотель продолжает учитывать. То, что этих принципов было бесконечное количество, он говорит прямо в начале: „Все вещи были вместе, бесконечные как числом, так и в малости“, а также то, что не было ни самого малого, ни самого великого среди принципов: „Что касается малого, говорит он, то нет самого малого, но всегда есть нечто еще более малое; ибо невозможно, чтобы то, что есть, могло бы не быть. Сходным образом всегда есть нечто большее, чем большое, и оно численно равно малому. В отношении к себе все является одновременно и большим и малым“. Так если все существует во всем, и все отделено от всего, то даже от того, что кажется наималейшим, есть нечто еще более малое, что можно от него отделить, а то, что кажется самым большим, было отделено от того чего-то еще большего, чем оно само. Он ясно говорит: „Все содержит в себе частицу всего, за исключением Ума“, — и опять, — „все остальное имеет частицу всего, но Ум есть нечто бесконечное и независимое и ни с чем не смешанное“. В другом месте он говорит: „И поскольку и большое и малое имеют равное число частей, то в этом отношении все должно существовать во всем. Раздельное существование невозможно, но все имеет частицу всего. Когда невозможно быть самым малым, то ничто не может быть отделенным или самим по себе, как в самом начале, по-



этому теперь все вещи существуют вместе. Все содержит в себе много вещей, самое большое и самое малое содержат в себе равное число вещей, которые были отделены“».

Анаксагор также верит, что каждая воспринимаемая гомеомерия возникает и приобретает свои признаки из соединения подобного. Он пишет: „Эти вещи были и есть полностью отдельные вещи, и это та вещь, какой в этой отдельной вещи большая часть“. Он, кажется, также говорит, что Ум пытается разделить их, но не может.

Оспаривая такие утверждения Анаксагора, Аристотель начинает с возражения утверждению о бесконечном числе принципов».

*Симпликий*. Физика, 166.10: «Анаксагор, делая свои принципы бесконечными не только числом, но также и видами, должен принять неразумное следствие, что порождения этих принципов также непознаваемы».

*Симпликий*. Физика, 167.7: «Невозможно иметь кусок мяса любого размера, какой пожелаешь, так как мясо — это часть животного, а само животное, частью которого оно является, будет иметь соответствующий размер. Но именно из таких субстанций гомеомерий, согласно Анаксагору, животные и состоят, и именно на них они разлагаются, так как в их внешнем виде нет ничего окончательного. Поэтому их размер также ограничен до такой степени, до какой это животное может вырасти, не выходя за границы своего рода. Если кто-то возразит, что каждая величина бесконечно делима, и поэтому какой бы результат мы не взяли, всегда имеется нечто еще меньше, он должен понять, что гомеомерии — это не просто величины, но величины уже определенного вида — мяса, кости, свинца, золота и так далее, — которые не могут быть делимы до бесконечности и при этом сохранять свой особый характер. Как



величины, они также бесконечно делимы, но как мясо и кость — нет».

*Симпликий.* Физика, 35.13: «Послушай также, что он говорит чуть ниже, проводя сравнение между обоими мирами [= единым и разделенным]: „...так эти [вещи] круговращаются и выделяются [из смеси] под действием силы и скорости. Силу создает скорость. А скорость этих [вещей] несравнима со скоростью какой-либо вещи из тех, что ныне есть у людей, но в любом случае во много раз быстрее“».

*Симпликий.* Физика, 175.11: «Анаксагор сказал: „не отделяется одно от другого“, так как все во всем, и в другом месте „и не отрублено холодного“. „Не отделены... топором“, как он говорит в другом месте. „Не отделены друг от друга [вещи, находящиеся] в одном мироздании (космосе), и не отрублено топором ни горячее от холодного, ни холодное от горячего“».

*Симпликий.* Физика, 176.1: «Анаксагор тем не менее не говорит откровенно, насколько я знаю, что Ум пытается разделить гомеомерии, но ему невозможно это сделать. Он говорит, скорее, что именно Ум дает им толчок к движению, заставляет их вращаться и является причиной всего разделения; ибо сказав, что Ум — это причина круговорота, он добавляет: „а этот круговорот есть причина разделения. Плотное отделяется от редкого, горячее от холодного, яркое от темного, сухое от влажного“. Немного позже он продолжает: „Ни одна вещь полностью не отделена от другой“. В таком случае ясно, что когда он говорит „плотное отделяется от редкого“ и т. д., то подразумевает иной смысл, чем „одна вещь не отделена от другой“. А когда он говорит о возникновении вещей друг из друга, то не имеет в виду из всех вещей (он не говорит, что линия отделяется от того, что является белым), но из противоположностей, как он говорит в другом месте, „вещи в одной вселенной не отделены друг от друга и не отрублены топором“».

*Симпликий*. О небе, 608.24 (после цитирования начала фр. 1 с упоминанием в нем *apeiron*, или *apeira*): «Под *apeira* он, вероятно, понимает нечто непостижимое и непознаваемое для нас. Это показано словами: „Поэтому мы не можем знать число отделенных вещей, ни теоретически, ни практически“. То, что он полагает вещи конечными по видам, он делает ясным; он говорит, что Ум знает все вещи, но если бы они были буквально бесконечными, то были бы непознаваемыми, поскольку знание определяет и устанавливает границы тому, что известно. „Ум знает все вещи“, говорит он, „как те, что смешаны, так и те, что отделены, как те, что должны быть, так и те, что были“».

*Симпликий*. Физика, 300.29: «То, что он использует Ум в качестве движущей силы зарождения, становится ясным, если обратить внимание на то, что он говорит: становление есть нечто иное, как разделение, а причина разделения есть Ум. Анаксагор пишет: „После того как Ум начал движение, он начал отдаляться от всего, что движется, а все то, что Ум привел в движение, было разделено. И поскольку движение и разделение продолжалось, круговорот разделял все вещи еще больше“».

*Симпликий*. Физика, 178.33: «(Эмпедокл делает элементы конечными по числу, Анаксагор бесконечными), если на самом деле Анаксагор предполагал, что составные, а не простые и изначальные качества были теми элементами, о которых он писал: „...и этот круговорот есть причина разделения. Плотное отделяется от редкого, горячее от холодного, яркое от темного“. И немного позже: „Плотное, влажное, холодное и темное сошлось сюда, где теперь земля, а разреженное, горячее, сухое [и светлое] устремилось в даль эфира“. Эти простейшие первоначала разделяются, а другие вещи, более сложные, чем они, иногда существуют вместе как составные, а иногда разделяются как земля. Он убеж-



ден в следующем: „Из этих вещей, поскольку они разделены, составляется земля; вода отделяется от облака, а земля от воды, а из земли составляются камни благодаря холоду“. Обращаясь к простым формам, Анаксгор подводит свою философию элементов ближе к первым принципам, чем это делает Эмпедокл. Возможно, Аристотель и Платон, а до них пифагорейцы подошли ближе к полаганию полностью изначальных принципов, особенно материи и формы, и даже ближе тех, кто утверждал разнообразие форм в бескачественности тела, чтобы подчеркнуть качественные различия элементов, полагая, что они ближе к последней материи, и кто установил соответствие пирамиды огню, а других фигур другим элементам. Демокрит уловил это со всей ясностью, но не достиг своей цели в том, что не продолжил разлагать простые тела на материю и форму».

## ▣ АРХЕЛАЙ

### I. ЖИЗНЬ И ОБЛАСТЬ ИНТЕРЕСОВ

Наши источники согласны в том, что Архелай был учеником Анаксагора и учителем Сократа. О связи Архелая с Сократом сообщает его современник Ион Хиосский, а также более поздние источники, а тот факт, что он был старше Сократа, дает нам наше единственное сообщение о датах его жизни<sup>1</sup>. Архелай был афинянином<sup>2</sup>, и его расположение между Анаксагором и

---

<sup>1</sup> Виламовиц (*Glaube*, 2.212) рассматривает утверждение Плутарха, что он составил поэму о Кимоне (Кимон, 4) как указание одновременно и на даты его жизни и на тот факт, что он принадлежал «*vornehme Gesellschaft*». О достоверности утверждения Плутарха см.: *Хайниманн*. *Nomos u. Physis*, 122, п. 7 (Кимон умер в 449 г.).

<sup>2</sup> Вариант ἤ Μιλῆσιος встречается только у Диогена Лаэртского (II, 16) и у Суды. Оба пересказывают также утверждение, что он первый принес философию из Ионии в Афины, что согласуется с представлением о его рождении в Ионии. На самом де-



Сократом приобретает символическое значение: его звали последним из философов-физиков в силу чрезмерно простого утверждения поздней античности, что «досократическая» философия интересовалась «природой вещей», тогда как Сократ повернул ее полностью и непосредственно к проблемам человеческой жизни. Ипполит, например, пишет (1.10), что «натурфилософия продолжалась от Фалеса до Архелая, учеником которого был Сократ»<sup>1</sup>.

Относительно его сочинений мы имеем только сообщение Суды, что «он сочинил „Природоведение“ (physiologia) и учил, что справедливое и безобразное существуют не по природе, а по установлению. Автор еще нескольких сочинений». Ничего не сохранилось, за исключением, возможно, четырех слов у Плутарха (фр. 1а в DK), и, согласно этому свидетельству, он был явно малозначительным и, вероятно, не очень ясным мыслителем. Ссылка на справедливое и безобразное, как подразумевается, указывает на отдельную работу об этических вопросах. Его все называли «физиком», но Секст

---

ле эта отличительная черта принадлежит его учителю Анаксагору, о котором псевдо-Гален (в своей «Истории философии») говорит, что «покинул Милет и приехал в Афины; первым из афинян он подвиг к философствованию Архелая» (DK, 59 A 7).

<sup>1</sup> Другие авторитеты, указывающие на вышесказанное, перечислены в коротком разделе 60 A у DK. Там есть сообщение, что он стал последователем школы Анаксагора из Лампсака. Сообщение Иона Хиосского (D. L., II, 23) заключается в том, что юность Сократ провел за границей (ἀποδηΐσαι, слово иногда используется для обозначения воинской службы), на Самосе, вместе с Архелаем. Бёрнет (EGP, 358, п. 5) отметил, что если это следует отнести к осаде Самоса, то интересно узнать о юном Сократе, сражавшемся против сил под командованием Мелисса (см. с. 101 выше). Гипотеза спокойно превращается в определенность у Хайниманна («er zog im Jahre 441 mit gegen Samos» N. u. Ph. 112), однако часто встречающиеся приукрашивания Иона последовательно отрицает Якоби (CQ, 1947, 9–11). См. также: Поленц. Гермес. 1953, 432, п. 2.

Эмпирик (Против ученых, 7.14; А 6) говорит, что он рассматривал как физические, так и этические стороны философии, а Диоген (II, 16), что «он занимался этикой, так как размышлял о законах и вещах честных и справедливых», добавляя утверждение о конвенциональном характере справедливого и безобразного. Доксография у Ипполита (1.9.6, А 4) поясняет, что у него был свой подход к вопросу о происхождении мира и жизни, а также о начале человеческого общества, законов и искусств. Как современник ранних софистов, он мог принимать их излюбленное противопоставление природы и установлений. В силу сравнительно ранних дат своей жизни он мог даже, как подразумевается в свидетельствах Диогена и Суды, быть одним из первых мыслителей, утвердивших его. Из краткого указания Ипполита можно представить Архелая следующим той же линии, что и Протагор в речи, вложенной в его уста Платоном: нравы и закон — это не изначальный дар природы, но приобретенный в ходе времени в результате горького опыта. Больше ничего нельзя сказать, но полезно напомнить, что мы теперь подходим к зарождению софистического просвещения в Афинах, и непохоже, чтобы афинский философ остался в стороне от него<sup>1</sup>.

## II. ФИЗИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Поздние сообщения о его натурфилософии большей частью туманны. Это может быть вызвано

---

<sup>1</sup> Дискуссии по этой теме — в ZN, 1276, и авторы, цитируемые Нестле, — ZN, 1277, п. 1; см также: Хайнманн. N. u. Ph., 113; Поленц. Гермес. 1953, 431–435. О Протагоре см.: Платон. Протагор, 322a. Об общем соотношении между «физической» философией и гуманизмом см. следующую главу.

ошибочной традицией и путаницей с Анаксагором, но возникает стойкое ощущение, что, следуя своему учителю во многих отношениях, он усердно пытался быть оригинальным, но не был способен сделать это успешно. Феофраст, передаваемый Симпликием, писал: «В учении о происхождении космоса и в прочем пытается высказать кое-что свое, а первоначала (*archai*) определяет так же, как Анаксагор. Итак, эти философы признают бесконечные по числу и разнородные начала (*archai*), полагая началами гомеомерии»<sup>1</sup>.

Как и Анаксагор, он ставил вначале Ум, но отрицал его полную чистоту и отделенность: «даже Ум содержит в себе смесь» (*Ипполит*, 1.9.1. А 4). Ум был изначальной причиной движения, а также, согласно одному из наших свидетельств, соединения и разделения. Но нигде не говорится, что он — источник *порядка*, в «*Placita*» на самом деле явно отрицается характеристика Ума как «животворящего». Архелай, кажется, был гораздо более, чем Анаксагор, открыт для возможности предоставить создание вселенной причинно-следственному взаимодействию механических сил природы<sup>2</sup>.

Хотя он использует те же самые *archai*, что и Анаксагор (по версии Ипполита, «описывал смешение материи, как и Анаксагор, а также и *archai*»), но говорит, что *arche*, или элемент, — это *aer* «и его сгущение и разреживание». Так и у Аэтия, у которого мы также имеем короткое и удивительное высказывание, что «он называл *aer* и Ум богом», а также другое, что «космос воз-

<sup>1</sup> *Симпликий*. Физика, 27.23; А 5. — Помимо общей истории «мнений физиков» Феофраст написал специальную работу *περὶ τῶν Ἀρχαίων* (D. L., V, 42)

<sup>2</sup> Все движется Умом — *Philop. De an.* 71.17 (А 18); «*mentem, quæ... particulas coniungendo et dissipando ageret omnis*» — *Aug. Civ. Dei* 8.2 (А 10); οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν — *Аэтий*, 1.7.15 (А 12). Это звучит как прямое противопоставление Анаксагору и едва ли как исправление.



никает из тепла и одушевления»<sup>1</sup>. Можно только предположить, что, увидев некоторые связи между Анаксагором и более ранней ионийской мыслью, особенно Анаксименом, он попытался сделать их еще более тесными, отбросив чистое равнодушие Ума и объяснив одушевленный, самодвижущийся *aer* Анаксимена как смешение Ума и материи — вернувшись фактически к наивному гилозоизму Анаксимена из фр. 2, с его отождествлением *aer* и жизни (*psyche*). Отождествить *aer* с изначальным «все вещи существовали вместе» было легко, когда сам Анаксагор называл эту стадию «*aer*-и-*aither*, объемяющий все вещи» (фр. 1). То, что это делал Архелай, — самый разумный вывод из доксографов; но хотя они редко представляют собой образец точной интерпретации, их непоследовательность в этом случае настолько чрезмерна, что вынуждает заподозрить: она вносит некоторую путаницу и в самого Архелая. Помимо окончательного утверждения, что *arche* и элемент — это *aer*, нам говорят, что *archai* горячее и холодное, или что горячее и холодное — это две причины возникновения, что *arche* движения — это отделение горячего и холодного друг от друга, а иногда что *arche* всего — это земля<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ἐμψυχίας. Мейнике выдвигает догадку об ином, неизвестном ἐμψυχρίας, чтобы достичь ожидаемого антитезиса «из горячего и холодного» (см.: DK 11, 421).

<sup>2</sup> ἀήρ — это ἀρχή καὶ στοιχεῖον (Секст Эмпирик. Против ученых, 9.360); 1) ἀρχή — это ἀήρ ἄλειρον, καὶ τὴν περὶ αὐτὸν κύκλωσιν καὶ μάνωσιν. *Аэтии*, 1.3.6 (А 7); 2) ἀπὸ θερμοῦ καὶ ἐμψυχίας συστήναι τὸν κόσμον. *Аэтии*, 2.4.5 (А 14). Горячее и холодное — это первые причины (D. L., II, 16, *Herm. Iritis*, 11 (А 8), ср.: *Ипполит*, 1.9.2). Об этом см. прим. Райнхардта (Парменид, 225, п. 1). Только Епифаний (Против ересей, 3.2.9; А 9) обвиняет Архелая в том, что он говорил ἐκ γῆς τὰ πάντα γεγενῆσθαι, αὐτὴ γὰρ ἀρχή τῶν ὄλων ἐστίν. Это, вероятно, ошибочный перенос на происхождение вселенной того, что Архелай говорил о происхождении жизни, как это произошло и с Ксенофаном.



### III. КОСМОГОНИЯ

Мы можем сделать вывод, что первоначальное смешение, по Архелаю, похоже на темный туман, и из него первыми отделяются теплое и холодное, как из апейрона Анаксимандра, но посредством процесса сгущения и разреживания, как у Анаксимена. Это, в сущности, повторение Анаксагора. Они принимают форму огня и воды (*Аэтий*, 1.3.6. А 7). Вода, «расплавленная» жаром, течет к центру и посредством дальнейшего охлаждения сгущается в землю<sup>1</sup>. Земля «управляется» (сохраняется в определенном положении) воздухом, а воздух, соответственно, удерживается в своем положении круговоротом огня за его пределами. Поэтому земля пребывает в покое в центре (ибо свойством тепла является движение, а холода — покой), и она представляет собой очень малую часть вселенной<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Это подтверждается только лишь словами, которые могут быть прямой цитатой из Архелая: «холод — это граница земли», или то, что удерживает их вместе (*Плутарх*. О первичном холоде, 954f, фр. 1a). Именно здесь тем не менее наши источники, или сам Архелай, демонстрируют величайшую путаницу. Фрагмент II, 16 Диогена Лаэртского поврежден, но в нем по меньшей мере имеется согласие с Ипполитом, что вода изменяется не только в землю, но также и в *aer*, который, выражаясь космологически, необходим, потому что *aer* существовал здесь с самого начала. Конечно же, когда космос сформировался, испарение продолжало иметь место, и поэтому какая-то вода постоянно изменяется в пар. Ипполит говорит, что вода становится не только воздухом, но и землей, когда вода оказывается «сожженной». τῆκόμεινον δὲ τὸ ὕδωρ (*Ипполит*, 1.9.2; А 4) явно означает «возникновение через переплавку» (или что-то подобное), любопытное использование слова. У Платона (*Тимей*, 49c), вода более естественно названа τῆκεσθαι, когда она разлагается в воздух.

<sup>2</sup> *Ипполит*, 1.9.3 (А 4); D. L., I, 17. С точки зрения Диогена Лаэртского, кажется более вероятным, что пропущенными сло-

Воздух (не изначальный воздух, но порожденный «в процессе горения», то есть предположительно посредством воздействия тепла от воды, возникшей в результате сгущения из первичного воздуха), поскольку далее он возгорается, становится звездами, из числа которых Солнце является самым большим, Луна — второй по величине, а размеры других звезд меняются. Они описываются словами Анаксагора как горящие светильники из камня (*Аэтий*, 2.13.6, А 15). До своего столкновения с небесами Солнце не светило на Землю: только после этого Солнце дало ей свой свет, высушило ее, и сделало воздух прозрачным<sup>1</sup>. Ранее Земля была водяным болотом, высоким по краям и низким в середине. Вогнутость объясняет, почему Солнце не восходит и не садится в одно и то же время в разных частях необитаемого мира. Это отступление от Анаксагора, но адаптированное Демокритом<sup>2</sup>.

вами в отрывке Ипполита были τὸν δ' αέρα κρᾶτεῖν τῆς γῆς, а не τοῦ παντός. Последнее предполагается Roeger и DK, несомненно потому, что пропуск предложения мог быть тогда объяснен гаплографией. Предыдущее предложение заканчивается τοῦ παντός.

<sup>1</sup> Так у Ипполита (1.9.4). Первоначально, говорит Целлер (ZN, 1274), звезды «вращались по кругу сбоку от Земли, которая поэтому лежала в постоянной тени от ее поднятых краев. Также и у Дюммера (*Akadimika*, 106): до ἐπίκλισις Солнце, вращающееся по кругу вдоль горизонта, было невидимым из-за поднятых краев Земли, и Земля была темной и болотистой. Анаксагор с его плоской Землей, как предполагает Целлер, сделал противоположный вывод, когда говорил то же самое, а именно что космос стал наклоненным по отношению к Земле на более поздней стадии процесса творения: животные появились до этого события, «потому что Солнце еще могло непрерывно оказывать свое влияние на Землю» (ZN, 1247).

<sup>2</sup> 68 A 94, ср. 59 A 42 § 3 и A 87.



## IV. ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА

Есть два сообщения о том, что Архелай говорил о происхождении животной жизни:

*Диоген Лаэртский*, II, 17:

Живые существа возникли от тепла земли, которая выделяет ил, подобный молоку и служащий питанием; таким же образом она создала и людей.

*Ипполит*, 1.9.5 (А 4):

Относительно животных он говорит, что при нагревании земли в начале [мирообразования] в нижней ее части, там, где смешивались горячее и холодное, возникли многочисленные животные и люди. Все они вели одинаковый образ жизни и питались илом, и причем были недолговечными, а впоследствии у них образовалось рождение друг от друга.

Происхождение животных и людей из земли под воздействием тепла отражает опять-таки очень старое верование, которое уже было рационализировано многими философами, включая Анаксимандра и Эмпедокла. Влага и тепло необходимы, и, хотя об этом не упоминается в этих коротких высказываниях, мы знаем, что для Архелая земля вначале была болотом или озером (λίμνη). Аналогия между порождающей землей и человеческой матерью воспринималась серьезно<sup>1</sup>, и здесь перед нами более высокая стадия этой аналогии, где земля обеспечивает молочную жидкость для питания ее отпрысков. Таким было первое появление этого странного представления,

---

<sup>1</sup> Платон. Менексен, 238а: «Не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рождает, но женщина — земле», а также цитата из De nat. pueri.

которое позже будет принято на вооружение эпикурейцами<sup>1</sup>.

Архелай копирует Анаксагора, утверждая, что Ум представлен у всех животных одинаково, хотя некоторые медленнее, а другие быстрее его используют (*Ипполит*, 1.9.6). Феофраст не считает его теории чувствования достойными упоминания в его собственной истории данного предмета, так как, вероятно, они не были оригинальными. Мы ничего не знаем о них, за исключением ошибочного суждения у Диогена (II, 17): он «был первым, кто заявил, что звук возникает от сотрясения воздуха».

## V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Архелай был учеником Анаксагора, который принял теорию материи своего учителя, но, как может показаться, очень мало о ней сказал и сконцентрировался на развитии космоса из тепла и холода, которые первые выделяются из изначальной, подобной воздуху (*aer*) массы, и могут рассматриваться как *archai* начального мироздания. Естественно, что он мог обойти

---

<sup>1</sup> В зоогонии Диодора (1.7), которая содержит очень ранние материалы, эмбрионы животных в «утробах», которые образуются на поверхности земли, питаются чем-то вроде росы или тумана (*ομίχλη*), выпадающего ночью. Об эпикурейской теории см. в частности: *Лукреций*, 5.805–812. Она становится общепринятой и в живых красках описывается Дионом Хризостомом (Ог., 12.29–30): «Первые из них, те, что были рождены из земли, имели самый ранний вид пищи, тот, что возникал из земли, ибо тина была тогда мягкой и обильной, и они лакали ее из земли, как из матери, тем же способом, каким растения получают из нее влагу и теперь».

вниманием теорию материи и учение о «гомеомериях», поскольку он имел дело с их совершенным изложением самим учителем, которое могло только стать более грубым в руках его менее одаренных учеников.

В своей космогонии он продолжил тенденцию возвращения к более ранним ионийским образцам, насколько это было возможно. Это проявилось в его отказе от чистоты и одиночества Ума и в его взятой у Анаксимена теории небесных тел, порождаемых воздухом посредством разреживания, в противоположность идее его учителя, что они были силой оторваны от земли и зажжены вихревым движением небес.

Он оставил после себя размышления об истоках человеческого общества, о законах и искусствах, о справедливом и безобразном. Если правда, что в этой части своего наследия он выделялся как первый сформулировавший антитезу установления и природы, а также утверждение, что справедливое и безобразное — это предмет соглашения, который не имеет места в природе вещей, то, возможно, это то лучшее, что делает его заслуживающим признания. Это был ключевой вопрос афинской мысли второй половины V столетия и главный предмет спора между софистами, с одной стороны, и Сократом и Платоном — с другой<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Некоторые ученые отмечают сильное влияние Архелая на современных ему и более поздних медицинских авторов, на Петрона из Эгины и π. διαίτης. Точкой сопоставления является утверждение о двух элементарных субстанциях, горячем и холодном. См. ZN, 1276, п. 3 и имеющиеся там ссылки, особенно: Фридрих. Ниррок. Unters, 129, 135. Предполагается также, что Еврипид был последователем его дуализма (*Нестле*. Еврипид, 158). Более рискованный подход к оценке характера философии Архелая и ее достижений можно обнаружить в книге Ламмли «Chaos und Kosmos», разд. II. Например, II. 15 («Инкогнито Архелай») представляет собой попытку реконструкции его космогонии из отрывков у Еврипида, Аристофана и других.

## ▣ ФИЛОСОФИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ V СТОЛЕТИЯ

У Архелая мы нашли объединенными две линии — космологические спекуляции и этическую и социологическую теории. Теперь наступил подходящий момент сделать паузу и рассмотреть связи между этими двумя сферами интересов в точке их пересечения в истории греческой мысли. Термин «досократический» обычно используется для обозначения всех философов-«физиков» VI и V столетий, противоположных как самому Сократу и софистам, так и более поздним мыслителям<sup>1</sup>. Традиционная точка зрения заключается в том,

---

<sup>1</sup> Дильс и Кранц действительно включают в свои «Fragments der Vorsokratiker» как несколько фигур IV в., так и софистов. В предисловии Кранц объясняет принцип, лежащий в основе книги. «Досократический» должно обозначать не «до Сократа» (как это часто понимается), а «до сократиков». Единство книги лежит в представлении о философии (используется единственное число, что удивительно), которая не обязательно была связана со школой мысли Сократа и Платона. В действительности книга дает не-сократическую, а не досократическую сторону античной философии, и ее характер определяется скорее содержанием, чем хронологией. Без этого объяснения заглавие вводит в заблуждение.



что до определенного времени интерес серьезных мыслителей сосредоточивался на мире внешней природы, космогонии и космологии вместе с животной и растительной жизнью в ее физическом аспекте, и что именно в это время и произошло изменение культурного климата. Человек пришел на смену вселенной как фокусу интересов, и моральная и политическая теории развивались в то время, когда натурфилософия отошла на второй план. Это был вопрос хронологической последовательности, и сдвиг был в значительной мере вызван одним человеком — Сократом. Такая точка зрения берет свое начало от Аристотеля, который со своей любовью к аккуратности и системе, в меньшей мере свойственной его историческим, нежели логическим высказываниям, откровенно утверждал, что вместе с Сократом исследование природы прекращается, и философы переключают свое внимание на практические и политические искусства; но все это относится к еще более раннему времени, к автобиографическому отрывку из «Федона» Платона, где описывается имевшее место в уме Сократа разочарование физическими исследованиями<sup>1</sup>.

Хотя и не лишенный истины, этот тезис в своей простой форме дает ложную интерпретацию последовательности событий во второй половине V столетия. Он, возможно, даже не в полной мере справедлив в том, что касается единства микрокосма и макрокосма, такой интерпретации вселенной в терминах человеческих отношений, которую можно обнаружить даже у более ранних мыслителей. Самым главным было понятие *diké*,

---

<sup>1</sup> Аристотель. О частях животных, 642a28; Платон. Федон, 96a (Ср.: Аристотель. Метафизика, 987b1). Некоторую весомость следует также признать за отрывками Ксенофонта, например, Мет. 1.1.11–16; 4.7.5. Такие мнения, взятые вместе, исключают идею, что отказ Сократа от науки в пользу этики был более поздней точкой зрения, которая может быть приписана Панетию. Это было сделано, конечно же, задолго до времен эллинизма. См. особенно: Цицерон. Tusc. 5.4.10, Ac. post. 1.4.15.



справедливости, — либо абстрактного принципа, либо могущественного божества. Анаксимандр видел его действие в великих космических процессах. У Гераклита он хранит меру кругового движения Солнца и отождествляется с космической борьбой, на которой основывается существование мира, а также с могущественной силой, направленной против людских грехов. То же самое верно и в отношении *номоса*, закона, единственного божественного предписания, сходным образом управляющего и человеком и миром<sup>1</sup>. Для Парменида именно *diké* запрещает возникновение или уничтожение чего бы то ни было. Ксенофан более открыто интересовался человеческими делами, и, если опять процитировать Йегера, «его бесстрашная попытка основать человеческое *arete* на познании бога и вселенной действительно устанавливает имманентную связь между космологической наукой и образованием». В италийской традиции связь была даже более очевидной и прочной. Пифагорейцы изучали космический порядок с целью воспроизвести его гармонию в индивидуальной душе и в обществе. Само использование слова *космос* — неотъемлемая часть этого процесса. Не следует упускать из виду, что, вдобавок к его другим значениям, это слово в V столетии имело устойчивый политический смысл. Когда Геродот говорит о законодательстве Ликурга в Спарте или Фукидид — о гражданах Беотии, которые желали изменить общественное устройство в пользу демократии, или об установлении олигархического порядка, оба историка используют существительное «космос»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Только Гераклит был достаточно крупным мыслителем, чтобы создать на одном единственном принципе теорию космоса под управлением закона, которая включает в себя человека как его существенную часть» (Йегер. Пайдейя, I, 291. Ср. фр. 114, а о *diké* — фр. 28, 80, 94).

<sup>2</sup> Геродот, I, 65; Фукидид, 4.76, 8.72. Тесная связь между этим и более общим смыслом «порядка» обнаруживается при использовании этого слова Платоном (Протагор, 332c). В городах

Здесь перед нами возникают некоторые доводы, которые запрещают говорить о том, что исключительный интерес философов V столетия к физическому миру сменился интересом к человеческим делам. Хотя интеллектуальная революция все равно имела место. Даже в использовании *diké* таким ионийцем, как Анаксимандр, и еще больше Гераклитом и западными греками, Парменидом и Эмпедоклом, можно обнаружить религиозные ноты, унаследованные от мифологического прошлого. Парменид, Ксенофан и Эмпедокл сами были поэтами и наследниками поэтической традиции. Это была традиция, погруженная как в этическую, так и в религиозную области, традиция Солона и Феогида, восходящая к Гомеру и Гесиоду. Новый дух, который мы встречаем в Афинах V в., — это сознательная реакция против религии, гуманизм в полном смысле этого слова. Он рассматривает человеческую природу как автономную, а на существование высших сил смотрит либо как на нечто сомнительное, либо, более откровенно, как на созданный человеком вымысел. В то же самое время гномическая мудрость поэтов превращается в систематически аргументируемые этическую и политическую теории. Это и есть революция, в которой софисты играли ведущую роль.

Что касается хронологии, приведенная ниже таблица предоставляет некоторое количество любопытных фактов, о которых иногда забывают. Многие из дат известны лишь приблизительно, но если мы ограничимся десятилетиями, то сможем говорить с некоторой долей достоверности. Там, где есть возможность быть точным в промежутке одного года или двух, наиболее вероятная дата упоминается в скобках. Оказыва-

---

Крита высшие магистраты назывались *κόσμοι* и единственное число все использовали для обозначения «правительства» (RE, XI, 1495).



ется, что наиболее влиятельные из софистов, Протагор и Горгий, были почти современниками Эмпедокла и Анаксагора, но были старше Зенона Элейского и Архелая, и были на 30–40 лет старше Демокрита. Продик также был старше Демокрита, и был почти современником философа из школы элеатов Мелисса. Определить, когда именно эти люди писали свои сочинения, даже труднее, чем установить даты их рождения и смерти, но мы, очевидно, должны допустить не только влияние «физиков» на софистов (которое все признают), но и наоборот. Мы имеем дело с современниками, которые читали друг друга и были во многих случаях лично знакомы.

Общим местом встреч были Афины. Только Сократ и Архелай были уроженцами города, но Афины Перикла были интеллектуальным магнитом необычайной силы. Здесь юный Сократ мог оттачивать свое острорумие и направлять его против Парменида и Зенона приблизительно в 450 г. Анаксагор из Клазомен провел здесь около тридцати лет. Сократ читал его книгу и учился у его ученика Архелая. Протагор стал здесь профессиональным учителем и практиковался более десяти лет. Перикл доверил ему составление законов для Фурий, колонии Италии, при основании которой он мог встретить Геродота и, вероятно, Эмпедокла<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Моррисон говорит (CQ, 1941, 5), что Эмпедокл присутствовал на церемониях основания колонии. Вероятно, об этом свидетельствует поэт того времени Главк: Эмпедокл прибыл в Фурии νεωστὶ παντελῶς ἐκτισμένους (D. L., VIII, 52), что может тем не менее означать, что его посещение было сразу же после основания колонии, а не в его момент. О взаимодействии между мыслителями этого периода Фридрих в своей книге «Hippokr. Unters» сделал несколько полезных замечаний (разд. 5 «Die griechischen Philosophen in der zweiten Halftee des funten Jahrhunderts»).

Десятилетие	Досократики	Софисты	Другие	События
500—490	Умер Пифагор Юность Парменида Родился Эмпедокл (ок. 492) Родился Анаксагор (ок. 500)	Родился Протагор (490 или ранее)	Первое произведение Эсхила (499) Родился Геродот (495) Родился Софокл (496) Пиндар — юноша (род. в 518) Родился Перикл	
490—480	Родился Зенон Родился Архелай? (моложе Анаксагора, но старше Сократа)	Родился Горгий (483)	Родился Еврипид (484)	Персидские войны
480—470	Умер Ксенофан	Родился Продик (вероятно, через 20 лет после Протагора)		
470—460	Анаксагор и Диоген Аполлонийский писали после 467 г. (см. столб. 5)	Родился Антифон? (современник Сократа)	Родился Сократ (469) Первое произведение Софокла (468)	Падение метеорита, упоминаемое Анаксагором и Диогеном Аполлонийским (467)

460—450	Родился Демокрит (ок. 460)	Родился Критий (455) Родился Антисфен (455)	Родился Аристофан (450) Родился Фукидид Первое произведение Еврипида (ок. 455)	Парменид, Зенон и Сократ встретились в Афинах (ок. 450)
450—440	Мелисс на Самосе (441)			Основание Сибариса (443), присутствовали Протагор, Геродот и, возможно, Эмпедокл
440—430	Левкипп Умер Эмпедокл			Встреча Сократа с Протагором, Проди-ком, Гиппием в Афинах (? 433)
430—420	Диоген Аполлонийский писал до 423 Сочинения Демокрита Умер Анаксагор		Умер Перикл (429) Аристофан, «Облака» (423) Умер Геродот (? 425) Родился Платон (427)	Пелопоннесская война (431)

Продолжение таблицы

Десяти- летия	Досократики	Софисты	Другие	События
420—410		Протагор умер (420)	Умер Софокл (406)	Конец Пелопонесской войны (404)
410—400		Критий убит (403)	Умер Еврипид (406) Умер Фукидид (ок. 400)	Правление тридцати тиранов (404) и восстановление демократии
400—390	Умер Демокрит (с. 635, прим. 1)		Сократ казнен (399)	

*Примечание.* Хронология жизни Пифагора представляет собой крайне сложную проблему (см.: фон Фритц в RE XXIV, 1963, 179–187 и Дж. П. Баррон, который дает новые даты самосской истории в SQ, 1964, особенно с. 226). Тимей, кажется, относит его смерть самое позднее к 480 г., но работа Баррона предполагает, что он мог умереть ранее 500 г. Я надеюсь, не будет заблуждением указать эту дату в данной таблице и тем самым обратить внимание на тот факт, что даже если Пифагор умер до 500 г., то все равно немногим более столетия отделяет его смерть от смерти Сократа.

Атомист Демокрит, родом из того же самого северного города, что и Протагор, также прибыл в Афины и, согласно одному источнику, пробыл там несколько лет<sup>1</sup>. Горгий был отправлен в Афины во главе посольства его родного города Леонтины на Сицилии, и его ораторское искусство произвело на афинян сильное впечатление. Помимо того, что он был ведущим оратором тех дней, он знал и использовал теории чувственного восприятия, которым учил его современник с того же самого острова, Эмпедокл, и был способен написать упражнение по логике элеатов. Непохоже, что официальное посольство в Афинах было его единственным визитом. Продик и Гиппий разговаривали с Протагором и Сократом в Афинах незадолго до того, как разразилась Пелопоннесская война. Продик, говорит Платон, часто приезжал туда, и Гиппий бывал не один раз. Нет сообщений о визите в Афины Диогена Аполлонийского, но его взгляды были хорошо известны Еврипиду и Аристофану. Эти и другие афинские авторы того времени, такие как Софокл и Фукидид, а также Геродот, который прибыл в Афины и поселился в ее колонии Фурии, свидетельствуют о широком распространении идей как натурфилософов, так и софистов. Аристотель даже недруже-

<sup>1</sup> «*Athenis annis compluribus moratus*» — Валерий Максим, 8.7. отр. 4 (DK, 68, A 11). Замечание Демокрита, цитируемое Деметрием из Магнесии (ар. D. L., IX, 36): «Я прибыл в Афины и никто меня не знает», — звучит как одно из апокрифических изречений, на которых основывался Диоген. Сходным образом оно цитируется Цицероном (Тускуланские беседы, 5.36.104, см.: DK 68 B 116), хотя Валерий — не самый критический из источников — говорит, что Демокрит высказал его в своей книге. Если это верно, то контекст во всех трех местах показывает, что оно не содержит в себе ни сожаления, ни «иронии», по словам Йегера. Оно цитируется с явной целью дать иллюстрацию нелюбви Демокрита к известности и успешности, его определенных усилий оставаться в состоянии покоя, чтобы продолжать свои исследования.

любно говорит об Эмпедокле, что тот был больше ученый, изучавший природу, чем поэт (Поэтика, 1447b19).

Яркий пример, свидетельствующий об ошибочном предположении, что эра космологических и физических спекуляций предшествовала гуманизму Сократа и софистов, представляет собой отношение Демокрита к Протагору. Демокрит, «in Presocratico in retardo», как удачно назвал его Алфьери, упоминал Протагора (D. L., IX, 42) и действительно критиковал его, «писал убедительно и много» против его субъективной теории познания (*Плутарх*. Против Колота, 1109a). Секст Эмпирик ставит его рядом с Платоном, и подтверждает тот факт, что каждый может почувствовать себя справедливым, взяв его утверждение «для всех людей благо и истина одинаковы» (фр. 69) как намеренно направленное против этой субъективности<sup>1</sup>. Сходным образом его возвышенное моральное наставление Демокрита: «Самого себя следует стыдиться ничуть не меньше, чем других людей, и не должно совершить дурной поступок, даже если никто об этом не узнает, все равно как если бы о нем узнали все люди» (фр. 264), — звучит как намеренное опровержение имморалистской идеи Антифона и Крития, что «единственная причина не поступать неправильно — это страх быть обнаруженным».

Одна причина, почему нельзя говорить о гуманизме как о простой замене науки о природе, состоит в том, что их интересы в значительной степени совпадают. Некоторые из софистов были эрудитами, включавшими астрономию и другие специальные предметы в свои наставления. В равной мере и Демокрит, известный теперь главным образом своей атомистической

<sup>1</sup> Властос (Philos. Rev. 1945, 591) ссылается на выражения, приписываемые Протагору в «Тезтете» Платона (167b). Об отношениях между Демокритом и Протагором см. также примечание А. Л. Пека (Loeb ed. «О частях животных» Аристотеля, 76), С. Дж. Классен (Proc. Afr. Class. Assns. 1959, 41).



теорией материи, много писал об этике. Не было разделяющей линии между «природой» и «человеком», что особенно очевидно у Архелая. Космологи всегда включали в свои размышления вопросы о происхождении животных и человеческой жизни. Теоретические рассуждения о началах цивилизации и искусств выглядели как неотъемлемая часть какого-то непрекращающегося рассказа, и чьи-либо воззрения на истоки социальных и политических институтов решающим образом окрашивали концепцию их природы и использования в настоящее время, или сами ею окрашивались. Размышления о вселенском масштабе цивилизации могли восходить к Анаксимандру, а Анаксагор, как полагает Властос, явно допускал, что «цивилизация — это космический эпизод»<sup>1</sup>. Поэтому получилось так, что мнение об истоках используемых искусств, обществ и нравственности, которое Платон вложил в уста Протагора, софиста, презирающего бесполезное знание и стремящегося учить политическому искусству, находит параллель у Демокрита и в космологии, сохраненной Диодором. Его положение, что физическое превосходство зверей уступает разуму человека, повторяется у Анаксагора (фр. 21b). Демокрит, с другой стороны, также интересовавшийся происхождением искусств, связывает их с наблюдениями за животными и с подражанием им: паук учит нас ткачеству, ласточка домостроительству. Мнения о происхождении искусств, вместе с подчеркиванием достоинств человеческого разума, вкладываются в уста их героев всеми тремя трагиками<sup>2</sup>.

Это одна линия связи между физической и гуманистической философией в то время. Другая — само слово

<sup>1</sup> Об Анаксимандре см. мнения Чернисса и Гейделя. Об Анаксагоре см.: фр. 4, и *Властос*. *Philos. Rev.* 1946, 53.

<sup>2</sup> *Эсхил*. Прометей прикованный, 442; *Еврипид*. Просительницы, 201; *Софокл*. Антигона, 332.



*physis* (природа). Ионийские ученые использовали его в общем смысле, для всей реальности в целом, или ее истоков и современного устройства; но, конечно же, оно с ранних времен также применяется и к устройству или форме отдельных вещей или видов, например, к телесной форме растения в Одиссее<sup>1</sup>. В V столетии это слово начинают использовать применительно к человеческой природе, а во множественном числе — к природе индивидуальных человеческих существ. Мы читаем у Еврипида о «природах смертных». «Такие природы» (как у Эдипа), как говорит Креон в «Царе Эдипе», «это бремя для них самих». У Аристофана мы слышим «об обучении любого без учителя, от умной природы», что согласуется с характеристикой Фемистокла у Фукидида как «обнаруживающего замечательную силу *physis*, потому что он пришел к правильным выводам «благодаря своему врожденному уму, а не обучению». *Physis* как прирожденный гений уже противопоставлялся обучению у Пиндара<sup>2</sup>. Такое применение слова к человеческой природе и особенно к ее отличительной характеристике — разуму — описывается Йегером (Пайдейя, I, 303) как «существенное отклонение... Понятие *physis* перешло от обозначения всей вселенной к обозначению одной-единственной ее части — человечества». Говорить о переходе от целого к части — это преувеличение. Даже во времена Гомера слово *physis* использовалось для обозначения как одной-единственной вещи или вида, так и всей вселенной. (Парменид писал о *physis* Луны.) Это было столь привычным, что «*physis* чего-нибудь» нуждался не более чем в перефразировке для обозначения самой вещи, как в том случае, когда Эдип говорит Тересию, что он

<sup>1</sup> См. т. I, с. 191.

<sup>2</sup> Еврипид. Электра, 368; Софокл. Царь Эдип, 674; Аристофан. Осы, 1282; Фукидид, I. 138.3; Пинадр. Олимпийские оды, 2.86.

мог бы разгневать и камень (буквально *physis* камня, «Царь Эдип», 334), и было бы странным, если бы оно не применялось к человеческой природе наряду со всем остальным.

Тем не менее верно, что в это время изучению человеческой природы все больше и больше уделялось внимания. Этому процессу способствовал трактат Гиппократов о человеке как о физическом организме<sup>1</sup>. «Природа человека» и «человеческая природа» — это фразы Гиппократов, и последняя появляется в трактате, заглавием которого является первая фраза. Она также использовалась в качестве заглавия Диогеном Аполлонийским и Демокритом. Чтобы понять болезнь и исцелить ее, необходимо было хорошо знать и *physis* человека вообще, и различные *physis* отдельных пациентов. «Эпидемии I» говорят, что диагноз мы узнаем «из общего *physis* всех и от специфического *physis* каждого индивида», «Эпидемии VI» — что «природа» и есть настоящий врач; природа находит путь для себя и делает то, что необходимо, без наставлений. Согласно книге «Об употреблении жидкостей», разная природа лучше действует в разных местах и при разном климате. Афоризм гласит, что болезни менее опасны, если *physis* пациента им соответствует, а трактат «Об искусстве» говорит как о *physis* пациента, так и о *physis* болезни.

Индивидуальность природы каждого человека уже признавал Эмпедокл (фр. 110.5), и это повторно подчеркивается в корпусе Гиппократов. Другой пример в книге «О ветрах»: «Одно тело отличается от другого, один *physis* — от другого, одна диета от другой». Чтобы назначить правильный режим питания (говорит трактат на эту тему), необходимо вначале узнать и опреде-

---

<sup>1</sup> Как было понятно Йегеру, там же его утверждение, что «это первое признание того факта, что *physis* человека — физический организм», — едва ли может быть обосновано.

лить *physis* каждого человека»<sup>1</sup>. Вместе с Эмпедоклом и эпистемологией Парменида во фр. 16 это прекрасно соответствует релятивистской теории познания Протагора. Трактаты Гиппократы распространялись в V и IV столетиях, и точная дата их написания неизвестна. Но сам Гиппократ был почти современником Сократа (р. в 469 г.) и цитируемые здесь учения о человеческой природе явно принадлежали всей интеллектуальной среде философии природы и гуманистической философии V столетия. Нет необходимости говорить, что в использовании слова *physis* в более общем смысле не было недостатка: мы находим критику тех, кто писал о природе, ссылки на установленный природой порядок вещей и т. д.<sup>2</sup>

Это приводит к другой связи между натурфилософами и гуманистами, а именно — к спорам тех дней об отношениях между *physis* и *nomos* (традицией, обычаем, условностью, законом). С этим мы еще столкнемся позже. Здесь же можно просто упомянуть, что в более раннее время закон рассматривался как неизменный в силу своей божественной природы. Как говорит Гераклит (фр. 114): «Все человеческие законы питаются одним, божественным». Противоречие между *physis*

---

<sup>1</sup> Цитируемые выше отрывки: О природе человека (VI, 32), Эпидемии, I (II, 668–670), 6 (V, 314), Об употреблении жидкостей, 16 (V, 496), Афоризмы, 2.34 (IV, 480), Об искусстве, II (VI, 20) О ветрах, 6 (VI, 98), О питании, 1, 2 (VI, 468). Также подходят: О питании, 1, 6 (VI, 478), II (VI, 486) 15 (VI, 490), О женских заболеваниях, I (VIII, 466), О критических днях, 2 (IX, 298).

<sup>2</sup> Примеры можно приводить до бесконечности. Аристофан ссылается на сексуальные влечения как на «природные потребности», Платон немного позднее говорит о философских, рассудительных, тиранических и стяжательских натурах и т. д. Вместо того чтобы приумножать их, было бы предпочтительнее просто сказать, что и на философском и на быденном языке *physis* охватывает то же пространство, что и слово «природа» в английском языке; но некоторые ученые едва ли с этим согласятся.

как чем-то божественным и неизменным и *nomos* как созданным самим человеком и изменчивым появляется в сочинениях Гиппократ<sup>1</sup>. Для софистов это был базовый принцип. «Locus classicus» — это длинный папирусный фрагмент Антифона, в котором различия между природной и конвенциональной моралью разрабатываются в деталях, и он постоянно появляется на страницах Платона в качестве первого врага его собственного мировоззрения. В своей софистической форме это был перевод на термины морали различия между видимостью и реальностью, которое волновало философию со времен Парменида. Эмпедокл говорит, что, хотя рождение и смерть нереальны, он будет следовать *nomos*, рассуждая о них (фр. 9). Противоречие достигает своего апогея у Демокрита, который принимает явления как простые признаки невидимой реальности и делает вывод, что одни только однородные атомы образуют реальность (то есть *physis*, фр. 168): такие воспринимаемые качества, как запах, теплота, цвет обретают свое название лишь благодаря *nomos* (фр. 125). Они представляют собой субъективный результат взаимодействия между атомами, составляющими внешние объекты (или копии атомов, отделяющиеся от них), и атомами в нашем собственном теле; и поскольку никакие две человеческие атомные конструкции не идентичны, то не могут быть идентичными и никакие два человеческих ощущения. Диоген Аполлонийский соглашается, что то, что мы воспринимаем, — это дело *nomos*, а не *physis*. Релятивистская теория познания также проповедовалась софистами. Никто не может сказать, что они узнали ее от атомистов или Анаксагора, либо что философы-физики узнали ее от них. Она была частью духа эпохи, который побудил

<sup>1</sup> См.: О питании, I, II (VI, 486 Littré, отрывок, имитирующий стиль Гераклита).



Пиндара воспеть «*nomos*, царя вещей». В более общем смысле она проявилась в том удовольствии, с каким Геродот открывает и описывает несовместимые обычаи и верования различных народов, и этому предшествовали эфиопские и скифские боги Ксенофана. Тесно связан с этим вопрос о той роли, какую играет природная одаренность в обучении и приобретении различных навыков, и особенно вопрос об *areté*, которое приносит успех в социальных и политических отношениях. Он получает практическую актуальность из требования софистов передавать эти достижения, и вопрос «можно ли научиться добродетели?», который фигурирует в платоновских диалогах, обнаруживается уже в литературе V в.

Ионийцы дали начало традиции свободного исследования, поднимающего всё на высоту рациональной критики и дискуссии. В V столетии эта традиция прочно установилась в Афинах и среди натурфилософов, и среди гуманистов, оправдывая название «просвещения», которое принято давать этому веку и этому месту. Она вела к самому фундаментальному и универсальному из тех принципов, которых они все придерживались: замене божественной причинности на природную<sup>1</sup>. Среди физиков реакция на раннюю ионийскую мысль заметна в отдельных учениях Диогена Аполлонийского, Идея Гимерийского; идея своим собственным путем, Архелай возвращается к Анаксимену, избирая воздух как первую субстанцию, а разреживание и сгущение как базовый процесс космогонии. Горячее и холодное продолжают в это время, как в космологической, так и в биологической теориях, играть ту жизненно важную роль, которой их впервые наделил Анаксимандр.

<sup>1</sup> Возможно, следует упомянуть о свидетельстве Платона о таком мировоззрении в «Законах» (10) см. т. I, с. 282.

## Приложение: НЕКОТОРЫЕ МАЛОЗНАЧИТЕЛЬНЫЕ ФИГУРЫ ЭПОХИ

Гиппон<sup>1</sup> был типичным эклектиком этого периода, не очень оригинальным натурфилософом с сильным, как и у многих других, интересом к физиологии. На него написал сатиру Кратин, современник Аристофана, в пьесе, названной «Ραπορταί, или Всевидящие» и созданной незадолго до «Облаков» Аристофана (423 г. до н. э.). Ярлык «атеист», который на него обычно наклеивают и для чего нет убедительных причин, появился, возможно, как результат этой пьесы, так как Кратин, как известно, изобразил его как безбожника, и мы знаем тот вред, который был нанесен Сократу сходной характеристикой в «Облаках»<sup>2</sup>. То, что он писал после Эмпедокла, достоверно следует из сообщения Аристотеля (О душе, 405b3), что он критикует тех, кто говорит, что душой была кровь<sup>3</sup>. О нем есть различные сведения — что он был из Самоса, из Метапонта, из Регия или Кротона, испытал влияние пифагореизма, вероятно, он действительно одно время состоял членом пифагорейско-

<sup>1</sup> Уже упоминался нами в т. I, см. Предметно-именной указатель.

<sup>2</sup> В схолии к «Облакам», 94 (DK, A 2) говорится, что Кратин ранее делал сходные замечания относительно Гиппона в пьесе «Ραπορταί». Информация, что он называл его ἄθεβης, дана в схолии к «Протрептику» Климента, также цитируемому у DK. Филопон и псевдо-Александр в своих комментариях к Аристотелю (О душе, 88.23 и Метафизика, 462.29, DK A 8 и 9) связывают прозвище «атеист» с его материализмом, но это относилось не только к нему одному.

<sup>3</sup> Ср.: Эмпедокл. Фр. 105 (см. выше, с. 387) и Феофраст. Об ощущениях, 10. Сложный аргумент Райхе против этого предположения меня не убеждает (Emped's Mixture, 15).

го братства, как говорит Ямвлих<sup>1</sup> (ссылаясь на Аристоксена).

Аристотель был невысокого мнения о нем: «скудость», или «никчемность» (εὐτέλεια), мысли делает его недостойным включения в последовательный ряд философов (Метафизика, 984a3); он принадлежит к более грубым, или более вульгарным (φορτικώτεροι), мыслителям (О душе, 405b1). Такой вердикт имеет обоснование. Говоря об *arché* вселенной, Гиппон пытается возродить старейшую теорию из всех — теорию Фалеса, что это была вода, или «влага». Он, говорит Аристотель, имеет в виду ее порождающую силу, свидетельствующую о влажной природе семян<sup>2</sup>. Ипполит сообщает более точные сведения (Опровержение, 1.16.; DK A 3): вода производит на свет или дает рождение огню, который затем «подчиняет себе» своего родителя и формирует космос. По другим, более поздним свидетельствам, Гиппон устанавливал два *archai*, огонь и воду. Это похоже не попытку объединить ранний монизм с теорией, подобной той, с которой мы встречаемся в «Пути мнения» Парменида, хотя как одна вода (называемая также «холодной») могла произвести огонь («горячий»), не объясняется. Все это дает основание Симпликию сказать, что «горячее живет на влажном» (Комм. к «Физике», 23.24; DK 11 A 13) в настоящем мире, но это возможно только потому, что они всегда существу-

<sup>1</sup> Ямвлих, V. P. 267 и другие отрывки в DK, A 1. Места рождения Гиппаса и Филолая также даются различным образом. Напомним, что вынужденные перемены местожительства были частью пифагорейской судьбы.

<sup>2</sup> Комментируя отрывок из «Метафизики», Александр (DK A 6) говорит, что Гиппон использовал общий термин «влага», не уточняя, имеет он в виду воду, как Фалес, или *aer*, как Анаксимен и Диоген; но Симпликий (Комментарий к Физике, 23.22, A 4) ставит его в один ряд с Фалесом как говорящего о воде. Можно, вероятно, игнорировать недостоверное замечание Иоанна Диякона (IX в. н. э.: DK A 6), что он сделал землю ἀρχή.



ют вместе в состоянии равноправия, как понимает его Парменид.

Универсальное *arché* было, как и всегда, жизнью-субстанцией, или *psyche*. Гиппон отождествляет *psyche* с мозгом, влажным по своему составу и вырастающим из семени, которое текло из спинного мозга. Греки не делали различия между головным и спинным мозгом, головной мозг был продолжением спинного. Мозг и семя отождествлялись Алкмеоном и, вероятно, многими другими<sup>1</sup>. В этой системе Гиппона обнаруживается другой предрассудок греков, связь юности и пластичности с влажностью, а старости и смерти — с сухостью.

«Гиппон Кротонский считает, что в нас имеется врожденная влага, благодаря которой мы ощущаем и живем. Когда эта влага находится в надлежащем состоянии, животное здорово, когда же она высыхает, животное становится нечувствительным и умирает. Старики именно потому сухие и нечувствительные, что лишены влаги. Сходным образом нечувствительны и подошвы, так как они лишены влаги. [В одной из своих книг] Гиппон говорит только это, не вдаваясь в дальнейшие подробности. Однако в другой книге он утверждает, что упомянутая выше влага изменяется от избытка тепла или от избытка холода, изменяется же она, по его словам, становясь либо более разжиженной, либо более сухой, либо более плотной, либо более тонкой, либо пе-

<sup>1</sup> *Ипполит*, 1, 16 (DK, A 3); *Аэтий*, 4.3.9 (A 10); *Цензорин*, 5.2 (A 12) и 6.1 (A 15). Относительно *μυελός* (спинного мозга) и головного мозга (*ἐγκέφαλος*) см.: *Софокл.* Трахинянки, 781; *Гомер.* Илиада, XX, 482; *Онианс.* Истоки европейской мысли, 118 (109–110 и 115 о спинном мозге как источнике семени). Согласно LSJ, *ἐγκέφαλος* — это прилагательное, а *μυελός* — существительное. Если Цензорину можно верить, то Гиппон «доказал» происхождение семени из спинного мозга на основе эксперимента: если после случки скота зарезать самца, то будет обнаружено, что спинной мозг был вычерпан. Теории размножения Гиппона — предмет исследований Эрны Лески (*Zeugungslehre*).

реходя в другие состояния. Так он объясняет причину болезней, но какие при этом возникают болезни — не перечисляет»<sup>1</sup>.

На спорный вопрос о том, дают ли оба родителя семя для размножения, по поводу чего Эмпедокл и Анаксагор разошлись во мнениях, Гиппон, не участвуя в споре, отвечает неинспирированным предположением, что женщины производят семя, но оно отделяется от матки и ничего не дает для рождения<sup>2</sup>. Он также говорил, что пол потомства зависит от консистенции семени (*Аэтий* и *Цензорин*, А 14). Другой отрывок из Цензорина свидетельствует о том, что Гиппон подчеркивал важность числа «семь» в главных стадиях человеческой жизни тем же самым способом и почти теми же самыми словами, какими Александр Афродизийский описывает его важность у пифагорейцев. То, что числу «десять» также со-

<sup>1</sup> Лондонский Аноним, II, 22; DK, A 11 (основано на «*Latria*» ученика Аристотеля Менона). Папирус был в плачевном состоянии в этом месте, и только первые три буквы имени Гиппона сохранились, но никакое иное имя невозможно (Diels. Гермес, 1893, 420–421). Автор этого отрывка называет Гиппона Кротонским, и если бы он был какое-то время приверженцем кротонской медицинской школы, то, естественно, знал бы работу Алкмеона. Анатомические исследования Алкмеона показывают «переход» от глаза к мозгу, и он рассматривает воду в хрусталике как важный инструмент способности зрения. Дильс предполагает, что Гиппон, с его весьма ограниченным интеллектом, дошел до неуклюжего обобщения открытия Алкмеона. Тем не менее связь жизни с влагой была, как я сказал, общепринятым представлением, а от этого легко сделать шаг до утверждения, что влага ответственна и за ощущения.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 4.5.3 (А 13). Следовательно, говорит он, некоторые вдовы и женщины, разделенные со своими мужьями, испускают семя даже без участия мужчин. Здесь нет ясно выраженного мнения о менструации, которую Аристотель рассматривал как нечто «аналогичное» семени у мужчин (О возникновении животных, 727a3). Об Эмпедокле и Анаксагоре см. выше. Согласно «*Placita*» (5.5.1–3), Пифагор и Демокрит придерживались мнения Эмпедокла.

общается особое значение, не уменьшает сходства идей Гиппона и идей пифагорейцев<sup>1</sup>. Как Диоген Аполлонийский и Демокрит, Гиппон предполагал, что эмбрионы питаются, когда сосут похожие на грудь ростки на матке (*Цензорин*, 6.3, А 17)<sup>2</sup>. Он также писал и о ботанике, и его замечания о различии между дикими и культурными растениями цитируются и подвергаются критике Феофрастом в его «Истории растений» (1.3.5, А 19).

Единственный фрагмент его настоящего сочинения был обнаружен в 1885 г. как цитата Кратета из Малла (II в. до н. э.), которая повторяется в схолии к Илиаде (DK, II). Он говорит, что вся пресная вода течет из моря, потому что море глубже любого колодца, и то, что выше уровнем, чем море, должно получать воду из него. Целлер (ZN, 336, п. 1) считает это суждение Гиппона повторением идеи Фалеса, что земля плавает на воде, и это несомненно так. Морская вода опресняется и очищается, когда поднимается через пористую землю. Это может быть противоположно тому, что предполагал Анаксагор. В любом случае фрагмент едва ли интересный.

Интерес к такой фигуре, как Гиппон, может возникнуть, как ни странно, вследствие отсутствия отли-

---

<sup>1</sup> *Цензорин*, 7.2 (А 16) «Гиппон из Метапонта полагал, что рождение возможно от седьмого до десятого месяца. Действительно, на седьмом месяце плод уже созревший, так как число «семь» во всем обладает наибольшей силой; коль скоро мы формируемся за семь месяцев, еще через семь месяцев начинаем прямо стоять, после седьмого месяца у нас зарождаются зубы, а после седьмого года выпадают, на четырнадцатом же году мы обычно достигаем половой зрелости. Этот период зрелости [плода] начинается от седьмого месяца и длится до десятого, так как и во всем остальном проявляется та же самая природа, так что к семи месяцам или годам для завершения прибавляются три месяца или года: так, зубы появляются у семимесячного младенца и завершают рост около десятого; на седьмом году выпадают первые из них, на десятом — последние». См. что говорил Александр о пифагорейском числовом мистицизме.

<sup>2</sup> Об этой теории см. ниже.



чительных особенностей и оригинальности его учений. Это делает его зеркалом имевших хождение в то время идей. В частности, можно опять отметить тенденцию возврата к ионийцам, к фундаментальной значимости теплого и холодного<sup>1</sup> и к внутренней связи между вселенной и человеческим телом, космологией и физиологией. Параллель между макрокосмосом и микрокосмосом также имеет место во многих сочинениях Гиппократов, энергично пробивает себе путь в более эмпирических и строго медицинских трактатах, достигает вершины абсурдности в трактате «О седмицах». Здесь говорится, что животные и деревья на земле имеют конституцию, сходную с устройством вселенной: каменные части земли похожи на кости, то, что их окружает, — на плоть, реки — на кровь в венах, и т. д. Значение числа «семь» в человеческой жизни восходит по меньшей мере к Солону, но тот едва ли мог дойти до гротескного сравнения Пелопоннеса с головой (потому что это «местоположение людей с высоким умом»), Ионии с диафрагмой, Египта с животом и т. д. до числа «семь»<sup>2</sup>. Отождествление макрокосмоса и микрокосмоса в той или иной форме уходит в прошлое к дофилософскому человеку. Оно связано с представлением о Земле как о матери, а идея, что камни — это ее кости, является главной в мифе о Девкалионе. Что удивляет, и это пример устойчивого влияния на западную мысль определенных базовых форм этого мифа, так это то, что мы находим его процветающим в период расцвета рационализма V столетия (как он процветает еще и во времена Ре-

<sup>1</sup> См. Фридрих. Hippokr. Unters, 134.

<sup>2</sup> De septiman, 6, 11 (VIII, 637 и IX, 436, 438 L). Эта часть работы сохранилась только в грубом и испорченном латинском переводе, но оригинал относится к V в., не позднее. Вельман (F. G. A. I, 43) относит ее к V в., Рошео в своем издании 1913 г. доказывает, что теории в работе восходят к VI в. См. также: Кранц в Nachr. Gott. (1938) и Philol. (1938–1939).



нессанса), и можем проследить его варианты в бессвязном лепете книги «О седмицах», у мнимых рационалистов, подобных Гиппону, и у выдающихся умов, подобных Алкмеону.

Можно кратко упомянуть и несколько иных имен того времени. Кратил известен главным образом как сторонник учения Гераклита о текучести, и эта его приверженность данному учению доходила до такой крайней степени, что он в конце концов пришел к отказу от использования языка и к простой жестикуляции пальцами. В диалоге, названном его именем, Платон изображает его беседующим с Сократом, хотя на самом деле он был гораздо более молодым человеком. Здесь он также выражает согласие с мнениями Гераклита (хотя он не заходит дальше этих мнений) и веру, что имена имеют природные сходства с обозначаемыми предметами. Возможно, как предположил Д. Дж. Алан, это изображает более раннюю стадию его мысли, чем та, к которой он, по словам Аристотеля», пришел «в конце»<sup>1</sup>. Воззрения Клитема на ощущение упоминаются Феофрастом между воззрениями Анаксагора и Диогена Аполлонийского, что может быть ключом к датам его жизни,

---

<sup>1</sup> См. т. I, с. 733, прим. 1. — Наиболее информативное утверждение принадлежит Аристотелю, и крайне невероятно, что оно основано на каком-либо диалоге Платона, как предполагает Кирк (АЖР, 1951). На его аргументы был дан ответ Аланом (АЖР, 1954). Как показывает Чернисс (АЖР, 1955, 184–186), собственная попытка Алана сделать Кратила фигурой IV в., не старше, чем Платон, основывалась частично на придании маловероятного смысла слову *πρότων* в «Метафизике» Аристотеля (987a32). Нет сомнений, что отношение исторического Кратила к платоновскому представляет собой некоторую проблему. Поскольку некоторые части диалога (этимологии, предлагаемые Сократом) явно несерьезны, трудно быть уверенным и относительно остального, но утверждение Кратила (440d–e), что после длительных размышлений он понял, что Гераклит был прав, едва ли может быть объяснено.



поскольку Феофраст придерживается хронологического порядка.<sup>1</sup> Он приписывает Кратилу оригинальность в вопросе о зрении, которое, как он говорит, возникает в силу одного лишь того факта, что глаза прозрачны. Все чувства, за исключением слуха, были автономными, тогда как уши не имели способности распознавать сами по себе, но были обязаны направлять импульсы в ум. Клидем говорил, что молния — только видимость, подобная фосфоресценции, и она фигурирует в ботанических работах Феофраста, в замечаниях о растениях, об их общей природе (состоящей из тех же элементов, что и животные, но более мутных и холодных), о заболеваниях растений и о самом лучшем времени для посева. Идей Гимерийский объединяется Секстом Эмпириком (Против ученых, 9. 360; DK, 63) в одну группу с Анаксименом, Диогеном Аполлонийским и Архелаем как утверждавший, что воздух — это *arché*. Это упоминание приблизительно через 600 лет после времени его жизни появляется в коротком и отчасти неточном перечне всех, кто постулировал телесные элементы. (В нем говорится, что Ксенофан постулировал в качестве *archai* как землю, так и воду, и в поддержку приводится утверждение фр. 33, что «мы все рождены из земли и воды».) Ничего больше о нем не известно, хотя выдвигались предположения на малоочевидных основаниях, что он мог быть философом загадочной «промежуточной субстанции» между водой и воздухом или воздухом и огнем, иногда упоминаемой Аристотелем<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Историк Аттики по имени Клидем писал в середине IV в. (Якоби. RE, XI, 591), а философ, упоминаемый Феофрастом, иногда принимается за того же самого человека, хотя его место в книге «Об ощущениях» говорит против этого. Ссылки на дискуссию собраны Регенбогеном — RE, Suppl. VII, 1457. Источники о Клидеме — DK, 62.

<sup>2</sup> Целлер. ZN, 337. — Бёрнет предпочитает следовать общему мнению древних комментаторов, что Аристотель имел в виду

Энопид Хиосский включен Секстом Эмпириком в другой перечень как постулировавший два *archai*, огонь и воздух, а у Аэтия он появляется среди тех, кто говорил, что Бог был душой мира<sup>1</sup>. Поэтому, предположительно, он писал о космологии, но мы не можем утверждать, что знаем, что он говорил, за исключением астрономии. Астрономия и математика были областью особых интересов Энопида. Его деятельность датировалась приблизительно началом второй половины пятого столетия благодаря, во-первых, утверждению Прокла, что он был немного моложе, чем Анаксагор, во-вторых, сообщению, что он был современником Демокрита и им же и упоминался, в-третьих, тому факту, что его оценка солнечного года должна была предшествовать оценке астронома Метона, которая устанавливается обращением к летнему солнцестоянию 432 г.<sup>2</sup> Евдем цитируется как сообщающий, что Энопид открыл отклонение эклиптики. В другом месте это открытие приписывают Анаксимандру, и трудно поверить, что это отклонение оставалось неоткрытым до этой даты. Ве-

---

*preiron* Анаксимандра (см.: EGP, 55, 65, и греческие тексты — DK, 63). Самое лучшее обсуждение вопроса в «Физике», изданной Россом (482). Атрибуция Анаксимандра делается частично затруднительной из-за отрывка «Физики» (187a12–21), где ссылка на уплотнение и разрежение предполагает, скорее, Анаксимена, а сам Анаксимандр упоминается в иной связи. Росс делает вывод, что мы «должны довольствоваться обращением к вере в промежуточную субстанцию у какого-то другого члена или членов школы Анаксимена».

<sup>1</sup> *Секст Эмпирик*. Пирроновы положения, 3.30; *Аэтий*, 1.7.17 (DK 41, 5 и 6). Перечень Секста Эмпирика не совпадает ни с уже упоминавшимся перечнем в книге «Против ученых» (9.360), ни с более ценным исторически перечнем у Аэтия.

<sup>2</sup> *Прокл*. Евклид, 65.21. (DK, 1); D. L., IX, 41; см.: *фон Фритц*. RE, XVII, 2258. Самое раннее сохранившееся упоминание об Энопиде — в псевдо-платоновском диалоге «*Egasta*» («Соперники», III или начало II в. до н. э.). Там он упоминается вместе с Анаксагором в геометрическом контексте.

роятно, Энопид рассчитал его угол. Достижение могло быть связано с его математическими способностями, и Прокл указывает, что он оценивал математику как астрономический инструмент<sup>1</sup>. Млечный путь, утверждал Энопид, указывает на первичный путь солнца, которое позже повернуло к своему сегодняшнему курсу вдоль зодиака. Это теория, которую Аристотель приписывает так называемым пифагорейцам<sup>2</sup>. Энопид говорил о «Великом Годе» (кратчайшее число лет, которое будет содержать точное число лунных месяцев) из пятидесяти девяти обычных лет, и рассчитывал длину года в  $365 \frac{22}{59}$  дней<sup>3</sup>. Что касается математики, мы узнаем от Евдема в комментариях Прокла к Евклиду, что Энопид исследовал проблему проведения перпендикуляра к данной прямой линии из внешней точки и открыл, как построить к точке на данной прямой линии угол, равный данному прямому углу (*Евклид*, 1.12 и 23)<sup>4</sup>. Его теория наводнений Нила была по меньшей мере оригинальной. Подземная вода (как в колодцах) теплее зимой, чем летом, поэтому она высыхает больше зимой и течет свободно летом. Поскольку (в отличие от Греции) в Египте была малождливая зима или лето, этот факт объясняет летние наводнения реки (*Диодор*, 1.41.1; DK, 11).

<sup>1</sup> *Теон Смирнский*, 198. 14; *Диодор*, 1.98.2 (DK, 7). Против Хита (*Aristarhus*, 131); см.: фон Фритц в RE, XVII, 2260. Энопид исследовал геометрическую проблему  $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\sigma\tau\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu\ \omicron\iota\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  Procl. Eucl. 283.4 (DK, 13). Элиан называет его  $\alpha\sigma\tau\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  (V. N. 10.7; DK, 9).

<sup>2</sup> *Ахилл*. Isag. 55.18. Ср.: *Аристотель*. Метеорология, 345a13 (DK A 10). Причина солнечного отклонения заключалась, как утверждали некоторые, включая явно и Энопида, в ужасе перед пиром Фиеста. Как говорит фон Фритц, любопытная смесь пифагорейских и мифических элементов с ионийской физикой!

<sup>3</sup> *Элиан*. V. N. 10.7; *Цензорин*, 19.2 (DK, 9 и 8).

<sup>4</sup> *Прокл*. *Евклид*, 80.15, 283.4 (DK, 12 и 13). См.: *Хит*. *Aristarhus*, 130, и об этом значении Энопида для истории математики см.: фон Фритц, RE, XVII, 2264.





Эти примеры, которые исключают людей, обычно известных в качестве софистов, могут помочь нам увидеть круг интересов этого периода, отличавшегося интенсивной интеллектуальной активностью. Софисты включали многие из вышеназванных предметов в процесс обучения, наряду с такими гуманитарными дисциплинами, как этика, политика, лингвистика. Другие, как астроном Метон или математик Гиппократ Хиосский<sup>1</sup>, специализировались в одной-единственной области знаний. Одним из тех, кого можно было назвать модным философом того времени, был Диоген Аполлонийский, но его идеи заслуживают более основательного рассмотрения.

---

<sup>1</sup> См. т. I, с. 389, 558.

## ▣ ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ

Как младший современник Анаксагора, воззрения которого пародировались Аристофаном, Диоген находится в интеллектуальном пространстве, описанном в предыдущем разделе. В попытке оживить монизм и даже гилозоизм Анаксимена в пост-парменидовский век, он активно использовал более ранние теории, и у него были устойчивые интересы к физиологии и медицине. Помимо героических усилий примирить ионийский монизм с современными ему течениями мысли, самая большая заслуга Диогена Аполлонийского заключается, возможно, в ясно выраженном утверждении и защите телеологического объяснения природы<sup>1</sup>, которое обрело поразительное и влиятельное продолжение у Платона и Аристотеля.

---

<sup>1</sup> Ф. Хуффмейер возражал против этого: *Teleologische Weltbetrachtung bei Diog. Apoll.* // *Philologus*. 1963. На с. 134 он пишет: «Es steht nicht im Text, dass die Ordnung der Welt die αἰτία οὗ ἔνεκα der Kosmogonie war... Die von Theiller benötigte Voraussetzung, dass Diogenes hierin über Anaxagoras (besonders 59b13 und 14) hinausging, ist also nicht gegeben». Но неразумно отрицать эпитет «телеологический» для доктрины, в которой Ум,

## I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Диоген Лаэртский (IX, 57) говорит, что он жил во времена Анаксагора, и это утверждение становится более точным у Феофраста (*Симпликий*. Физика, 25.1, А 5), который утверждает, что он был самым последним из тех, кто изучал эти вопросы (то есть *physis* вещей и проблему изменения) и писал большей частью эклектично, в чем-то следуя Анаксагору, в чем-то Левкиппу<sup>1</sup>. Рассматривая пародию на его взгляды в «Облаках» Аристофана, можно с высокой степенью вероятности утверждать, что он писал между 440 и 423 г.

Йегер (TEGP, 165) принимает во внимание комических поэтов, Аристофана и Филемона, как доказательство того, что Диоген «долгое время жил в Афи-

---

существуя до космоса как *arché*, был действующей причиной, управлял космосом самым лучшим образом и все еще продолжает действовать в мире. Все это есть в тексте. В чем Диоген уходит от Анаксагора, так это в перемещении Ума из его позиции гордой, но неэффективной изоляции, «не смешанной ни с каким иным бытием», и приводя его в состояние непрерывного живого контакта с мирозданием.

<sup>1</sup> Возможно поэтому более логично было бы рассматривать Диогена после атомистов, как это делает KR, чем до них, как здесь. Я признаюсь, что, избирая настоящий порядок, я исходил из чувства, что атомисты — это вершина досократической мысли и поэтому представляют собой ее наиболее законченный итог. В той мере, в какой влияние Левкиппа на Диогена заметно из свидетельств, оно состоит главным образом в допущении пустоты, и эта концепция едва ли может вызвать затруднения. С другой стороны, Диоген, вероятно, писал ранее Демокрита. Важно помнить, что все эти мыслители, включая Мелисса, были современниками. Многие ученые могли бы сказать, что и Левкипп и Диоген писали, основываясь на знании работы Мелисса, хотя уже было доказано, что его работа является критикой их работ. Мы не будем слишком неправы, утверждая, что все трое творили вместе в десятилетие 440–430 гг. до н. э.



нах». Его взгляды, кажется, хорошо были там известны, но во всем остальном мы не имеем точных сведений о событиях его жизни<sup>1</sup>. Достоверно не известно даже, где он родился, так как существует большое число городов с названием Аполлония. Элиан упоминает «Диогена Фригийского» в перечне «атеистов», а Стефаний Византийский (V в. н. э.) «Диогена-натурфилософа», пришедшего из Аполлонии на Крите, бывшей Элефтерны. Вообще предполагается, что он «фригиец» и пришел из милетской колонии Аполлония на Черном море<sup>2</sup>.

Симпликий (Физика, 151.24, DK A 4) дает следующее описание его сочинений:

Следует заметить, что этот Диоген — автор нескольких сочинений, о чем он сам упоминает в «О природе», где говорится, что он полемизировал против физиологов, их он также называет «софистами», — и что он написал «Метеорологию», в которой, по его словам, рассуждает о первоначале, а также трактат «О природе человека». Во всяком случае, в трактате «О природе» — единственном его сочинении, дошедшем до меня, — он выдвигает предложение доказать посредством многих аргументов, что полагаемому им началу в значительной мере присуще сознание.

(Симпликий затем продолжает цитату.) Согласно полученному из вторых рук свидетельству Галена (см.: *Диоген*. Фр. 9), который откровенно признает, что сам он не видел произведения, мы узнаем, что «О природе» содержит по меньшей мере две книги. Это все, что мы

<sup>1</sup> Кан (Анаксимандр, 106) критикует тех, кто связывает ссылки на теории воздуха у Аристофана и Еврипида с предполагаемым визитом Диогена в Афины, свидетельства которого, как он говорит, неубедительны; но знакомство с его взглядами не обязательно связано с физическим присутствием. С другой стороны, возможно, что его влияние преувеличено.

<sup>2</sup> См.: DK, A 3 и *Бёрнет*. EGP, 352, п. 3.

знаем о количестве и о характере его книг<sup>1</sup>. Начальное предложение из его «трактата» (то есть, вероятно, «О природе») цитируется Диогеном Лаэртским (IX, 57, фр. 1) и дает представление о его авторском кредо:

«Начиная любую речь (λόγος), думается мне, надо представить исходное начало (ἀρχή) неоспоримым<sup>2</sup>, а стиль изложения простым и серьезным».

<sup>1</sup> Дальнейшие рассуждения, возможно, не будут очень полезными. Дильс утверждает, что заглавия, упоминаемые Симпликием в качестве цитируемых самим Диогеном, относятся к одной и той же работе — л. φύσεως. Ссылаясь на фр. 9, он предполагает, что поскольку в эпоху эллинизма она, очевидно, была разделена на две книги, то л. ἀνθρώπου φύσεως имеет отношение ко второй. Он добавляет, чисто предположительно, что метеωρολογία, которую никто не принимает за заглавие древней книги, была либо началом л. φύσεως 2, либо отдельной третьей книгой (См.: DK, 11, 59, 52). Вельман (RE, V, 764), хотя и с большей осторожностью, склоняется к той же точке зрения, которая предполагает допущение, что Симпликий имел только книгу I л. φύσεως, хотя думал, что у него вся книга в целом. Утверждение Симпликия защищают Тейлер (Telolog. Naturbetr., 6) и Бёрнет (EGP, 353). Интересно, как замечает Бёрнет, что Симпликий мог упустить из виду ту деталь, что там, где он сам говорит о φυσιολογοί, Диоген говорил σοφισταί, что отражает более раннее использование. Кирк рассудительно решает этот вопрос (KR, 428). Он указывает, что длинный отрывок Аристотеля из Диогена о кровеносных сосудах (История животных, 511b31) является скорее тем, что Симпликий, как он утверждает (153.18), нашел в трактате «О природе», а не фрагментом из отдельной работы «О природе человека». Тем не менее он цитирует отрывок из Галена, который, если упоминаемый там Диоген — это наш Диоген, говорит о его отдельном трактате о медицине (издание Вальзера арабской версии «Об опыте врачавателя», 1944, 22.3).

<sup>2</sup> Тот же самый методический принцип провозглашается медицинскими авторами того времени: *Гиппократ*. Об искусстве, 4 (VI, 6 L) — ἔστι μὲν οὖν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἢ καὶ ὁμολογέεται παρα πάσιν; О мясе (VIII, 584 L) — ἀναγκαίως γὰρ ἔχει κανὴν ἀρχὴν ὑποθέσθαι τῆσι γνῶμησι.



## II. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ТЕЗИС: ВОЗДУХ КАК *ARCHÉ* ПРИРОДЫ И ЖИЗНИ

К счастью для наших познаний о Диогене, Симпликий не только обладал его книгой «О природе», но и свободно цитировал ее. Помимо весьма специализированного отрывка о кровеносных сосудах все наши фрагменты происходят из одного места в его комментариях к «Физике» Аристотеля, и было бы уместно начать переводить их в той последовательности, как они расположены в тексте Симпликия. Отрывок является непосредственным продолжением того, что только что цитировалось (Физика, 151.28).

«Сразу же после предисловия Диоген пишет так (фр. 2):

Мне же думается, говоря в двух словах, что все сущие [вещи возникают] путем превращения из одного и того же и суть одно и то же. И это очевидно: если бы [вещи], налично сущие в этом-вот космосе теперь, — земля, вода, воздух, огонь и все прочее, что мы видим наличным в этом-вот космосе, — если бы хоть одна из них была отличной от другой, будучи другой по своей природе, а не оставалась бы тем же самым в своих многообразных изменениях и превращениях, то они никоим образом не могли бы ни смешиваться друг с другом, ни причинять друг другу пользу или вред, равно как ни растение не могло бы произрасти из земли, ни животное родиться, ни что-либо иное, если бы они не образовывались таким образом, что при этом они суть одно и то же. На самом же деле все эти [вещи] рождаются то такими, то иными путем превращения из одного и того же и в одно и то же возвращаются.

Прочитав сначала эти слова, я тоже решил было, что он полагает общий субстрат<sup>1</sup> чем-то отличным от четырех элементов, раз говорит, что эти [элементы] не смешивались бы между собой и не изменялись бы друг в друга, если бы один из них был началом, обладающим собственной природой, и если бы в основе всех не лежал один и тот же субстрат, из которого все возникает путем превращения. Однако показав затем, что этому началу присуща высокая степень сознания, он говорит (фр. 3):

...ибо оно не могло бы быть распределенным таким образом... без сознания так, чтобы полагать меру

<sup>1</sup> «Я тоже». Симпликий отвергает мнение Николая Дамаского и Порфирия, что когда Аристотель говорит о тех, кто полагает в основу субстанцию, отделенную от всех элементов, как нечто «плотнее, чем огонь, но реже, чем воздух» (Физика, 187a14), он ссылается на Диогена. Иными словами, его целью цитирования отрывков было прояснить, что для Диогена ἀρχή — это сам воздух. См. также 25.4. Для Симпликия как для верного последователя Аристотеля казалось естественным, что любое объяснение изменения должно удовлетворять требованиям Аристотеля о нейтральном субстрате, отличном от меняющихся субстанций или их качеств (Аристотель. Метафизика, 1069b3).

Несмотря на мнение Чернисса (АСР, 54, п. 215), я не могу примирить эти два отрывка у Симпликия с отрывком 203.2–3, где он противопоставляет Диогена, считающего τὸ μετὰ τὴν ἀρχήν, Анаксимену, полагающему, что это воздух. Он приводит краткий список монистов (Фалес — вода, Гераклит — огонь, Анаксимен — воздух, Диоген — промежуточное тело), и поскольку сами атрибуты — это несущественный момент, то он допускает, что в предположение Николая вкралась ошибка. ὥς до Фалеса — это почти «как могло бы быть» (Чернисс даже не упоминает об энергичном отрицании Николая в двух местах у Симпликия). То, что Симпликий мог бы в этом вопросе серьезно поддерживать Николая, совершенно невероятно, потому что сам Аристотель явно ставит в один ряд Диогена и Анаксимена, считающих воздух μάλιστ' ἀρχὴν τῶν ἄλλων σωματίων (Метафизика, 984a5).

всему: зиме и лету, ночи и дню, дождям, ветрам и вёдру. Да и все остальное, если угодно вдуматься, оказывается устроенным наипрекраснейшим из всех возможных образов.

Далее Диоген добавляет, что и люди, и остальные животные живут, обладают душой и сознанием благодаря этому началу, каковым является воздух, о чем он говорит так (фр. 4):

Помимо этих, вот еще важные свидетельства: люди и прочие животные живут воздухом, вдыхая его. И он для них и душа, и сознание, как будет ясно показано в этом сочинении, и стоит ему покинуть их, как они умирают, и сознание прекращается.

Затем, немного спустя, он ясно добавляет (фр. 5):

И думается мне, что то, что обладает сознанием, — это воздух, как называют его люди, и что он всеми правит и надо всеми господствует: именно это, думается мне, и есть Бог<sup>1</sup>, и везде присутствует, и все устраивает, и во всем содержится. И нет ничего, что ему непричастно; причастно же [всякое на свой лад], и нет ни одной вещи, которая была бы причастна ему так же, как другая, но есть много видоизменений и самого воздуха, и сознания. Ибо он многообразен и бывает более теплым и более холодным, более сухим и более влажным, более неподвижным и обладающим более стремительным движением, и ему присущи многочисленные изменения запаха-вкуса (ἡδονῆ) и цвета — бесконечные [по числу]. И у всех животных

<sup>1</sup> Ошибка у Симпликия, ἔθος вместо θεός (что встречается вместе с другими искажениями), является странной, но исправление кажется достоверным, хотя отважная попытка защитить такое прочтение была сделана Вейгольдтом (Archiv. 1988, 165). Ср.: Бёрнет. EGP, 354, п. 1. Превосходство воздуха оправдывает использование заглавной буквы, когда предпочитают перевод «бог». Что Диоген думал о народных богах, неизвестно.



душа — одно и то же: воздух теплее внешнего, в котором мы находимся, но намного холоднее того, что у Солнца. Ни у одного из животных это тепло не бывает одинаковым (так как даже у людей сравнительно друг с другом оно неодинаково), но различается, правда не в большой степени, а в такой, что они похожи. Только ни одна из превращающихся вещей не может стать в точности подобной какой-либо другой, пока не станет одним и тем же<sup>1</sup>. Так как превращение многообразно, то многообразны и животные, и многочисленны, и ни внешним видом не похожи друг на друга, ни образом жизни, ни сознанием по причине множества превращений. И тем не менее все живут, и видят, и слышат одним и тем же, и прочее сознание все имеют от одного и того же.

И затем он показывает, что и сперма животных пневмообразна, и мысли<sup>2</sup> возникают от того, что воздух с кровью доходит до всего тела по жилам, причем в этом месте он излагает подробную анатомию жил. Тут-то он и говорит со всей ясностью, что то, что люди называют воздухом, и есть начало.

---

<sup>1</sup> Кранц (Nachtrag к DK, II, 10-е изд. 1962, 421) замечает, что это, кажется, было самое раннее утверждение Лейбница принципа «тождество неразличимых». Сходное утверждение цитировал Порфирий в качестве аргумента в пользу тезиса Парменида о единстве всех существ (ар. *Симпликий*. Физика. 116.14): τὰ ὅμοια ἢ ὁμοία ἀδιαφορα καὶ οὐχ ἕτερα τυγχάνει ὄντα, τὰ δὲ μὴ ἕτερα ἔν ἐστιν. Интересно узнать, что этот принцип, цитируемый неоплатоником, восходит ко временам досократиков (отмечает Райнхардт, Парменид, 105). Самбурски, комментируя применение принципа стоиками, замечает, что в греческой философии это была характерной чертой континуума в противоположность атомистической физической теории (Физика стоиков, 47) и что это тоже согласуется с Лейбницем.

<sup>2</sup> νοήσεις, множественное число слова, до настоящего времени переводившегося как «умозрение». Область его значения широка, и здесь более подходящим может быть «восприятие». В предыдущем предложении можно интерпретировать как «прочие способности постижения».

Вызывает удивление, что, принимая возникновение других [тел] из него путем превращения, он тем не менее называет его «вечным» (фр. 7):

И само оно — вечное и бессмертное тело, а из прочих [вещей] одни рождаются, другие погибают<sup>1</sup>.

И в другом месте:

Ясно, мне думается, что оно — великое, могучее, вечное, бессмертное и многознающее».

Утверждение Феофраста, что Диоген многим из его учения обязан Анаксагору и Левкиппу, не относится, конечно же, к двум фундаментальным положениям — выбору первичной субстанции и процессу рождения. Оно имеет место в конце краткого обзора монистических философов у Симпликия, и он продолжает (все еще цитируя Феофраста): «Но что касается природы в целом, он также (то есть как Анаксимен) говорит, что она есть бесконечный и вечный воздух, из которого все вещи берут свою форму, когда он сгущается и разреживается и меняется в своем качестве».

Прямое утверждение, что все, что существует, — это видоизменение одной и той же основной субстанции, и что эта субстанция — один из известных элементов — это намеренный призыв вернуться к более ранним модусам мысли и вызов философии тех дней. Чтобы подтвердить это, Диоген вынужден приводить аргументацию по двум направлениям: во-первых, он обязан показать, что последние попытки уйти от аргументов элеатов посредством предположения исходной

---

<sup>1</sup> Или «из остальных некоторые возникают и другие погибают». MSS варьируется от τῷ δὲ до τὸ δὲ. Принимая вариант τῶν, DK следует изданию Эльдина, но Дильс в своем тексте Симпликия использует τῷ с комментарием к «τῷ ἀέρι». Я предпочитаю именно этот вариант.



множественности элементов являются неприемлемыми; во-вторых, он сам обязан противостоять аргументу элеатов, согласно которому то, что было одним, никогда не может стать многим.

Во фр. 4 он нападает на «четыре корня всех вещей», которые Эмпедокл, в отличие от принципов элеатов, считал неспособными превращаться друг в друга и порождать разнообразие природного мира одним только смешением в различных пропорциях. Не подразумевая единства субстанции, говорит Диоген, нельзя допускать их взаимную трансмутацию, нечто вроде взаимодействия, необходимого для производства таких сложных организмов, как растения и животные. Это затруднение чувствовал и Анаксагор. Все, что мы видим существующим, говорил он, должно вырасти из чего-то тождественного с ним. Его собственным решением было распространение плюрализма до крайних пределов вместе с его идеей «частицы всего во всем». Сложность итоговой теории была огромной, и Диоген видел выход в возвращении к простейшему значению гипотезы, — с которым все в равной мере согласны, — все, что существует, несмотря на видимые изменения, должно оставаться в сущности тем, чем оно и было: субстанциальное изменение непостижимо, потому что оно должно было бы означать возникновение и уничтожение того, «что есть». Очевидный вывод из этого неизбежного принципа Парменида, говорит он, — это не бесконечная множественность реального, но его единство.

Здесь тем не менее ему пришлось столкнуться с более далекими следствиями логики элеатов, которые делают теорию изначального плюрализма неизбежной, а именно — что нет средств, благодаря которым мир изменений и движения мог бы быть порожден из единства. Но камнем преткновения является отрицание пустого пространства, которое элеаты отождествляли

с небытием. И Эмпедокл и Анаксагор были вынуждены принять это, но уже Левкипп ушел в решении вопроса пустоты с пути Диогена. То, что Диоген верил в бесконечную пустоту, утверждается только у Диогена Лаэртского (IX, 57), но утверждение получает сильную и обстоятельную поддержку, и его вера в существование пустоты подтверждается Аристотелем, который явно противопоставляет его Анаксагору в этом отношении (О дыхании, 470b30). Мы знаем от Феофраста, что Диоген принимал некоторые из идей Левкиппа, и невозможно, чтобы кто-либо в его дни мог не знать, что сгущение и разрежение (процесс, посредством которого воздух приобретает свои множественные облики) требуют пустоты как предпосылки. Его современник элат Мелисс явно делал такой вывод<sup>1</sup>. Если наши другие авторитетные для Диогена мыслители не упоминали об этом, то, вероятно, потому, что в любых сочинениях после Левкиппа, принимающих одновременно и изменение и основополагающее единство, это подразумевалось само собой. Если бы Диоген не видел, что его система требует пустоты, Феофраст мог бы, вероятно, критиковать его за несостоятельность, как он делал в случае с теорией «пор» Эмпедокла. Отрицание пустоты, как сообщается, было свойственно Зенону, Мелиссу, Эмпедоклу и Анаксагору, поэтому даже молчание наших авторитетов сообщает некоторую поддержку одному определенному утверждению — Диоген принимал

<sup>1</sup> Приоритет ни одного из мыслителей — ни Диогена, ни Мелисса — нельзя установить с достоверностью. Дилер (Гермес, 1941) пытался доказать, что Мелисс писал позже и критиковал Диогена, но его аргументы, основанные на словесных сходствах, ни в коей мере не являются решающими (ср.: *Кирк*. KR, 430). Оба они были схожи, и, главное, в том, что ни один из них в это время не мог возродить теорию сгущения и разрежения, не признав проблему пустоты, с которой автор этой теории Анаксимен был, к счастью, незнаком.

существование пустоты. Диоген не был атомистом, но он читал Левкиппа и соглашался с его двумя фундаментальными положениями: материальная однородность всякого тела и существование пустого пространства.

### III. ВОЗДУХ — УМОПОСТИГАЕМЫЙ И БОЖЕСТВЕННЫЙ

Систему, намеренно сочетающую ионийский монизм с новейшим признанием понятия пустоты, несмотря на то что первый исходит от Анаксимена, а второе — от Левкиппа, нельзя не признать оригинальной. Это была серьезная философская попытка соперничать с модными множественными мирами — защита феноменов от Парменида, и едва ли справедливым будет утверждать вместе с Йегером (TEGP, 166), что мотивы возвращения к монизму у Диогена были изначально теологическими. Теологические доводы могут тем не менее играть свою роль в выборе одного-единственного *arché*. В рамках этой истории мы уже не однажды имели возможность указать на древнюю связь между воздухом, жизнью и божеством — связь, которая уже использовалась Анаксименом. Эту связь Диоген развивает под влиянием понятия Ума у Анаксагора как первой причины. Это позволило ему учитывать влияние Ума на материальные события, не противореча своему принципу, что то, что существенно отличается от чего-то иного, не может иметь возможности воздействовать на него. Отчужденность Ума от мира, как мы видели, помешала Анаксагору воплотить надежды на теологическое объяснение природы, которому понятие Ума как

первой причины предоставило возможность появиться на свет.

У Диогена теологическое объяснение является главным. Воздух, из которого все вещи происходят, является также вездесущим и всеведущим богом, чья осознанная мудрость обеспечивает регулярность и порядок космоса. (Подчеркивание «меры» — это, вероятно, эхо Гераклита.) Для обозначения его деятельности он возрождает старое слово κυβερνᾶν, «руководить», или «управлять», ключевое слово у милетцев и Гераклита, а также у Парменида в «Пути мнения». Йегер (TEGP, 204, 243) прямо указывает на традиционный религиозный, даже торжественный язык, на котором Диоген обращается к богу тогда, когда его существование подтверждалось уже рациональными основаниями. Продолжая развивать древние идеи, Диоген следует Анаксимену и некоторым религиозным учителям в отождествлении божественного воздуха в мире с жизнепорождающим принципом у животных и у людей, который приходит к ним вместе с дыханием. Воздух в наших телах был «маленькой частичкой бога». Во фр. 5 мы также отмечаем бесконечное разнообразие форм воздуха и особое значение различий в температуре. Все эти варианты могли бы у Диогена сводиться, как тепло и холод у Анаксимена, к различиям в плотности; но это звучит так, как если бы он уделял больше внимания многим производным изменениям качества, как это, возможно, и подразумевается в словах Феофраста, что вещи порождаются воздухом, «сгущающимся и разреживающимся и изменяющим свои качества (λάθη)». Наконец, естественным является вывод из фр. 5, что самая чистая форма воздуха, которой является абсолютный ум и Бог, теплее, чем то, что дает жизнь и менее совершенные способности познания животным и нам самим.



## IV. ФИЗИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ (КОСМОГОНΙΑ И КОСМОЛОГИЯ, МЕТЕОРОЛОГИЯ, МАГНЕТИЗМ)

Очень немного сведений сохранилось относительно этих тем, и до нас не дошли никакие фрагменты — очевидно, никто не считал, что Диоген внес в решение этих вопросов какой-либо интересный или оригинальный вклад. Так, «Строматы» сообщают (А 6):

Диоген из Аполлонии полагает элементом воздух. Все движется, космосы бесконечны [по числу]. Космогония его такова: когда Вселенная находилась в движении и в одном месте становилась разреженной, а в другом — плотной, то там, где случайно оказалось плотное, оно посредством сжатия [собств. «свертывания в клубок»] образовало Землю; и прочие [части космоса образовались] аналогичным образом. Легчайшие же [частицы] заняли верхнее место и образовали Солнце.

У Аэтия мы читаем (2.13.5 и 9, А 12):

Диоген: звезды пемзообразны, причем он считает их отдушинами космоса. Они раскалены. Вместе с видимыми звездами вращаются и невидимые камни, потому-то они и безымянны. Часто они падают на землю и гаснут подобно каменной звезде, свалившейся в Эгоспотамы и прочертившей огненный след.

Аэтий также сообщает, что Солнце подобно пемзе и «в нем застревают лучи, исходящие из эфира». Это предполагает комбинацию Солнца Эмпедокла, которое было чистой концентрацией световых лучей, и «огненного камня» Анаксагора. Оно застывает (предположительно каждую ночь; нам об этом не говорят) благодаря холоду, наступающему на жару. Луна также представляет собой раскаленную массу из пемзоподоб-



ного материала (*Аэтий*, 2.20.10, 25.10; DK, A 13 и 14). «Кометы — это звезды» (*Аэтий*, 3.2.8, A 15), что несомненно, является кратким выражением того же самого взгляда, который поддерживает Анаксагор, — что они представляют собой вереницы планетарных тел. Фактически мы узнаем из этих сохранившихся лоскутков, что Диоген читал книгу Анаксагора, в которой он мог найти впечатляющий рассказ о метеорите в Эгоспотамах. Он также близок Анаксагору по убеждению, что космос оказался в наклонном положении, после того как на земле появились животные. Он на самом деле превратил «раскаленные камни» в пемзу, очевидными свойствами которой являются легкость и пористость. Последнее свойство допускает, чтобы через нее просвечивал внутренний огонь, и это также вызывает связь с любопытной идеей, что мир имел продуваемые ветрами полости. Диоген мог вложить новое значение продуваемых полостей в звездные колеса<sup>1</sup> Анаксимандра и таким образом напомнить о пифагорейском представлении, что космос вдыхает воздух из внешней «пустоты». Те, кто утверждал это, отождествляли «пустоту» с воздухом. Для Диогена мир также был окружен бесконечным воздухом или дыханием, хотя это было перемешано и с настоящей пустотой, что позволяло воздуху расширяться или сжиматься<sup>2</sup>. Изобретательность, с какой он адаптировал различные концепции

<sup>1</sup> *Аэтий* использует *διὰ τοῦ αἵματος* для обозначения звезд у Диогена, Ипполит — *ἐκ τοῦ αἵματος* для обозначения звездных колес у Анаксимандра.

<sup>2</sup> Это не учитывает проблему, которой наши источники не дают решения, а именно проблему состава космической оболочки. Если космос нуждался в звездах как в отверстиях, через которые проникает извне дающий жизнь воздух, то, вероятно, эта оболочка в других местах была непроницаема. Возможно, Диоген заимствовал идею «мембраны» у Левкиппа, но об этом нет сведений.





своих предшественников в свою систему, сохраняя при этом самые последние достижения мысли, вызывает восхищение, которое едва ли можно передать словом «эkleктизм».

Для Анаксагора вся материя в целом была когда-то неподвижна, и воздействие Ума было необходимо, чтобы придать ей движение. Поскольку Диоген отождествлял управляющий ум с самой материей, то естественно, придерживался противоположного взгляда. Существующий космос имел начало и в должное время опять исчезнет. Относительно вопроса, существуют ли одновременно с ним другие миры, или имеется только временная последовательность сменяющих друг друга миров, свидетельства противоречивы, и мы не можем быть уверены в том, что сообщает Феофраст. Аэтий (2.1.3; DK 12 A 17) и «Строматы», уже цитированные, наделяют Диогена мнением о бесчисленных мирах, но Симпликий, расширяя примерами отрывок, в котором Аристотель, который противопоставляет мыслителей, убежденных в существовании бесчисленных миров, тем, кто верит в один-единственный мир, относит Диогена ко вторым, кто верит в один-единственный, периодически гибнущий и возобновляемый. Учитывая, что Диоген пишет после Левкиппа и что у него идет речь о существовании пустоты и о бесконечной протяженности материи, более вероятно, что он также принимал существование бесчисленных миров, как сосуществующих, так и последовательных.

Он следует Анаксагору в предположении, что Земля опирается на воздух, и в теории ее пористой консистенции, заполненной взаимосоединяющимися каналами. Что касается происхождения моря, то известно, что Диоген вернулся к Анаксимандру. Море — это то, что остается от слоя воды на Земле, который Солнце постепенно иссушает посредством испарения. Испарение является также причиной того, что море соленое,



так как именно пресная вода испаряется первой. Что касается наводнений Нила, то Диоген, кажется, попытался создать нечто оригинальное в виде любопытной теории, основанной на испарении воды с Земли. Как сообщает Сенека, он говорил, что такое особенно характерно для юга. Дело в том, что одна часть воды в подземных отверстиях не может быть высушена, тогда как другая вытекает наружу. Сухие частицы образуют туман, и поэтому имеет место движение воды с севера на юг. Сенека находит это объяснение несостоятельным, и если он передает его полностью, то с ним можно только согласиться<sup>1</sup>.

Некоторые из его предшественников действующей силой грома делали ветер, другие — огонь. Диоген великодушно предполагает, что здесь есть два вида явлений: гром, которому предшествует молния, вызван огнем, а другой гром — ветром. По меньшей мере так сообщает Сенека, и это можно примирить с версией Аэтия, согласно которой гром «является вторжением огня в облако тумана, что и вызывает гром его охлаждени-

---

<sup>1</sup> Сенека. Естественные вопросы, 4а2, 28. Согласно Сенеке, Диоген использует аналогию с маслом в лампе, которое пропитывает фитиль, чтобы зажечь его кончик. Во фр. А 18 DK также цитирует версию схолии к Аполлонию Родосскому, которая гласит: «Диоген Аполлонийский полагает, что морская вода похищается Солнцем, а затем выпадает в Нил: по его мнению, Нил разливадается летом потому, что Солнце направляет в него влажные испарения (ικμάδας) из земли». О сравнении с Анаксагором относительно земли, моря и Нила см. выше с. 517–519. Что касается формы Земли, то у нас есть только двусмысленное слово στρογγύλη («круглая») у Диогена Лаэртского (IX, 57), то есть, вероятно, дископодобная, как у Анаксагора. Не следует забывать и о сомнительном характере некоторых источников. Утверждение, что, согласно Диогену, Земля поддерживается воздухом, появляется только в схолии к Василию Великому (DK, A 16a), но то, в какой степени он следует Анаксагору в космологических вопросах, дает основание доверять этому утверждению.

ем, а молнию его свечением; но он также добавляет и ветер как частичную причину»<sup>1</sup>.

У Диогена имеется сложная и скорее фантастическая теория магнитного притяжения. Мы можем кратко рассмотреть ее в связи с другими досократическими теориями по данному предмету, из которых какие-то являются известными, особенно теории Эмпедокла и Демокрита. Наше знание обо всех трех теориях идет из главы о магнетизме в «Естественных вопросах» Александра Афродизийского, и особый интерес вызывает тот изобретательный способ, каким все они пытаются применить общие принципы своих систем к этому и к иным физическим феноменам.

Диоген с его верой в воздух — теплый или холодный, влажный или сухой — как в главную форму материи, склоняется к объяснению по аналогии с дыханием. Даже неодушевленные субстанции вроде металлов вдыхают или выдыхают не атмосферный воздух, но влагу или сырость, и поэтому ее выделение было чем-то вроде выделения пота. Мы увидим в связи с его психологией, какое ключевое положение в его системе занимали два слова — влажность (ικμάς) и выделение (ἐλκεῖν). И железо, и магнитная руда подвержены этому

---

<sup>1</sup> Тексты в DK A 16. Этот довольно второстепенный вопрос вызвал раскаты грома у гигантов XIX в., частично из-за столкновения между Дильсом и Наторпом, которое все еще остается достойным внимания (Rh. Mus. 1887, 1–14 и 374–386, особенно с. 10 и 381). Дильс рассматривает это как иллюстрацию эклектизма Диогена: гром вызывается огнем у Левкиппа, ветром у Анаксимена и Анаксагора. Он также обращает внимание на использование ἔμπτωσις вместо ἔκλωσις, вследствие чего раскаты грома случаются при входе огня в облако и речь идет о другом заимствовании у Анаксагора. Наторп показывает, что Диоген частично близок Эмпедоклу и что вариации между ἔμπτωσις и ἔκλωσις являются исключительно случайными: Аристотель (Метеорология, 370a5) использует ἔκλωσις, ссылаясь на Эмпедокла и Анаксагора.

процессу, но поскольку руда — «более земная и более рыхлого состава», то выделяет больше влаги, чем поглощает. Применяя также принцип воздействия подобного на подобное, Диоген объясняет, что она выделяет пот (как можно его называть) железа, но не других металлов. Поскольку более открытое строение позволяет ей всасывать его «все сразу», это действие является достаточно сильным, чтобы втянуть в себя железо вместе с влагой, которую она выделяет.

Это адаптация теории пор и истечений Эмпедокла, которую Эмпедокл уже применял к магнетизму. Согласно его мнению, истечения от магнита заполняют поры железа и, входя в них, выталкивают воздух, который они содержат. Это увеличивает поток истечений из железа настолько сильно, что, когда они вдавливаются в поры магнита, само железо выдавливается вслед за ними. Александр сетует, что в этой теории нет причин, почему железо должно быть притянуто к магниту, а не наоборот, а предположение Диогена о более рыхлом строении руды представляется уточнением, позволяющим преодолеть этот недостаток. Теория Демокрита, в сущности, та же, что и у Диогена, с той необходимой модификацией, что истечения — это потоки атомов<sup>1</sup>.

## V. ЖИЗНЬ, МЫСЛЬ И ОЩУЩЕНИЕ

В греческой мысли душа (*psyche*), которая оживляет живые создания, выполняет главные функции: она дает телу его способность к движению и

---

<sup>1</sup> Соответствующие отрывки из Александра (Естественные вопросы, 2.23) находятся у DK 31 A 89, 64 A 33 и 68 A 165.

позволяет ему осознавать то, что его окружает, посредством ощущения и (в случае с человеческими существами) мысли. Некоторые делают ударение на одной из этих функций, некоторые — на другой. Диоген классифицировался Аристотелем как один из тех, кто пытался объяснить и ту и другую. Для него псوخе был воздухом (фр. 4), действующим двояким образом, будучи одновременно основной субстанцией, модификациями которой являются все существующие вещи, и в своем обычном состоянии легчайшей, тончайшей и следовательно наиболее подвижной формой тела, соответствующей крохотным гладким атомам души у Демокрита<sup>1</sup>. Как таковой воздух передавал движение телу, а в качестве общего элемента мог быть причиной осознания на основе широко понимаемого принципа, что подобное познается подобным, в грубой форме использованного Эмпедоклом в строке: «При помощи земли мы видим землю, при помощи воды — воду».

Этот воздух, который является душой, говорит Диоген (фр. 5), теплее, чем атмосфера, но холоднее, чем тот, что соседствует с небесными телами. Здесь его божественность ничем не омрачается, но «даже воздух внутри нас обладает восприятием, потому что он есть малая частица Бога». Это высказывание — из работы «Об ощущениях» Феофраста, как и практически все наши сведения о взглядах Диогена на мышление и ощущение, за исключением тех, что имеются в настоящих фрагментах<sup>2</sup>. Поскольку Бог есть ум, постольку то, что воспринимает, — это, по сути, мышление. Именно поэтому, когда ум расстроен, мы не в состоянии воспринимать что-либо, хотя звуковые и зрительные ощущение-

<sup>1</sup> Аристотель. О душе, 403b25, 405a21.

<sup>2</sup> Феофраст. Об ощущениях, 39–45 (DK, A 19): полный перевод у Стратона, 101–107, частичный в KR, 440.

ния могут иметь место в наших глазах и ушах<sup>1</sup>. Чтобы быть движущей силой мысли, ум должен быть чистым и сухим, так как влажность мешает пониманию. Как и Гераклит, Диоген упоминает о пьянстве в связи с этим. Сон также возникает в силу увлажнения души-воздуха. (Известно, что особенно это случается тогда, когда кровь наполняет вены и толкает воздух в них к грудной клетке и легким (*Аэтий*, 5.24.3, А 29).) Детали таких материалистических объяснений граничат с фантастическими, и не удивительно, что они вызывают у Аристофана смех<sup>2</sup>. Животные менее разумны, чем люди, потому что они вдыхают воздух ближе к земле и питаются более влажной пищей. Поскольку такой аргумент нельзя применить к птицам, физиологическое объяснение оказывается недостаточно обоснованным: их дыхание ограничивается чревом, где оно полностью используется для пищеварения. (Отсюда и скорость этого процесса у птиц.) Диоген проницательно добавляет, что образование языка и рта, способствующее речи, делает взаимное понимание между птицами невозможным. Умственная незрелость детей вызвана тем фактом, что у них больше влаги в телах, чем у взрослых, что мешает высушить воздух, пронизывающий тело в целом; сходную причину имеет и забывчивость.

В своем материализме Диоген, кажется, подошел ближе, чем какой-либо другой философ V столетия, к раз-

---

<sup>1</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 42. Это также цитирует и Цицерон (Тускуланские беседы, I, 20.46), который добавляет явный вывод: «*Ut facile intelligi posit, animum et videre et audire? non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi.*»

<sup>2</sup> Слово *ικμάς* (скорее, чем *ύρόν*), обозначающее влагу, является ионийским, и когда Аристофан заставляет Сократа говорить, что тот обязан двигаться на воздухе, чтобы осуществлять свое мышление, потому что «земля влечет за собой *ικμάς* ума», мы можем быть уверены, что в этой пародии на теорию Диогена он использует слово самого философа.

личению физического и психологического, которое было ясно установлено Аристотелем. Демокрит объяснял зрение просто как отражение объекта в глазу. Почему же тогда, спрашивает Аристотель, не каждая отражающая поверхность обладает способностью зрения? В акте ощущения изменение телесного органа — это только предпосылка, но не само ощущение. Следует делать различие между органом и способностью, так как последняя представляет собой аспект *psyche*. Восприятие теплоты — это нечто отличное от материального воздействия того, что становится теплым<sup>1</sup>. Некоторый намек на это встречается нам у Диогена, когда он замечает, что умственное расстройство может препятствовать восприятию того, что физически присутствует для органа чувств. Ум есть чистый, сухой воздух, и в своей теории зрения Феофраст, например, сообщает, что, по Диогену, объекты, отражающиеся в зрачке, становятся видимыми только тогда, когда зрачок «смешивается с внутренним воздухом», который и есть ум. Когда сосуды или каналы глаза воспалены, добавляет он, зрение ухудшается, потому что поступление воздуха прерывается, хотя образ возникает в зрачке тот же самый. Таким образом, как допускает Феофраст, Диоген до некоторой степени отвергает мнение тех, кто уравнивает зрение с отражением, «хотя и не указывая прямо на саму причину» (Об ощущениях, 47). Тот факт, что ученик Аристотеля мог допустить столь многое в рамках материалистической теории, является свидетельством той изобретательности, с какой она применялась.

Диоген следует Эмпедоклу в утверждении, что черные глаза видят лучше днем (и яркие предметы), а другие — ночью, предоставляя в качестве довода то, что противоположный цвет лучше отражается. Остро-

---

<sup>1</sup> Об этом различии у Аристотеля см.: *Kassirer. A. s' Schrift von der Seele*, 153.



та зрения зависит от чистоты воздуха и чистоты каналов, как и в случае с другими ощущениями, а также от блеска в глазу, вызываемого отражением. Слух имеет место тогда, когда воздух внутри уха возбуждается воздухом извне и передает движение в мозг. Большие, прямые уши желательны, как и короткие, чистые, прямые протоки. «Воздух, окружающий мозг», становится ответственным за чувство обоняния, потому что он «скапливается» там, и, в терминологии Феофраста, настолько смешивается, что становится «соизмеримым» с ароматом. В то же самое время острый запах связывается с малым количеством воздуха в голове, потому что воздух и запах в таком случае «смешиваются наиболее быстро», как и в случае с шириной и узостью проходов, через которые он туда поступает, предоставляя возможность своего обнаружения. Это утверждение объясняет, почему некоторые животные имеют более острое обоняние, чем люди, хотя и наше обоняние также является острым, когда аромат и воздух в голове образуют такой состав, который легко смешивается<sup>1</sup>. Язык является органом вкуса в силу своей губчатости (мягкости и пористости) и количества каналов, которые ведут в него. От него вкусовые ощущения могут распространяться по телу и достигать центрального органа ощущений<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Некоторые детали теории слуха и запаха у Диогена остаются туманными в силу текстуальных трудностей. См. справочный аппарат у DK, примечания к этому у Стратона и Бир, 105, 140.

<sup>2</sup> Комбинация Феофраста (Об ощущениях, 40 и 43) с Аэтием (4.18.2 — DK, A 22). Если под ἡδονή в 43 Феофраст просто имеет в виду «удовольствие», то я уверен в справедливости утверждения Бира, что это недоразумение и что слово у Диогена означает «вкус», как во фр. 5 и во фр. 4 у Анаксагора. Хотя назвать это недоразумением было бы, возможно, чрезмерным упрощением. Предположить, что сам Феофраст имел в виду вкус, значило бы обвинить его в неуклюжем исправлении, поскольку эти слова явно появляются при обсуждении удовольствия и боли. Тем не



Диоген явно следовал Алкмеону и Анаксагору, рассматривая мозг как центральный орган ощущения и мысли, а не делая им сердце, как Эмпедокл и его сицилийские последователи. Мы отмечали, что слух требует, чтобы движение могло быть передано из уха в мозг, который также фигурирует и в объяснении обоняния. То, что воздух должен там «скапливаться» (ἄθρους), — это намек в том же направлении. Отрывок из трактата Гиппократов «О священной болезни» начинается так: «Я утверждаю, что мозг обладает наибольшей силой для человека, — и продолжение ясно обнаруживает зависимость от Диогена, — ибо мозг, если он здоров, истолкователь вещей, которые появляются из воздуха; и воздух дает разум». Когда человек делает вдох, то воздух вначале попадает в мозг, а затем в другие части тела, оставляя в мозгу свою лучшую часть, которая и есть мудрость и понимание. Тем или иным образом воздух может поглощать влагу из плоти и крови, что делает мозг тупым и нечистым<sup>1</sup>. Более того, Аристотель, после того как процитировал подробное описание Диогеном течения крови в венах, а также мнения Синезия и Полибия на этот же счет, говорит (История животных, 513a9): «Есть и другие авторы, писавшие о природе,

менее фактически несомненное использование ἡδονή для обозначения вкуса является свидетельством, что в уме греков была необычная внутренняя связь между вкусом и удовольствием или его противоположностью. Поэтому Аристотель говорит (О душе, 414b13), что голод — это желание сухого и теплого, а жажда — холодного и влажного; а вкус — это разновидность их ἡδύσμα. У Гиппократов (De victu, 1.23, цитируемого DK, 22 C 1) автор связывает ощущения (или органы чувств) с их объектами и говорит, что слух предназначен для звука, зрение — для видимого, ноздри для запаха, тело вообще для осязания, и γλῶσσα ἡδονῆς καὶ ἀηδίας. См.: Ксенофонт. Мет. 1.4.5: τίς δ' ἂν αἰσθησις ἦν γλυκέων καὶ δριμέων καὶ πάντων τῶν διὰ στόματος ἡδέων, εἰ μὴ γλῶττα τούτων γνώμων ἐνεργάσθη. (См. также: Властос, Philos. Rev. 1945, 586, п. 48.)

<sup>1</sup> О священной болезни, 16 (DK, 64 C 3a).

которые описывали движение крови в венах в менее дотошных подробностях, но все они прослеживали ее исток в голове и мозгу». Исходная точка движения крови была также и месторасположением сознания, как у самого Аристотеля, так и у более ранних авторов; и в частности у Диогена, который подчеркивал ту роль, какую играют вены, переносящие как воздух, так и кровь. «Восприятие имеет место тогда, когда воздух вместе с кровью пронизывает все тело через вены» (*Симпликий. Физика*, 153.13; см. фр. 6)<sup>1</sup>.

Диоген соглашается с атомистами в утверждении, что ощущения субъективны и относительны<sup>2</sup>. Аэтий

<sup>1</sup> Утверждение у Аэтия (4.5.7), что у Диогена ἡγεμονικόν находится в сердце, должно быть ошибочным. Есть сходная ошибка и в отношении Демокрита: в 4.4.6 говорится, что разумная часть души находится в груди, в 4.5.1 — что ἡγεμονικόν находится в мозгу. Аристотель в цитируемом отрывке явно включает Диогена в число тех, кто прослеживал исток движения крови в голове. Следует тем не менее допустить, как замечает Литре (I, 220), что это не вытекает со всей ясностью из описания системы у Диогена, которое он на самом деле цитирует. Бёрнет (EGP, 358) писал: «...никакое особое местоположение, такое как сердце или мозг, не может быть приписано душе; это был просто теплый воздух, циркулирующий вместе с кровью в венах». Сходным образом Вельман (FGA, 1, 15, п. 4) говорит, что Диоген «der Seele kein bestimmtes Organ als Sitz anweist». Это, разумеется, верно для ψυχή как целого, как у атомистов. Но это не мешает Диогену, как и им самим, предположить, что существовала ее концентрация в особой части тела, которая и служила центральным органом познания или общего sensorium. Вейгольдт (Arch. f. Gesch. d. Phil. 1988, 165) утверждает, что трактат «О священной болезни» воспроизводит мнение Диогена о венах более точно, чем Аристотель; там сказано φλέβες δ' ἐς αὐτὸν τείνουσιν ἐξ ἄπαντος τοῦ σώματος.

<sup>2</sup> Эта субъективность тем не менее не несет у него с собой отрицания чувственных качеств и их сведения к самой первичной субстанции, как того требует атомистическая теория. Это также ясно из фр. 5 и не предполагает того вопиющего противоречия, которое Наторп в этом увидел (RH. Mus. 1887, 383). На самом деле ощущения вызваны взаимодействием между объектом

ставит его в один ряд с атомистами (4.9.8, А 23), и фр. 5 показывает, что восприятия различаются в зависимости от состава, в частности температуры, воздуха в каждом индивидуе. Удовольствие, боль и эмоции имеют сходные физические причины. Удовольствие сопровождается богатую смесь воздуха, делающую кровь более легкой, боль — патологические условия, в которых кровь застаивается и тускнеет вследствие недостатка воздуха, соединяющегося с ней (Феофраст. Об ощущениях, 43). Если же воздух покинет кровь совсем, наступает смерть (Аэтий, 5.24.3, А 29).

## VI. ФИЗИОЛОГИЯ

Поскольку Диоген объясняет ощущение и мышление полностью физиологически, кое-что об этом предмете уже было сказано; в остальном у него был медицинский интерес к телу, и есть одна или две ссылки на диагнозы болезней, упоминающие цвет и состояние языка как особенно полезные указания. Цвет, говорит Гален, считался «Диогеном и учеными его времени» наиболее точным знаком. Они по нему классифицировали болезни, согласуя различные цвета с количеством крови и с преобладанием различных соков<sup>1</sup>.

Сохранились некоторые сообщения о его взглядах на размножение и эмбриологию. Согласно им, Диоген принимал этимологию *aphrodisia* от *aphros*, «пены», утверждая, что семя было пеной или пузырьками, обра-

---

ощущения и человеческим телом, конституция которого меняется от одного индивида к другому.

<sup>1</sup> Феофраст. Об ощущениях, 43; Гален. О жидкости, XIX, 495 Kuhn (А 29а).

зованными из крови теплотой мужчины при совокуплении. Будучи движущей силой жизни, эта пена, естественно, содержала большую пропорцию воздуха. Эмбрионы питаются не через пуповину, но мясистыми чашевидными зернами («семядолями») со стенок матки<sup>1</sup>. Родитель мужского, а не женского пола способствует формированию семени, полагает Диоген, в противоположность Эмпедоклу. Образование мужского тела занимает четыре месяца, женского — пять. Вначале формируется плоть, из влаги, затем кости, сухожилия и другие части, из плоти. Дети рождаются безжизненными, но «в тепле» (или «в жаре»): следовательно, внутренний жар, едва ребенок появляется, втягивает холод в легкие<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аристофан. Сокращение «Истории животных», I, 78 (Suppl. Arist, I, 1.23.13), A 25. Питание через семядоли отвергалось Аристотелем (О возникновении животных, 746a19), который, возможно, критиковал своего современника Диокла, а не мыслителя V в. Диогена (фр. 27 Вельман; Йегер. Диокл, 166). Семя — это  $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$  у Симпликия (Физика, 153.13).

<sup>2</sup> Об источниках для этого параграфа см. А 26–28 (Цензорин и Азий). Мнение о первом дыхании ребенка можно сравнить с мнением Эмпедокла и Филолая. Там нет предположений, что ребенок является безжизненным, пока это дыхание не имеет места. Диллер (Гермес, 1941, 373) объясняет Диогена так:  $\alpha\acute{\iota}\rho$  в употреблении греков — это холод и влага. Следовательно, теплота, которая является характеристикой витального воздуха, существует в нас до рождения. Тем не менее эмбрион является безжизненным. Только посредством дыхания, которое появляется одновременно с рождением, дарующая жизнь прохлада из внешнего воздуха проникает в нас благодаря теплоте. При дыхании не только внутренняя теплота охлаждается, но и поступающий воздух теплеет, и только благодаря этому смешиванию он становится душой со всеми ее особенностями. Более теплый воздух находится выше, и он в большей степени божественный (Диллер видит здесь влияние Гераклита), тогда как физиологические интересы Диогена вынуждают его осознать, что воздух, которым мы дышим, холодный. (Можно сравнить с фр. 5: душа — это воздух, более теплый, чем вне нас. В какой-то мере это соответствует объяснениям Диллера.) Порядок образования

Для объяснения дыхания Диоген использует вновь востребованное понятие пустоты. Подобно Анаксагору он утверждает, что рыбы дышат, но, как говорит Аристотель, в то время как Анаксагор вынужден был объяснять это допущением, что в среде их обитания нет пустоты, Диоген замечает: когда они поглощают воду через свои жабры, они всасывают воздух из воды вокруг рта посредством образовавшегося в ней вакуума (О дыхании, 470b30–471a5). Растения не могут дышать, потому что они не имеют полых частей, в которых могла бы создаваться пустота<sup>1</sup>.

Если мы согласимся с теми, кто утверждает, что узнает Диогена в качестве источника некоторых пассажей Ксенофонта, то обнаружим, что он разрабатывает свою телеологическую интерпретацию природы, состоящую в систематических параллелях между частями и органами тела и техническими изобретениями человека. Веки — это двери, ресницы — решето, брови подобны карнизам здания, предохраняющим от влаги, система выделений соответствует фильтрам, удобно располагаемым там, где истечения будут в наименьшей степени раздражать органы чувств<sup>2</sup>.

---

различных телесных тканей описывается сходным образом и более подробно у Гиппократ (О природе ребенка, 16 и далее VII, 496 Litre), несомненно, следовавшего Диогену. См.: *Вейгольдт*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1988, 170.

<sup>1</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 44. Еще одно замечание о растениях приписывается Диогену, также противоречащее Анаксагору. В то время как последний говорит о семенах, падающих с воздуха и порождающих растения, Диоген приписывает их происхождение воде, «загнивающей» и смешивающейся с землей (*Феофраст*. НР, 3.1.4. Грамматически подлежащим от  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\upsilon\nu$  может быть  $\sigma\lambda\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$ , а не  $\alpha\eta\rho$ , как говорит ДК, А 32).

<sup>2</sup> *Ксенофонт*. Мет. 1.4.6. Об отождествлении см.: *Йегер*. TEPG, 167; *Тэйлер*. Teleol. Naturbetr. 18. Властос скептически (Philos. Quart. 1952, 115, п. 84). См. замечания Сольмсена: JHI, 1963, 479, п. 33; Ф. Хуффмейера — Philologus, 1963, 131–138.

## VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

До Аристотеля упоминаний о Диогене нет ни у кого из авторов, хотя его теории, кажется, производили большое впечатление на современников и на прямых последователей, в той мере, в какой мы можем предполагать, что он был автором этих теорий. Идея воздуха как Бога и как человеческого ума появляется в молитве Гекубы у Еврипида в «Троянках» (884):

О ты, земле движенье и престол  
Избравший на земле, кто б ни был ты,  
Непостижимый Зевс<sup>1</sup>, природы ль сила  
Иль разум наш, но я тебя молю:  
Пути твои сокрыты, но ведешь ты  
Все смертное, о боже, справедливо.

В «Облаках» Аристофана (264) Сократ молится «Господину и Учителю, безмерному Воздуху, который удерживает землю», и клянется Дыханием, Хаосом и Воздухом, а не Олимпийцами (ст. 627). Он философствует из гамака, подвешенного в воздухе, с целью «смешать свой тонкий (*λεπτήν*) ум с родственным воздухом», и поясняет, что если бы он был внизу на земле, то сама земля притянула бы к себе силу его размышления (226). Более серьезно, в «Федоне» Платона (96b), среди теорий, которые Сократ изучал в юности, была одна, которая гласила, что мы мыслим посредством воздуха (так же, как и теории Эмпедокла и Гераклита, что кровь и огонь, соответственно, являются движущими силами мысли). Очевидная пародия на те же самые идеи обнаруживается у более позднего комического поэта Филемона (род. в 361 г. до н. э.; фр. 91, DK 64 С 4):

<sup>1</sup> Диоген, как известно, ценил Гомера как автора мысли, что воздухом был Зевс, которую он выводил из высказывания, что Зевс знает все (*Филодем. De piet. с. 6 b, A 8*).

Я тот, от кого не скроется никто, что бы он ни делал,  
Ни собирался сделать или уже сделал в прошлом,  
Ни бог, ни человек,  
Я — Воздух, который можно назвать и Зевсом.  
Я есмь везде, а это дело бога,  
Здесь в Афинах, в Патрах, в Сицилии,  
Во всех городах, во всех домах,  
Во всех вас. Нет места,  
Где нет Воздуха, а тот, кто присутствует везде,  
По необходимости знает все, раз он везде присутствует.

Нет нужды доказывать тождество бога-воздуха у Филемона с воздухом Диогена (фр. 5 и 7). В то же самое время следует помнить, что многие из идей Диогена были частью интеллектуальной атмосферы V столетия и не создавались вместе им самим. Удержание земли воздухом, упоминаемое и Еврипидом и Аристофаном, восходит к Анаксимену и было сохранено Анаксагором и Демокритом, а также автором приписываемого Гиппократу трактата «О ветрах». Вероятно, этот последний автор был многим обязан Диогену, так как в гиппократовских сочинениях имеется и другое свидетельство его влияния на медицинскую науку. Связь между влагой на земле и влагой в живом существе обнаруживается в трактате «О природе ребенка» и могла быть заимствована Аристофаном у Гиппократа или у одной из его школ так же легко, как и от самого Диогена, а философствующий автор «О священной болезни» обязан ему без всяких сомнений<sup>1</sup>.

Посредством скрупулезного сравнения текстов были предприняты серьезные попытки оценить влияние Диогена в вопросах частного порядка. Детали могут оставаться частично спорными<sup>2</sup>, так как трудно быть

<sup>1</sup> См.: Миллер Г. У. ТАРА, 84 (1953), 1–15.

<sup>2</sup> Фридрих (Hippokr. Unters, 132) опубликовал предостережение против преувеличения его влияния на авторов трактатов Гиппократовского корпуса.



уверенным относительно создателя некоторых теорий, которые явно были общим основанием для большого числа исследователей в одно и то же время. Можно тем не менее сказать, что он и разработал и сделал популярными три учения, взаимосвязанные друг с другом: идею воздуха как *arché*, сущностное тождество микрокосма и макрокосма (человеческой души и божественного, вездесущего, управляющего всем ума) и телеологическую интерпретацию природы. Значение такого мировоззрения для медицинской теории, для Платона, Аристотеля и эллинистического мышления полностью оправдывает его положение в главном течении греческой философии, а восстановление физического монизма перед лицом аргументов элеатов и плюралистических тенденций его времени было *tour de force*, который трудно переоценить<sup>1</sup>.

Два дополнительных пункта могут быть указаны как имеющие некоторый философский интерес. Во-первых, Диоген пришел к различию между органом чувств и воспринимающим умом, установив посредством наблюдения, что возможно не воспринимать объект, хотя он и представлен в ощущениях<sup>2</sup>. Во-вторых,

---

<sup>1</sup> О влиянии Диогена вообще см.: Тэйлер. *Teleol. Naturbetr.* 6–36, 57–61 (Стоя). Что касается медицинских авторов, то Тэйлер ссылается на Ф. Виллердинга (*Stud. Hippokratika*, 1914), к которому мы теперь можем добавить К. Дейхграбера (*Hippokr. uber Entstehung u. Aufbau des menscht. Korpers*, 1935) и Поленца (*Hippokrates*, 1938, с. 9, 39, 73). Распространение его влияния в век эллинизма облегчалось тем обстоятельством, что Феофраст написал «Собрание мнений Диогена» в одной книге (*D. L.*, V, 43).

<sup>2</sup> Постоянный интерес к этому среди философов и физиологов можно увидеть в такой истории данного предмета, как книга Д. У. Хамлина «Ощущение и восприятие»; на с. 160 Хамлин замечает, что Джеймс Уорд «делает акцент на понятии «внимание», подчеркивая тот пункт, что ум должен быть *внимательным* к представлениям, а не только воспринимать их.





имеется его предположение, что субъективная или релятивистская теория восприятия не была несовместима с предпосылкой существования общего объекта ощущения, наделенного всеми чувственными качествами<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Philos. and Phenom. Research» (1962–1963, 533) могут быть упомянуты как пример современной дискуссии: что если различные люди воспринимают разные цвета (формы, вкусы или запахи) одного и того же предмета, то должны ли некоторые из них чувствовать или воспринимать цвета и т. д., которые не свойственны предмету. А. Лавджой утверждал, что это так, но, с точки зрения С. А. Бэйлиса, если театральные шторы последовательно освещаются по-разному окрашенным светом и некоторые из смотрящих на них страдают красно-зеленой или сине-желтой слепотой, то тот факт, что некоторые люди видят различные цвета последовательно на поверхности одних и тех же штор, а некоторые одновременно видят различные цвета, не следует объяснять тем, будто шторам не свойственны эти несовместимые цвета. «Почему бы не сказать, что их поверхность имеет все соответствующие цветовые качества, хотя для того чтобы они были видимы, требуются специальные комбинации светового луча определенного вида с воспринимающим определенного рода?» Две точки зрения, там представленные, имеют некоторую связь со взглядами Демокрита и Диогена. (Секст Эмпирик. Пирроновы положения, 2.63., DK, 68 A 134: поскольку мед на вкус сладкий для одних и горький для других, Демокрит говорит, что он и не сладкий, и не горький.)

## ▣ АТОМИСТЫ V СТОЛЕТИЯ

Атомистическая теория была разработана Левкиппом и его учеником Демокритом, и мы рассмотрим здесь именно этот доплатоновский атомизм. Он был продолжен и видоизменен с разных сторон Эпикуром в конце IV столетия<sup>1</sup>, но об этом мы поговорим позд-

---

<sup>1</sup> Алфьери (Estudios Mondolfo, fasc I, 149; *Atomos Idea*, ch. 2) предполагает, что название «школа из Абдер» лучше, чем «атомисты», когда нужно исключить эпикурейство, не используя термин «поздний атомизм». Это оправдано, утверждает он, если (как и в случае с элеатами) иметь в виду под «школой» не *thiasos*, как у пифагорейцев, и не сообщество в *gymnasion*, наподобие Академии или Ликея, но последовательность философов, один из которых был учеником другого. Левкипп должен был написать свои работы и учить Демокрита в Абдерах. Демокрит, Анаксарх и Бион были абдеритами. Гекатей и Навсифан пришли из Теоса, материнского города для Абдер, которые поддерживали с ним тесные отношения. Метродор из Хиоса был вынужден прибыть в Абдеры, чтобы стать учеником Демокрита. Из Абдер исходят все те труды Демокрита, которые образуют собой энциклопедию познания, не знавшую равных до Аристотеля. Читатели и распространители этих книг образуют Школу Абдер; были они или не были учениками Демокрита, но он давал им устные наставле-

нее. Диоген Лаэртский дает довольно полное представление об общих принципах атомизма, космогонии и космологии по Левкиппу, но в других источниках атомистические теории приписываются либо им обоим вместе, либо Демокриту. Очевидно, Демокрит, который был более плодовитым сочинителем, следовал за своим учителем в самом главном, но излагал и разрабатывал свои теории в значительной мере с более эмпирической и менее дедуктивной точки зрения. Он также проявлял интерес к этическим вопросам, и нет свидетельств о том, что Левкипп разделял этот интерес. Лучше всего было бы рассматривать атомистическое мировоззрение этого периода как единое целое (за исключением некоторых деталей, в отношении которых различие установлено), рассказав вначале кое-что о людях, которые были его авторами<sup>1</sup>.

ния. Возможно назвать одиннадцать человек, которые в той или иной мере были членами этой школы, существовавшей полтора столетия, приблизительно от Кимона и строительства длинных стен в Афинах до Птолемея I Сотера, в царствование которого жил Навсифан. Здесь мы все же не будем касаться ни Навсифана, ни кого-либо другого из эпигонов Демокрита, относительно которых нет свидетельств, что они были связаны с атомистической теорией реальности. Не будем касаться и места Протагора в дискуссии об атомизме, хотя его отсутствие было бы непростительным в любом разделе, требующем обращения к философам из Абдер.

<sup>1</sup> Бейли (Gk. Atomists, 68) утверждает, что это неудовлетворительная процедура. Хотя многое из того, что он указывает в разделе об одном Левкиппе, приписывается в источниках Левкиппу и Демокриту вместе. Несомненно, Левкипп, как более старший по возрасту, заслуживает доверия как первооткрыватель, но при отсутствии более строгого разделения в источниках мы не можем утверждать, насколько далеко он зашел, и ничто не теряется, если взять систему этих двоих людей как единое целое. Более подробная попытка разделить их была сделана Дюрроффом (Demokritstudien, 3–49), но хотя эта работа и представляет большой интерес, она не свободна от сомнительных аргументов и спорных утверждений, и использовать ее следу-

## І. ЛЕВКИПП

Эпикур, принявший атомистическую систему через столетие после Демокрита, говорил, как сообщают, что никогда не было такого философа, как Левкипп<sup>1</sup>. Это утверждение вызывало удивительное доверие среди некоторых ученых, но теперь данный вопрос полностью решен и не заслуживает того, чтобы мы на нем долго задерживались<sup>2</sup>. Это совершенно невероятно на фоне повторяемых упоминаний о нем, как в одиночку, так и вместе с Демокритом, у Аристотеля и Феофраста (или у тех, кто их цитирует). Эпикур был весьма раним в том, что касалось вопроса о предшественниках. Он утверждал (явно ложно) о своей полной оригинальности, осыпал насмешками и презирал тех, у кого он, как предполагалось, мог учиться<sup>3</sup>. Во времена эллинизма большая известность Демокрита явно перевела Левкиппа на второй план. Это произошло не только потому,

ет с осторожностью. См. также: фон Фритц. *Philos. u. Sprach. Ausdrack*, 12, 24.

<sup>1</sup> D. L., X, 13. — Предполагалось, что высказывание означает только отказ Эпикура признавать Левкиппа философом, но слово *τινα* против этого.

<sup>2</sup> Существование Левкиппа отрицается Родэ, и его точка зрения, хотя и встретившая эргичные возражения у Дильса, была возрождена Нестле (ZN, 1040–1043). Дильс возвращается к этим возражениям в предисловии к 4-му изданию «*Vorsokratiker*», и имеется прекрасное обсуждение этого «*unerhort kuhne These*» Штенцелем (RE, XII, 2267–2269). О более полных ссылках на этот спор см. эту статью (DK, II), прим. к с. 71–72, и *Кершенштейнер*. *Космос*, 150, п. 1. Аргументы суммированы у Алфьери (*Atomists*, 8, п. 27).

<sup>3</sup> Бёрнет предполагает (EGP, 330, п. 2), что рассказ у Диогена может брать начало в непонимании такого рода остроумия. Эпикур мог сказать о Левкиппе οὐδ' εἰ γέγονεν οἶδα, имея в виду (как Демосфен в *De sog.* 70), что не испытывает к нему ни малейшего интереса.

что Демокрит был более крупным философом с более универсальными интересами, но также и потому, что он опубликовал больше работ, которые заботливо издавались и высоко ценились за их литературные достоинства. В этом отношении античные критики, включая Цицерона, ставили его имя в один ряд с Платоном. То, что писал Левкипп, с другой стороны, было, вероятно, разновидностью школьной литературы, распространяемой для чтения вслух, и, как говорит Штенцель, там, где речь идет о признании потомков, соревнование между такими работами, как эти, и блестящими литературными произведениями о том же самом предмете является неравным<sup>1</sup>. Даже если это так, Цицерон цитирует Левкиппа дважды, замечая в одном месте (О природе богов, 1.24.66), что он появился раньше Демокрита.

Некоторые утверждали, что Левкипп был из Милета, другие — из Элеи, третьи — из Абдер. Три места выражают собой его главные философские связи: будучи ионийцем по мировоззрению, он был хорошо знаком с философией элеатов и учил Демокрита Абдеритянина. Поэтому скептику легко утверждать, что традиционные локализации не имеют фактических оснований, но являются простыми проекциями философской биографии. Меньший скептик предпочтет сообщениям о философской истории историю пребывания в каждом из этих мест. Так, Кранц утверждает (Hermes, 1912, 19), что Левкипп родился в Милете, прибыл в Элею и учился у Зенона, а затем вернулся назад на восток и основал свою школу в Абдерах. Такие утверждения возможны,

<sup>1</sup> RE, XII, 2270. Штенцель замечает, что то же самое происходит с корпусом сочинений Платона. Случай Аристотеля, о котором Штенцель не упоминает, может считаться противоположным примером, но следует допустить, что ранняя история его сочинений уникальна и при всех обстоятельствах обязана в большей степени абсолютной случайности.

но нет средств их проверить, и выбор в этом не имеющем важного значения вопросе остается свободным<sup>1</sup>.

Что касается времени жизни, то Левкипп был старше Демокрита, который родился около 460 г., — старше в достаточной мере, чтобы оказать влияние на Диогена Аполлонийского, учение которого было высмеяно Аристофаном в 423 г., но в достаточной мере моложе, чтобы быть знакомым с учениями Зенона и Мелисса, а также Парменида. Говорят, что он был учеником Зенона, и нет причин, почему это не могло бы быть правдой. Похоже, свидетельство Феофраста является наиболее точным, но не лишенным двусмысленности: «Левкипп из Элеи или Милета (оба сообщения о нем имеют хождение) был связан с Парменидом в философии, но не шел тем же самым путем, что и Парменид и Ксенофан, в своем объяснении реальности; на самом деле он, кажется, шел противоположным путем». Утверждение, что «он был связан с Парменидом» двусмысленно на греческом, но если оно действительно предполагает личную связь, то, возможно, является правдой и не обязательно противоречит тому, что Левкиппа называют учеником Зенона, ведь если Парменид был жив, когда Левкипп прибыл в Элею, то был пожилым чело-

<sup>1</sup> Элея, Абдеры или Мелос (что должно быть ошибкой при копировании вместо Милета) — D. L., IX, 30; Элея или Милет — *Симпликий*. Физика, 28.4 (A 8); Милет — *Аэтий*, 1.3.15 (A 12), *Епифаний*. Adv. Haer. 3.2.9 (A 33). Нестле (ZN, 1039) считает «возможным» определенную последовательность, как и Кранц, которого также поддерживает Алфьери (*Estudios Mondolfo*, 150, 165). Штенцель (col. 2267) считает Абдеры более поздним изобретением, вытекающим из исчезновения Левкиппа за спиной Демокрита во времена эллинизма. (Но где тогда эти два человека оказались связанными?) Гомперцу (*Gr. Th. I*, 567) представляется наиболее вероятным, что он был милетцем, «потому что два других случая — Элея и Абдеры — и его связи с Зеноном и Демокритом соответственно могут рассматриваться как вероятный источник ошибки».



веком, а Зенон уже зрелым. Не будет большой ошибкой датировать обнародование теории Левкиппа 430 г. или немногим ранее<sup>1</sup>.

Из его работ есть упоминание о «Великом мирострое» и о трактате «Об уме». Во времена эллинизма этот последний приписывался Демокриту, так же как и «Малый микрострой», но Диоген Лаэртский в перечне работ Демокрита отмечает против «Великого миро строя», что Феофраст и его школа приписывает ее Левкиппу. Феофраст находился в лучшем положении, чем Фрасилл, чей каталог I в. н. э. Диоген воспроизводит. К тому времени существует что-то вроде корпуса литературы атомизма под именем Демокрита, его наиболее знаменитого представителя. Существование двух миропорядков с одним и тем же названием, различаемых как Великий и Малый, делает различие в авторстве более вероятным. Эпитеты, скорее всего, не имеют отношения к объему этих сочинений. Демокрит мог называть свою космологию «Малой» из скромности, а работа Левкиппа могла, как следствие, дублировать

---

<sup>1</sup> Симпликий. Физика, 28.4. (A 8 = Феофраст. Мнения физиков, фр. 8). Бёрнет (EGP, 332, п. 2) и Целлер (ZN, 1039, 1202) считают, что дательный падеж в предложении  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\eta\sigma\alpha\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \text{Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας}$  подразумевает личную связь, отсутствующую во фразе  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\eta\sigma\alpha\varsigma\ \tauῆς \text{Ἀναξίμενους φιλοσοφίας}$ , которую Феофраст говорит об Анаксагоре. О Левкиппе как ученике Зенона см.: D. L., IX, 30; Климент. Строматы, II, 40 (A 4, слабое свидетельство); Псевдо-Гален. История философии, 3 (A 5).

Если мы желаем поразмышлять, то существует интересное предположение Алфьери (Estudios Mondolfo, 165), в котором говорится о трех местах, с которыми связано имя Левкиппа; что он оставил Милет во время переворота 450 г., отправился в Элею, а затем прибыл в Абдеры около 440 г. и учил своей новой доктрине Демокрита, которому было около 20 лет. В этом отношении атомистическая теория вообще может быть скорее результатом сотрудничества между старым и молодым человеком, чем последовательным изложением.

ее в качестве «Великой»<sup>1</sup>. Другие делают утверждения о различии в содержании, считая, что работа Левкиппа была космологической (охватывая область, которую позже Лукреций будет обсуждать в кн. 1 и 2), тогда как Демокрит дополнил ее мнениями о происхождении и развитии человеческой жизни и цивилизации (что соответствует кн. 5 Лукреция). Такое предположение<sup>2</sup> поддерживается доводом, что Демокрит первым в истории, насколько нам известно, дал название «малый мир», или микрокосм, человеку (фр. 34).

Из трактата «Об уме» сохранилось одно известное изречение: «Ничто не происходит случайно, но все возникает по причине и в силу необходимости»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: DK, II, 80 n; ZN, 1040; *Бейли*. Gk. Atomists, 113. Ш. Мюллер (Rev. de Philol. 1959, 11) утверждает без аргументов содержание, отличное от того, которое указывается в тексте. Μικρὸς διάκοσμος (Демокрита) был исследованием одного единственного мира (нашего собственного, например), тогда как Μέγας δ. (Левкиппа) описывал процесс отбора, посредством которого некоторые из бесконечно разнообразных атомов в бесконечной пустоте объединяются вместе и формируются в мир. Трудно увидеть какое-то особое обоснование этому, но даже если главным предметом исследования был микрокосм, Демокрит мог предварить его изучение кратким очерком космогонии, изложенной Левкиппом и им самим. Для ионийцев антропология была только продолжением того же самого космического исследования.

<sup>2</sup> В этом предположении Алфьери следует Райнхардту (см.: *Alfieri*. Atomisti, 37, 150 и *Atomos Idea*, 108, 116; также *Шмидт*. Gesch. gr. Lit. 1.5.2.2, 256). — Тем не менее Кершенштейнер (*Kosmos*, 155, п. 1) считает, что предполагать различие в теме — значит идти против лингвистического использования. Учитывая убежденность, с какой некоторые современные ученые утверждают, что Μικρὸς διάκοσμος и развитие цивилизации — это синонимы (особенно см.: *Шмидт*. Gesch. gr. Lit. 1.5.2.2. 264), следует подчеркнуть, что это гипотеза, хотя и вероятная.

<sup>3</sup> Каталог работ Демокрита Фрасилла также включает в себя Περὶ νοῦ, и те, кто не верит в существование Левкиппа, естественно считают, что это была работа, которую ему приписал Феофраст. Она могла быть скорее общего, чем психологического, со-



## II. ДЕМОКРИТ

### 1. ДАТИРОВКА И ЖИЗНЬ

В «Малом мирострое» Демокрит говорит, что был молод в то время, когда состарился Анаксагор, называя разницу в возрасте между ними в 40 лет. Демокрит родился предположительно в 460 г. до н. э. и, несмотря на разногласия по поводу точной даты его смерти, есть свидетельства о том, что он дожил до старости (некоторые даже называют возраст в сто лет)<sup>1</sup>. Он, как и Протагор, был уроженцем города Абде-

---

держания, и включала в себя отрицание воу̅ Анаксагора как космологического принципа; но это может быть только догадкой. См.: Штенцель. RE, XII, 2273; Алфьери. Atomisti, 9; Кершенштейнер. Kosmos, 155.

<sup>1</sup> D. L., IX, 41 и 34. Выражение ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα появляется в обоих фрагментах и некоторые исследователи предполагают, что оно принадлежит Аполлодору. В следующем предложении фр. 41 упоминается Аполлодор, который известен тем, что разделяет поколения философов на сороколетние интервалы (см. выше, с. 18) и сообщает о рождении Демокрита в год 80-й Олимпиады (460–457 гг. до н. э.). Эта дата тем не менее приводится примерно, и цитата из самого Демокрита продолжается вышеуказанным выражением. Фрасилл (D. L., *ibid.*) в качестве даты рождения Демокрита приводит третий год 77-й Олимпиады (470–469 гг. до н. э.), прибавляя к этому, что Демокрит был старше Сократа, хотя приведенная дата делает их ровесниками. Аристотель также безосновательно утверждает, что Демокрит был старше Сократа (О частях животных, 642a24; Метафизика, 1078b17 ff.). Более поздние свидетельства о том, что Демокрит был учеником Протагора, не подтверждаются ни утверждением самого Демокрита о том, что он был много младше Анаксагора, ни датировкой Фрасилла или Аполлодора, которым трудно верить. Фрасилл и Аполлодор ссылаются на анекдот Эпикура (D. L., IX, 53 и Anthen. 8. 354c, DK, A 9), также их свидетельства идут вразрез с тем фактом, что сам Демокрит в своих сочинениях нападал на учение Протагора (см. выше, с. 578; так-

ры во Фракии — колонии, основанной жителями Теоса в отдаленном северо-восточном регионе около середины 6 в. до н. э. на месте ранее существовавшей колонии Клазомены. Своим любопытством и интересом к путешествиям он напоминает Геродота: существуют проверенные свидетельства о том, что Демокрит был в Египте, Персии, Вавилоне, учился у жрецов, магов, «халдеев». Один или два источника добавляют к этому списку Эфиопию и Индию. Климент будто бы цитирует самого Демокрита: «Я повидал столько земель, сколько не видел ни один человек моего времени, делал большие открытия, видел разные широты и страны и учился у многих знаменитых людей»<sup>1</sup>. Эти путешествия помогли ему в изучении специальных дисциплин, таких как математика или астрономия, но его атомистическая

же ZN, 1302, п. 2, 4. Самая надежная датировка жизни Демокрита принадлежит ему самому.

По поводу современных споров на эту тему см.: ZN, 1044–1046 п.; *Alfieri. Estud. Mondolfo*, 149–167 (который убедительно опровергает самую раннюю датировку Стеллы, р. 156 f.); Девисон, CQ, 1953, 38 f. Убедительные доводы Дильса против Роде по этой теме: *Rh. Mus.* 1887, 1–5. Девисон предположил, что раз эпикурейцы приводят дату рождения Демокрита на сорок лет раньше, чем он сам, они, возможно, ответственны за приписываемое ему долголетие (дожил до ста лет), раз более менее точно известно, что он умер в 400–390 гг. до н. э. Эти свидетельства принадлежат Антисфену Родосскому и Гиппарху (D. L., IX, 39, 43) и Псевдо-Лукиану (*Macrobioi*, 18; DK, A 6).

<sup>1</sup> Фр. 299. Мнения по поводу подлинности отрывка разнятся. См.: ZN, 431, п. 1, 1049 п.; *Alfieri. Atomisti*, 278, п. 706; DK, II, 209. Регебоген был «не уверен, что фрагмент не подлинный» (RE, Suppl. VII, 1541). Другие ссылки на путешествия Демокрита см. у Дильса—Кранца (DK, A 1, 12, 13, 16) и Диодора (I. 98. 3), который утверждает, что Демокрит провел пять лет в Египте, где изучал астрономию. Основываясь на собственном опыте, он утверждал (фр. 246): «Путешествия в разные страны учат человека самодостаточной жизни: ячменный хлеб и солома вместо постели лучше всего помогают утолить голод и снять усталость».



теория возникла в результате осмысления философских вопросов, характерных для его эпохи именно в Греции<sup>1</sup>.

Демокрит был главным героем нескольких исторических анекдотов, ни один из которых не опирается на факты, а также не способствует формированию представления о его подлинной личности. В ряде таких же анекдотов упоминаются и другие знаменитые философы — Фалес, Анаксагор, Протагор. Как бы то ни было, в общем разнородные свидетельства утверждают, что Демокриту были свойственны стойкость, сила духа, юмор, что можно заметить в его сохранившихся этических предписаниях<sup>2</sup>. Он получил прозвище «смеющийся философ», ибо безумства человечества веселили его так же, как Гераклита заставляли плакать, что впервые упоминает Цицерон, и что более всего известно из Горация<sup>3</sup>.

Нет никакого сомнения, что настоящим учителем Демокрита был Левкипп. Некоторые утверждают, что он был учеником Анаксагора, его современник Главк из Регия сообщает, что он «слушал» одного из пифагорейцев, которого Аполлодор из Кизика впоследствии отождествил с Филолаем. Говорят, что среди его сочинений была хвалебная книга о Пифагоре. Все эти контакты хронологически были возможны, и вряд ли

---

<sup>1</sup> По поводу поздней легенды о том, что истинным основателем атомизма был финикийский мудрец Мох Сидонский, а также о сравнении атомизма с индийской мыслью см.: *Bailey. Atomists*, 64 f.; *Horne R. A. Ambix*, 1960, 98–110; *Glasesnapp H. V. in Schmid, Gaesch. gr. Lit. 1. 5. 5. 2., Nachtr. P. 350*. О распространении легенды о Демокрите как опытном маге см.: *Schmid, ibid.*, 236, n. 11; и по поводу этой связи см. *Bidez. Cumont*, 241, n. 4.

<sup>2</sup> Некоторые из них см. у Бейли: *Op. cit.*, 109 ff.

<sup>3</sup> *Цицерон. Об ораторском искусстве*, 2.58.235; *Гораций. Эподы*, 2.1.19: сравнение с Гераклитом у Сотииона (учителя Сеники). См. также пассажи: *DK, A 21; Инполит. Опровержение всех ересей*, 1.34.4 (A 40); *Суда (A 2)*. Но фр. 107а, подлинный он или нет, принадлежит другой традиции.



человек, который дошел до Персии и Египта и встречался с самыми известными в мире учителями, мог упустить возможности обмена знаниями, которые ему предоставлялись.

## 2. СОЧИНЕНИЯ

Демокрит был энциклопедическим писателем: его сочинения по объему и разнообразию можно сравнить с наследием Аристотеля, но, к сожалению, их постигла другая судьба. Тот факт, что многие из этих сочинений не дошли до нас, противоречит удобной теории, что время пощадило или уничтожило древние книги в связи с их большей или меньшей ценностью. В любом случае, никакая схоластическая изобретательность не могла использовать систему взглядов Демокрита, как Аристотеля, для формирования ортодоксального христианского мировоззрения. Диоген Лаэртский (IX, 45–49) воспроизводит Александрийский каталог Демокрита, состоящий из шестидесяти работ, разделенных на группы по четыре, подобно античным изданиям Платона, порядок которых все еще сохраняется сегодня<sup>1</sup>. Этот каталог разделен на пять главных

---

<sup>1</sup> Фрасилл (во время правления Тиберия), у которого Диоген взял этот порядок, не был первым, кто ввел его. Каллимах, библиотекарь в Александрии, составил каталог вместе с глоссарием демокритовских терминов (Суда, DK, A 32 и прим. ad loc.) Однако, вероятно, список Фрасилла содержит также работы некоего Болоса из Мендеса, эллинистического автора, который подписывал именем Демокрита свои работы по медицине, магии и др., так что не весь список можно отнести ко времени Каллимаха. См. по этому поводу: *Alfieri. Atomisti*, 71, n. 113 (и также *Atomos Idea*, 195); *Хаммер-Йенсен* // RE, Suppl. IV, 219–223, где можно найти ссылки на Вельмана и другие работы. По поводу попытки Узенера (в согласии с Целлером — ZN, 1054, n.) приписать тетралогическую библиографию Демокрита Тиранниону (грам-

тем<sup>1</sup>: этику, физику, математику, музыку (в широком греческом смысле слова) и технику (вместе с несколькими работами, не отнесенными к какой-либо категории). Даже если предположить, что некоторые заглавия и не принадлежат Демокриту, в целом объем и число его работ впечатляют, что и ставит его в другой класс мыслителей по отношению к кому-либо из его предшественников. Среди его сочинений есть трактаты по теории материи (*physis*), космологии, астрономии, географии, физиологии, медицине, эпистемологии, математике, магнетизму, ботанике, музыкальной теории, лингвистике, земледелию, изобразительному искусству (см. выше, с. 453–454) и др. Цитаты из этих работ встречаются у многих более поздних авторов, но сами сочинения не сохранились, несмотря на панегирики Цицерона их стилю. В греко-римскую эпоху Демокрит стал легендарной фигурой, типичным исследователем природных продуктов (трав, драгоценных камней и т. д.)

---

матик I в. до н. э.) см. Венделя: *Wendel. RE, 2. Reihe VII, 1818*. Фриман приводит общий список работ, приписываемых Демокриту: *Companion, 295–299*.

Невозможно сказать точно, до какого времени сохранились работы Демокрита и какие из его комментаторов были с ними знакомы. Шмидт (*Schmid. Gesch. gr. Lit. 1.5.2.2, 247*) пишет, что «ученейший» Симпликий, возможно, был знаком с ними напрямую, хотя честные признания в его комментариях к аристотелевскому сочинению «О душе» говорят о том, что он знал о содержании работ Демокрита из вторых рук. В отрывке 25.30 он отсылает читателя, желающего понять теорию Демокрита о началах, к книге 1 «Физики» Аристотеля (странный выбор, как мне кажется), а чуть дальше (26.11) он признается, что не может выбрать между двумя способами происхождения жизни из атомов, предложенных Демокритом, так как Аристотель высказывается об этом в очень общих понятиях.

<sup>1</sup> Очевидно, поэтому Фрасилл отождествил его с безымянным собеседником из псевдо-платоновского диалога «Erastai» («Соперники», 136с), который подтверждает сравнение философа с *πένταθλος* (D. L., IX, 37).

с целью их практического использования. Ему приписывали не только медицинские, но и магические и алхимические сочинения, что затрудняет вопрос об аутентичности дошедших до нас цитат. Сообщения Аристотеля и других о философии Демокрита тем не менее более достоверны, нежели отрывки, претендующие на подлинность и приводящие якобы его собственные слова<sup>1</sup>.

### III. АТОМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

#### 1. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Атомизм является последней и самой успешной попыткой спасти реальность физического мира от фатальных последствий логики элеатов посредством плюралистической теории. Для сторонников этой теории бесконечная делимость и качественные различия анаксагоровских «семян» не отвечали на вопрос об устройстве мира, что привело к созданию преобразо-

---

<sup>1</sup> Это предупреждение необходимо сделать, принимая во внимание длинные пассажи Диодора, напечатанные Дильсом и Кранцем (DK, 11, 135 ff.) с отрывками из Цеца и Иоанна Катрара (Johannes Catrares), воспроизводящими содержание «Малого миростроя» Демокрита. Версия об этом включении принадлежит Райнхарду (1912 г.) и была впоследствии опровергнута Дальманом (1928 г.), после чего большое количество работ было посвящено этой теме. Несмотря на то что исследователи не могут прийти к единому мнению на этот счет, почти все согласны с тем, что позиция Райнхарда опровергается отсутствием во включенных текстах какой-либо отсылки к атомистическому учению (см. выше, с. 357, прим. 1). Тем не менее Алфьери поддерживает Райнхарда (*Alfieri. Atom. id. 120, n. 3*).



ванной и исправленной версии пифагореизма. Аристотель наименее беспристрастно свидетельствует (О небе, 303a8), что таким образом они также, как и пифагорейцы, утверждают, что все состоит или произошло из чисел: «Возможно, они не утверждают этого прямо, но именно это они имеют в виду»<sup>1</sup>. Он прав, когда отсылает нас обратно к пифагореизму, но благодаря ясности, усвоенной у Парменида, атомисты понимали, что пифагорейцы создали непреодолимую пропасть между математическими числами и миром природы. Если этот мир состоит из единиц, то эти единицы должны быть единицами твердого физического вещества.

Аристотель восхваляет Левкиппа и Демокрита за их последовательность и принятие в качестве отправной точки естественного начала, после чего объясняет, что их учение в основе своей является реакцией на мнение тех, кто утверждал, что то, что «есть», должно быть единым и неподвижным: пустоты «нет», а без отдельно существующей пустоты не может быть движения, не может быть и множественности вещей, если нет того, что отделяет их друг от друга. Аристотель продолжает (О возникновении и уничтожении, 325a23):

Левкипп же полагал, что у него есть доводы, которые согласуются с чувственным восприятием и не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности существующего. В этом он согласился с [данными] явлений, а с теми, кто создал [учение] о едином, он пришел в согласие, говоря, что движение не может быть без пустоты, что пустота есть небытие и что ничто из существующего не есть небытие. Ведь подлинно сущее есть совершенно полное бытие. Но оно не едино, а [есть бесконечное] множество [частиц], невидимых из-за малости своих размеров. Они носятся в пустоте (ибо

---

<sup>1</sup> См. прим. ad. loc. в издании Лёбовской серии. Аристотель прекрасно понимал разницу между пифагорейским учением и учением Демокрита.

пустота существует) и когда соединяются, вызывают возникновение, а когда разделяются — уничтожение. Они действуют и испытывают воздействие в той мере, в какой им случается соприкасаться друг с другом, потому что тогда они [уже] не единое. Их соединение и переплетение ведут к возникновению [вещей], а из подлинно единого не могло бы возникнуть множество, равно как и из подлинно многих — единое. Это невозможно. Но, подобно тому как Эмпедокл и некоторые другие утверждают, что воздействие происходит через поры, так и [он говорит, что] всякое качественное изменение и всякое претерпевание происходят указанным путем: благодаря пустоте происходят разделение и уничтожение, равно как и рост [вызывается] проникновением твердых [частиц] [в поры]. И Эмпедоклу приходится говорить почти то же, что и Левкиппу: существуют некоторые твердые [частицы], причем они неделимы, если в них нет повсюду сплошных пор. Но это [предположение] несостоятельно, поскольку в таком случае помимо пор не было бы никакого тела, и все было бы пустотой. Значит, соприкасающиеся [частицы] необходимо должны быть неделимыми, а между ними должна быть пустота, то, что он называет порами. Так говорит и Левкипп о действии и претерпевании<sup>1</sup>.

Левкипп, как нам представляется из этого отрывка, настаивает на строгом выполнении условий бытия элеатов. То, что есть, должно быть неразделенным. Возникновение и уничтожение в буквальном смысле невозможны. Что едино, не может стать множественным, и множественные вещи не могут быть едины. Поэтому он настаивает, что то, что состоит из соединения атомов, не является единым: ни одна вещь не возникает таким образом<sup>2</sup>. Единственное, что необходимо для од-

<sup>1</sup> Пер. Т. А. Миллер.

<sup>2</sup> «Раз они соприкасаются, они не могут быть едины». ἢ и ταύτην в отрывке 325a33 в определенном месте переводится как «где... там они не едины» Иоакимом и Форстером, что звучит как если бы множество атомов было «единым», тогда, когда не было контакта. Я думаю, дело в том, что некое количество тел





новременного удовлетворения условий элеатов и сохранения физического мира, — это пустое пространство. Природа бытия, согласно Пармениду, не требует, как он думал<sup>1</sup>, непостижимости пустоты. Способ, которым Левкипп разрешает это затруднение, — утверждение «пустота не есть бытие, но она существует» — не так парадоксален, как он звучит, если вспомнить универсальное до сих пор предположение, что все, что существует, существует в телесных формах<sup>2</sup>. Пифагорей-

невозможно в строгом смысле назвать единством, если они просто взаимопроникают или сцепляются друг с другом. Кажется, Левкипп и Демокрит придавали большое значение соответствию именно этому элейскому условию, о чем Аристотель упоминает несколько раз (О возникновении и уничтожении, 325b31). Согласно Левкиппу, возникновение происходит «благодаря пустоте и через соединение, но каждая вещь при этом делима» (то есть каждое сложное тело делимо и не едино, ибо оно является лишь агрегатом, состоящим из соединенных вместе маленьких частиц). «О Демокрите», Симпликий (О небе, 295.11): «По мере движения они соприкасаются и сцепляются так, что так как они держатся вместе и близи друг к другу, ничто новое не возникает из них; ибо он [Демокрит] утверждал, что глупо предполагать, что два или многое может стать единством. То, что эти частицы держались вместе какое-то время, он описывал как сцепление и соединение (тем самым Аристотель объясняет их беспорядочную форму)»; см. также: «О небе», 303аб; «Метафизика», 1039а9.

Замечание Алфьери по поводу слов φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων κατ' ἀλήθειαν οὐδ' ἠντιναοῦν γεννᾷ (Alfieri. Atomisti, 80, n. 154), мне кажется, вводит в заблуждение: Аристотель очень точно передает точку зрения атомистов.

<sup>1</sup> Я считаю, что Парменид отрицал возможность пустоты (см. выше, с. 71–72). Если же говорить о Мелиссе, или элейской мысли в целом, то данная оценка не может быть применима.

<sup>2</sup> Тезис Зенона «все, что не обладает величиной, не обладает и существованием» (фр. 1–2) имеет не только математическое значение. Он показывает, как неразрывно были связаны категории существования и вещественности в то время (в приведенном Аристотелем рассуждении Демокрита σῶμα и μέγεθος являются синонимами — см.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, 316a15 и сл.).



цы верили в существование геометрических форм и без затруднений основывали на этом существование физического мира. Парменид видел изъян в такой теории, но сам описывал непостижимую чувствами реальность как сферу, или полноту, — исходя из этих терминов Бёрнет предполагал, что реальность Парменида вещественна, хотя я привел довод против такого понимания (см. выше, с. 58). Левкипп ухватился за этот аспект, прояснив и уточнив предположение, что все, что обладает действительным существованием, должно быть вещественно. Это в свою очередь не обозначает, что вещественность неразрывно присутствует везде. Есть места<sup>1</sup>, которые не заняты ею, хотя, очевидно, нельзя назвать эти пространства «бытием» или «существующей вещью». Если кто-либо сегодня посмотрит внутрь какой-либо емкости и скажет: «Там ничего нет», — отказываясь, таким образом, признавать существование пустоты, он сам может быть объявлен несуществующим. В этом и заключалось, по мнению Левкиппа, непонимание, которое заставляло философов воздерживаться от построения теории физического мира на основе элейских принципов бытия. Ни Эмпедокл, ни Анаксагор не сделали этого. Они отошли от этих принципов, признав лишь возможность движения без пустоты, приписав тому, что «есть», чувственно воспринимаемые качества (*Парменид*, 8.38–41) и, в случае с Анаксагором, признав делимость то, что «есть» (*Парменид*, 8.22).

Признание существования пустоты привело к допущению существования множественности и движе-

---

<sup>1</sup> Демокрит не делал различий между «местом» (τόπος) и пустотой (κενόν). См. пересказ Аристотеля у Симпликия (О небе, 295.3, А 37; Физика, 394.25, 533.18). В одном месте (Физика, 571.22 ff.) Симпликий приписывает одинаковое определение понятия τόπος Демокриту, Эпикуру и стоикам. Оно похоже на определение Эпикура, осмысленное через аристотелевское исследование понятия пространства (ZN, 1069, п. 1).

ния. Этого было достаточно для построения теории космоса, состоящего из существующих элементарных частиц, каждая из которых при этом соответствовала элейским условиям существования: Сущее (ὄν) заменилось на Сущего (ὄντα). Из этих интеллектуальных истоков берет свое начало первая европейская теория атомистического строения материи.

## 2. ОБЩАЯ ПРИРОДА АТОМОВ

Иногда предполагают<sup>1</sup>, что Левкипп принял вызов Мелисса: если *per impossibile* существует множество вещей, то каждая из них должна быть такой, как элейское Единое (как Мелисс его понимал). Левкипп предположил, что это вполне возможно, наделив свои атомы теми же свойствами. Мелисс утверждал, что Единое вечно, неподвижно и не имеет веса. Атом вовсе не таков. Левкипп более близок скорее к Пармениду, теорию которого он минимально перестроил приведенным выше образом. То, что существует, по-прежнему не должно возникать, уничтожаться или изменяться, к нему невозможно что-либо добавить (убавить), оно однородно, бесконечно и обладает полнотой, непрерывно и неделимо. Пустота (и движение) могут быть за пределами того, что «есть», но не внутри. Теория Левкиппа соответствует всем этим условиям, но учитывает и чувственно воспринимаемый мир, предполагая существование миллиона таких твердых и неуничтожимых сущностей микроскопического размера, блуждающих в бесконечном пространстве.

---

<sup>1</sup> Например, Бёрнет (EGP, 335). О том же высказывается Бейли (Atomisti, 71; KR, 406). Также об этом см. выше, с. 207–209.

Другое сообщение о принципах атомизма встречается в историческом обзоре Аристотеля в первой книге «Метафизики» (985b4):

А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и <разреженное><sup>1</sup> — не-сущим [поэтому они и говорят, что сущее существует нисколько не больше<sup>2</sup>, чем не-сущее, потому что и тело существует нисколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (*archai*) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего осталь-

<sup>1</sup> Возможно, Аристотель думал, что если добавить слово *μανόν*, то будет понятней, что имеется в виду под словом *κενόν*. На самом деле, это больше запутывает, так как нигде больше оно не обозначает полной пустоты, но только разреженность или рыхлость текстуры (в противоположность плотности). Бейли (*Atomists*, 77) переводит *κενόν* как «пористый», называя его «одним из тех причудливых терминов, которые он [Левкипп] придумал для атомистической теории»; но, во-первых, не он его придумал (вероятно, его использовал Анаксимен, а также он встречается в одной строке у Эмпедокла, во фр. 75.1), а во-вторых, Аристотель вряд ли использует термин Левкиппа в этом предложении; в противном случае можно было бы ожидать, что он использует *καστόν* вместо *στερεόν*.

<sup>2</sup> Это подтверждается пассажем из Плутарха, который воспроизводит собственные термины Демокрита (*Adv. Col.* 1108 f., fr. 156 DK), *μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, «что» существует не больше, чем «ни-что», как переводит Рейвен (KR, 407; «Das Ichts im nichts mehr als das Nichts», ZN, 1056). Слово *δὲν*, по свидетельству Аристотеля, принадлежащее Демокриту (*Симпликий*. DK, A 37), по всей видимости не было им изобретено, так как встречается в одном фрагменте у Алкея (23 Diehl). Статьи Метсона (CQ, 1963) и Мурхауса (CQ, 1962, 1963) нужно привести в дополнение к вопросу. Я не нахожу их убедительными, но кому-то, возможно, они таковыми покажутся.

ного<sup>1</sup>. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строем», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» — это очертания, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N — положением<sup>2</sup>.

Вместе с различием в очертаниях идет различие в величине, которое здесь не упомянуто, но добавлено Аристотелем (Физика, 203а33): «А Демокрит [в отличие от Анаксагора] утверждает, что ни один из первых [элементов] не возникает из другого, однако и для него началом их всех служит общее тело, части которого

<sup>1</sup> Упоминание материальной причины и основной сущности, наряду с описанием плотности и пустоты как *στουχῆα* можно не принимать во внимание, так как это переложение Аристотеля в терминах его собственной теории.

<sup>2</sup> Аристотель применяет буквы **Γ** (устаревшая форма Z) и H. Из этого отрывка понятно, что атомисты придумали свой собственный технический словарь. Называя различия в очертаниях, порядке и положении атомов, они пытались (как и я — с помощью английских эквивалентов) обратить внимание на динамический аспект и указать на непрерывное перемещение, перестановку атомов в соотношении друг с другом, от чего зависит природа мира явлений. См. замечания фон Фритца: *von Fritz. Phil. u. spr. Ausdr.*, 25–28. Например, *τροπή* более предпочтительно, нежели *θέσις*, потому что нельзя сказать, что атомы, постоянно движущиеся *ἀπὸ ταῦτομάτου* в бесконечном пространстве, которое есть «ничто», *расположены* где-либо. Скорее, атом поворачивается к другому атому. Таким же образом неологизм *διαθιγή* обозначает не состояние соединения, а сближение. Йегер (Paideia, англ. пер. 1, 1939, 123) отрицает связь *ῥυθμός* с «течением», но по этому поводу см. также Мансфельда (*Offenbarung*, 21, п. 1).

Термины, которые приводит Аэтий (1.15.8, 68 A 25), — *ῥυθμός*, *διαταγή* и *πρὸς τροπήν*, что как минимум свидетельствует об определенном отличии от Аристотеля.

Использование букв A, N и Z в качестве иллюстрации разницы между очертанием, порядком и положением, воспроизводит Бойл (*Van Melsen. From Atomos to Atom*, 100).

отличаются по величине и фигуре»<sup>1</sup>. В этом заключается единственное существенное различие между атомами. «Они различаются по форме, но по сути (φύσις) едины, как если бы каждый был отдельным кусочком золота» (О небе, 275b31). Так или иначе, они отличаются от привычного вещества, подобного золоту, будучи бескачественными, либо как минимум лишенными чувственно воспринимаемых качеств<sup>2</sup>. В этом смысле атомисты противоречат Анаксагору (в том числе и в отрицании бесконечного деления) и воскрешают в усложненном виде концепт апейрона Анаксимандра: то, что является основополагающим началом всех вещей — во всем разнообразии цветов, вкусов, запахов, — само не должно обладать ни цветом, ни вкусом, ни запахом.

Число атомов не только бесконечно, но они представляют собой бесконечное разнообразие форм. Они «бесконечны как числом, так и очертаниями» (О возникновении и уничтожении, 314a22, 325b27. Основание для такого утверждения Аристотель видел в том, что «они считали истинным то, что [заключено] в явлениях, явления же противоположны друг другу и их бесконечное множество». См.: О возникновении и уничтожении, 315b9; О небе, 303a10). С этим утверждением связаны некоторые сомнения, что Демокрит говорил об их размере. Для Левкиппа с этим не возникает затруднений. Ничто не может противоречить утверждению,

<sup>1</sup> Этот же пассаж содержится в цитируемой Симпликием (О небе, 295.7; DK, 68 A 37) несохранившейся работе Аристотеля о Демокрите.

<sup>2</sup> Атомы ἄτομα: Плутарх. Adv. Col., 1110f (68 A 57); Аэтий, 1.15.8 (A 125); ἐξ ἀποίων δὲ τῶν λόγων θεωρητῶν τὰς αἰσθητὰς ἀποφαίνονται γίνεσθαι ποιότητος [sc. Οἱ τὰ ἅτομα], Аэтий, 1.15.11 (A 124); χωρὶς ποιότητων, Гален. De elem. sec. Hippocr. 1.2 (A 49); πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, Секст. Math. 8.6 (A 59). Необходимость существования нейтрального субстрата (как лишённого запаха масла в качестве основы для духов) признавалась также Платоном (Тимей, 50e).

что «они невидимы из-за своего маленького размера» (О возникновении и уничтожении, 325a30). Аристотель приводит такое же мнение Демокрита (*Симпликий*, DK A 37): атомы «настолько малы, что мы не можем воспринять их чувственно», и из них он «формирует и конструирует видимые и ощущаемые массы». Так же когда Аристотель говорит о сравнении Демокритом атомов или определенного класса атомов (О душе, 404a3) с пылинками, танцующими в луче солнца, Симпликий (О душе, 25.33) осторожно замечает, что это всего лишь аналогия: видимые пылинки сами не являются атомами.

Более поздние источники намекают на что-то другое. Дионисий, епископ Александрии III в. н. э. (его цитирует Евсевий Кесарийский — Р. Е. 14.23; DK, 68 A 43), проводит различие между Эпикуром и Демокритом на том основании, что атомы Эпикура «очень малы и поэтому неощутимы», в то время как Демокрит предполагал существование «и очень больших атомов». Аэтий (1.12.6, A 47) утверждает, что Демокрит даже допускал существование атомов величиной с космос. Все эти источники вряд ли могут дискредитировать Аристотеля. Возможно, ранние атомисты позволяли себе утверждать, что атомы бесконечно разнообразны по форме и размеру<sup>1</sup>, не осознавая, что поскольку размер атомов может быть предельно маленьким, то требуется установить и предельно большой размер<sup>2</sup>; и Эпикур критиковал их на основании предположения, что некоторые большие атомы могли бы быть видны из-за своего размера. Возможно,

<sup>1</sup> Возможно, именно это означает фр. IX, 44 у Диогена Лазертского: καὶ τὰς ἀτόμους ἀλείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος.

<sup>2</sup> Мюглер (R. de Philol. 1959, 9) говорит: необязательно думать, что «если может быть бесконечное разнообразие атомов, то разнообразие не значит существование атомов разных размеров, варьирующихся между двумя конечными величинами»; но так как атомистическая теория пришла к утверждению о бесконечном уменьшении, вышеописанное положение невозможно.



он утверждал, что теория Демокрита логически нуждается в допущении атома величиной с космос. Эта критика легко сбивает с толку христианского автора, который недвусмысленно противопоставляет две эти системы и, без всякого сомнения, читал Эпикура, а не Демокрита<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. Эпикур (Ер. 1.55 f): Атомы разнообразны по величине, но мы не должны думать, что все величины существуют... Для объяснения различий между качествами явлений не нужно предполагать все величины — в таком случае некоторые атомы необходимо появятся в поле нашего зрения; но в этом никогда не было смысла, а также невозможно представить, чтоб атомы каким-либо образом могли стать видимы (пер. Бейли). Это звучит так, будто если Демокрит и наделил атомы бесконечным разнообразием размеров, то именно Эпикур указал на то, что такое утверждение неизбежно повлечет за собой принятие видимости атомов, а в видимость атомов они оба не верили.

Лучшее обсуждение этого вопроса см. у Алфьери: *Epicurea in mem. Bignone*, 62 (также: *Atomos idea*, 62 f., 129). Мюглер (*R. de Philol.* 1959, 9) повторяет версии Дионисия и Аэтия без каких-либо сомнений и считает, что они установили фундаментальное различие между учениями Левкиппа и Демокрита, не принимая во внимание всех комментаторов, начиная с Аристотеля! Кершенштейнер (*Kosmos*, 165, п. 3) сомневается в том, является ли идея атомов величиной с космос теоретически возможным утверждением (см. также: *ZN*, 1066n.), или же оно пошло от Эпикура, который довел до абсурда теорию Демокрита. Фриман (*Companion*, 299 f.) расценивал это противоречие как непонимание, но его версия искажается предположением, что «бесконечные по величине» Диогена Лаэртского значит «бесконечно малые».

Возможно, не стоит принимать всерьез цитату Дионисия у Евсевия. Она начинается тем, что приписывает и Демокриту и Эпикуру мнение об атомах как *ὡς ἔτυχεν ἐν τῷ κενῷ φερομένας αὐτομάτως τε συμπιπτούσας ἀλλήλαις διὰ ῥύμην ἄτακτον*, что совершенно несправедливо в отношении Эпикура.

Другая точка зрения у Мюглера: *REG*, 1963, 397 ff. Из положения, что каждый отдельный атом не обладает чувственно воспринимаемыми качествами (напр., *Sext. Math.* 8.6, A 59), он заключает, что даже если бы демокритовский атом был величиной с космос, он все равно не был бы видимым. Из этого атома тем не менее не исходят излучения (см. ниже, с. 724). Впечатляет его апокалиптическое видение разрушений и страданий, вызванных воздействием на такой же, как наш, мир одного из этих гигант-





Атомисты подчеркивали важность очертаний атомов в отношении к разнообразию воспринимаемой природы, называя их «фигурами», или «формами», так же как и атомами. У Демокрита было сочинение под названием «О формах»<sup>1</sup>.

Так как слово «фигуры» делает акцент на разнообразии атомов, то само название «атом» отсылает к их существенной характеристике — *неделимости*<sup>2</sup>. Утверждение неделимости является следствием верности атомистов парменидовской модели Единого, его однородности и полноты. «То, что „есть“, обладает абсолютной полнотой», — сказал Аристотель, а комментарий Филопона еще раз подтверждает предположение, что Левкипп развивал свои доводы на основе учения «отца»

---

ских, беззвучных и невидимых гостей из космического пространства (он ссылается на Ипполита, 1.13.3, А 40).

<sup>1</sup> τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ [Democritus] καλούμενας — см.: *Плутарх*. Adv. Col. 1111a, (68 A 57); *Гесихий*. Фр. 141; *Симпликий*. Физика, 327.24; и для περὶ ἰδεῶν *Секст*. Math., 7.137 (фр. 6). Такая характеристика атомов использовалась вместе с σπέρματα Анаксагора (ἰδέας παντοίας ἔχοντα, фр. 4). Возможно, термин σχήματα тоже использовался (*Аристотель*: 1) Физика, 203a22; 2) О возникновении и уничтожении, 315b7). Много мнений и по поводу того, что материалист Демокрит и идеалист Платон называли первичную, не постигаемую чувствами реальность идеями, ἰδέαι. Каждый из них использовал теорию пифагорейцев, но атомисты не прибегали к идее о геометрической непрерывности пространства, характерной как для пифагорейцев, так и Платона.

<sup>2</sup> Термин ἄτομος (ж. р.), или ἄτομον, хоть и часто встречается у авторитетов, не приводится ни в одном фрагменте Демокрита, но все же он использовал его, как, возможно, и Левкипп (ZN, 1058, п. 3). Чаще всего он встречается, конечно, у Эпикура. Женский род говорит о том, что ἰδέα до сих пор понятна (DK, 11, 99 п.); οὐσία является анахронизмом, как утверждает Алфьери (Atom. Id. 52 f.). Атом также обозначался словами δὲν, ὄν и (в противоположность пустоте) καθτόν. Эти термины Демокриту приписывает Аристотель (*Симпликий*. О небе, 295.5; DK, A 37), а последний Феофраст относит к Левкиппу (*Симпликий*. Физика, 28.13, А 8; также см.: ZN, 1057, п. 2).

Парменида, а не его последователей, Зенона и Мелисса. Левкипп доказывает неделимость атомов так: каждая вещь, которая существует, «есть» в истинном смысле. Если не существует того, чего нет, то нет и пустоты. Деление не может происходить без пустоты, так как вещи не могут разделиться (Philop. GC, 158.22). В любом случае, «то, что есть» не может претерпевать никаких изменений (раз уж атомы неделимы, ἀλαθεῖς), так же не может иметь частей (которые разрушили бы его абсолютное единство). Выходя за пределы элейской модели мира, Левкипп все же утверждает, что малая величина атомов является условием их неделимости — не очень сильный аргумент по сравнению с чисто логическим.

Вопрос о том, были ли атомы не только физически, но и математически и теоретически неделимы, естественным образом вызывал интерес у многих историков и математиков. Бёрнет писал (EGP, 336), что «атом не является математически неделимым, так как обладает величиной; тем не менее он физически неделим, потому что, как и Единое Парменида, не содержит в себе пустоты». Это предложение корректно переносит акцент на логические следствия единства в парменидовском понимании: каждый атом должен быть воспроизведением Единого. Впрочем, одна из последних работ тем не менее склоняется к утверждению, что Демокрит был уверен (и был готов отстаивать свою точку зрения), что его атомы, будучи самыми малыми возможными частицами материи, являлись не только слишком маленькими, чтобы быть разделенными физически, но и были логически неделимы. Если предположить обратное, то придется признать принцип бесконечного деления, что было немыслимо для Демокрита<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Самое важное свидетельство по этому поводу — это довод самого Демокрита, приведенный Аристотелем в трактате «О возникновении и уничтожении» (316a14 и след.). Дальнейшие разъяснения см. ниже, с. 820–827.



### 3. ДВИЖЕНИЕ И ЕГО ПРИЧИНА

Любое исследование причины и природы движения в атомистической системе должно начинаться с жалоб Аристотеля о его необъясненности<sup>1</sup>. Исторический обзор, процитированный выше, продолжается так (985b19): «А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли». В трактате «О небе» (300b8) Аристотель говорит: «Поэтому Левкипп и Демокрит, утверждающие, что первичные тела вечно движутся в пустоте и бесконечном [пространстве], должны были бы указать, каким именно движением они движутся и каково их естественное движение». Сходным образом и в «Метафизике» 1071b31, где Левкипп упоминается в паре с Платоном, как утверждающий, что движение существует вечно; «однако, почему оно есть и какое именно, они не говорят и не указывают причину, почему оно происходит так, а не иначе». Включение Платона в это обсуждение может пробудить сомнение, на самом деле атомисты «легкомысленно обошли» вопрос или же просто не предоставили ответ, который удовлетворил особые требования самого Аристотеля; другие принадлежащие ему замечания предполагают, что он, возможно, находил в их сочинениях и нечто большее. Так он замечает (О возникновении животных, 742b17; более кратко в Физике, 252a32):

Нехорошо говорят и о том, почему возникает необходимость, те, которые утверждают, что «всегда так происходит» и считают ее именно началом в этих вещах, как

---

<sup>1</sup> Целлер, чье представление о вопросе теперь всеми отвергается, представляет собой наглядный пример: он приводит заявления Аристотеля только в конце, и его попытка приспособить их к своим предшествующим рассуждениям читается как специальное оправдание.

Демокрит Абдеритянин; они говорят, что для того, что происходит всегда, и для бесконечного<sup>1</sup> не существует начала, а «почему» есть начало, то же, что происходит всегда, есть бесконечное, следовательно, спрашивать «почему» о чем-нибудь подобном, значит, по их мнению, искать начало бесконечного.

Этот весомый, хотя и небольшой аргумент имеет ионийское звучание и ионийское напоминание об *apeiron* как *arché*. Это, конечно, аргумент Демокрита, и многие согласятся с Самбурски, что именно «благоразумный инстинкт» заставил атомистов скорее принять движение как фактическую данность, чем поднимать проблему первопричины<sup>2</sup>. Важно помнить, какое большое влияние было на них оказано элеатами. Стандарты элеатов должны были поддерживаться в самой высокой степени, сравнимой с допущением очевидности факта движения. Ответ заключается в главном открытии, что понятие пустого пространства не было нелогичным. Оно непосредственно допускает и множество, и движение. Оглядываясь назад, нелегко оценить в полной мере новизну идеи, хотя тот факт, что атомисты были вынуждены облачить ее в парадоксальные термины, должен в этом помочь. Более ранние мыслители никогда не имели ясного представления о вакууме: их первичная субстанция или субстанции заполняли все в целом. Только пифагорейцы говорили о пустоте, и они были настолько далеки от понимания ее строгого значения, что отождествляли ее с воздухом, который вселенная могла «вдыхать» (т. I, с. 477, 566).

<sup>1</sup> Я согласен с Платтом, автором оксфордского перевода, в желании удалить *ἀεὶ καὶ* перед *ἀλείρον*.

<sup>2</sup> *Sumbursky S. The physical word of the Greeks, 112.* — Самбурски добавляет: «Картина, которую рисует Демокрит, напоминает нам об идеальном газе в современной кинетической теории газов, которые пребывают в вечном движении, характеризуемом постоянными столкновениями».

Парменид навсегда осудил любую систему, которая, подобно милетской или пифагорейской, объединяла понятия единого и многого. Единое никогда не могло стать многим, и любое изменение и движение были невозможны, потому что, помимо иных причин, пустота была недопустимым понятием. Эмпедокл и Анаксагор попытались восстановить эти понятия, оставив изначальное единство. Устанавливая изначальное множество, они полагали, что сохраняют возможность передвижения благодаря чему-то вроде взаимной замены<sup>1</sup>. Если принять во внимание такую полноту, которая не должна оставаться статической, замороженной массой, то внешняя причина движения оказывается необходимой. Таковы Любовь и Распря Эмпедокла и Ум Анаксагора. Но в век, для которого только телесное бытие было действительным, возвышение Ума над смесью должно было казаться подозрительным, как и повторное, через черный ход, введение Единого позади Многого, делающее систему Анаксагора еще раз открытой для критики элейского типа.

Эти соображения могут привести нас к мысли, что атомисты осознанно столкнулись с проблемой движения и его происхождения и полагали, что нашли не только необходимую, но и достаточную причину, приписав ее существованию пустоты. Мелисс, в конце концов, прямо доказывал невозможность движения из небытия пустоты (фр. 7.7). Более ранние плюралистические попытки спасти понятия от логики элеатов столкнулись с трудностями обнаружения начала движения в однородной массе материи, но замкнулись на отсутствии щелей пустого пространства между ее частями. На смену этому пришла альтернативная карти-

---

<sup>1</sup> По крайней мере, это вполне вероятно. См.: *Solmsen. Artist's System*, 142. То, что оба (Эмпедокл и Анаксагор) поддерживали отрицание пустоты, можно считать бесспорным.

на бесконечного числа микроскопических атомов, затерявшихся в бесконечном пустом пространстве, и резонно было задать как вопрос о том, «почему они должны оставаться на месте», так и вопрос «почему они должны двигаться?» Действительно, Аристотель говорит в «Физике» о тех, кто «делает пустоту причиной движения»<sup>1</sup>. Это в его глазах не освобождает их от обвинения в пренебрежении вопросом, поскольку, с его точки зрения, было очевидно, что пустое пространство является только *sine qua non*, а не положительной или достаточной причиной — такой, какой требовала его собственная (ошибочная) механика. Но это может дать нам путеводную нить. Дойдя до той стадии в истории мысли, когда потребность в положительной причине движения оказалась связанной с отсутствием истинной концепции пустоты, утверждение свободы атомов, возможно, оказалось достаточным объяснением их движения, в сочетании с утверждением (противоречащим Анаксагору), что у этого движения не было никакого начала во времени. Отвергавшие требование первой движущей силы движения, Левкипп и Демокрит были ближе, чем Аристотель, к обычным для европейских ученых представлениям, начиная с Галилея и Декарта<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Физика, 214b16: δοκεῖ γὰρ αἴτιον εἶναι (τὸ κενόν) κινήσεως τῆς κατὰ τόπον. В 265b23 он говорит о ὅσοι τοιαύτην μὲν οὐδεμίαν αἰτίαν λέγουσιν διὰ δὲ τὸ κενὸν κινεῖσθαι φασιν, где τοιαύτην αἰτίαν отсылает к внешней движущей силе, Любви и Вражде Эмпедокла и Уму Анаксагора. Пустота не была причиной в этом смысле: она была только αἰτίαν κινήσεως οὕτως ὡς ἐν ᾧ κινεῖται (214a24), ибо, как он объясняет в 213b5, οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν εἰ μὴ κενόν. τὸ γὰρ πλῆρες ἀδύνατον εἶναι δέξασθαι τι. Такие выражения привели схоластов прошлого к описанию пустоты как *condition sine qua non* движения, необходимой, но не достаточной причины; и поэтому, с их точки зрения, пустота должна существовать. Тем не менее я сомневаюсь, было ли это настолько ясно Левкиппу и Демокриту.

<sup>2</sup> Последние два параграфа взяты с небольшими изменениями из моей статьи в JHS, 1957 (i), 40 f. О достижениях ато-

Здесь есть и другой интересный пункт. Ионийцы до Парменида также говорили, что движение является вечным, но у них эта концепция была неизбежно связана с концепцией жизни. То, что движение ничем не обязано какой-либо внешней причине, объясняется тем, что само оно является живым; если движение является вечным, каким и обязано быть *архе*, то оно является не только живым, но и божественным. Материализм Левкиппа и Демокрита восстанавливал идею движения как естественного для материи и, следовательно, присущего ей все время, но из этой концепции они удалили последние следы анимизма. Движение является совершенно безжизненным и механическим. Оно происходит «само по себе» или «по необходимости» (понятия, о которых многое нужно будет сказать позже). Не в этом ли, возможно, и заключается самый оригинальный и влиятельный вклад атомистов в историю мышления? И разве он не был достигнут только одним — сознательным постулированием абсолютной пустоты?

---

мистов в этом отношении см. цитату из Гейзенберга у Алфьери. Алфьери предполагает другую причину, почему атомисты затруднялись выдвинуть более позитивное объяснение движения. Он утверждает, что атомисты могли не иметь ответа на апории элеатов о движении, — поскольку они отрицали бесконечную делимость, то были полностью уязвимы перед аргументами Зенона против движения. Тело состоит из дискретных атомов и время должно состоять из дискретных мгновений. И они не понимали, как одно и то же тело может занимать различные части пространства в последовательные мгновения времени и поэтому перейти от *A* к *B*. Поэтому, предполагает Алфьери, атомисты не имели математической или философской теории движения, но имели лишь физическую и эмпирическую его концепцию. О концепции времени у атомистов см. также: *Luria. Infinitesimaltheorie*, 163–166 (который занимает более позитивную позицию).



#### 4. ПРИРОДА ИЗНАЧАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ: ВОПРОС О ТЯЖЕСТИ

Изложение космогонии Левкиппа начинается с картины бесчисленных атомов различной формы и размеров, движущихся в пустом пространстве. Они сталкиваются, ударяются друг о друга и соединяются. Повсюду их сочетание образует разновидность вихря, который считался необходимым для образования мира. Возникновение космоса в таком случае объясняется как вытекающее из действия вихря и его влияния на последующее движение атомов. Их движение поэтому отсчитывается от самого начала космической системы, что не было, как у Анаксагора, началом движения всего в целом. Следовательно, от Аристотеля и до настоящего момента существовал вопрос: что вызвало изначальное движение, и какого рода движение это было? Поскольку Аристотель мог быть знаком с произведениями Левкиппа и Демокрита, то мы, для кого это невозможно, в нашем размышлении вряд ли уйдем дальше него — и о причине движения он говорит все, в чем мы нуждаемся. Анаксагор, говорили атомисты, был неправ в предположении, что все вещи когда-то пребывали в состоянии покоя, а затем начали двигаться в особый момент времени<sup>1</sup>; и если движение вечно, не стоит искать его причину. Этот аргумент сравнительно легко понимался греком V столетия, для которого понятия начала, происхождения, управляющего принципа были тесно объединены в одном-единственном слове

---

<sup>1</sup> Замечательно, насколько еще более строго, чем ранние плюралисты, Левкипп повиновался предписаниям Парменида, когда умудрялся делать из них противоположные выводы. То, что он говорит о движении, напоминает один из вопросов Парменида о  $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ : почему оно должно начаться скорее в одно время, чем в другое?





*arché*<sup>1</sup>. Александр Афродизийский немного видоизменяет критику Аристотеля (Метафизика, 36.21; DK, 67 A 6): «Левкипп и Демокрит говорят, что атомы движутся, сталкиваясь и ударяясь друг о друга, но откуда берется начало движения для мира природы, они не говорят».

О причине изначального движения больше сказать нечего. Что касается его природы, то в прошлом существовало два спорящих друг с другом представления: одно, что это было запутанное и бесцельное движение во всех направлениях, другое — что это было нисходящее падение, или поток атомов, вызванный их тяжестью. Доказательства следует здесь рассмотреть, но поскольку первое представление является не только вполне правильным, но и общепринятым, теперь мы можем быть избавлены от любого подробного рассмотрения соперничающих воззрений прошлого<sup>2</sup>.

Против нисходящего падения как изначального движения направлены все те отрывки, в которых Ари-

---

<sup>1</sup> Случай с латинским *principium* был сходным, как пишет Цицерон (Fin. I.6.17): «eumque motum atomorum nullo a principeo sed ex aeterno tempore intelligi convenire». Для Аристотеля также ἀρχή и αἴτιον были неразделимо едины (см., напр., Метафизика, 1003b24), и только вследствие своей теологической доктрины о потенциальном и актуальном, мир, который был вечен, нуждался в вечно активном ἀρχή, чтобы поддерживать его деятельность.

<sup>2</sup> Главным сторонником однообразного нисходящего движения был Целлер (ZN, 1084). Другое представление, которое Бригер выдвинул в 1884 г. (в своем «Urbewegung»), а Липман независимо от него в 1886 г. (в своей «Механике»), энергично отстаивалось Бригером против Целлера в «Philologus» (1904). Оба этих ученых тем не менее усложнили свою позицию, пытаясь утверждать, что Левкипп и Демокрит действительно наделяли атом тяжестью как изначальным свойством, в то же самое время отрицая, что это была причина их изначального движения. Из недавних ученых, занимающих сходную точку зрения, достаточно будет упомянуть Бёрнета (EGP, 344), Бейли (Атомисты: 83 — Левкипп, 129 — Демокрит), Алфьери (Atomisti, 2, п. 6, 3, п. 10) и Кирка (KR, 416).



стотель обвиняет атомистов в том, что они пренебрегли объяснением того, что вызывает изначальное движение, и того, какого рода это движение. В трактате «О небе» (300b11) он развивает эту критику, утверждая, что у каждого элемента должен быть свой естественный род движения. Таково было его собственное убеждение, и именно поэтому в его глазах главной ошибкой было то, что атомисты не наделили естественным движением свои собственные элементы. Но нисходящее движение вниз *было* для Аристотеля естественным элементарным движением, и если бы атомисты установили его, то он, возможно, не предъявил бы этого обвинения. В трактате «О небе» (275b29) Аристотель проясняет этот пункт: у атомов, имеющих одну и ту же природу, должно быть единственное правильное движение; и если бы, продолжает он, это было движением в силу тяжести, то все в целом имело бы центр и периферию, чего пространство атомистов, бывшее бесконечным, не может иметь. Аргумент является гипотетическим. Ни здесь, ни где-то в другом месте Аристотель не критикует атомы за абсурдность нисходящего движения в *апейрон*.

Более положительно, в отрывке из своей работы о Демокрите (*Симпликий*. О небе, 295.9, 68 А 37), он описывает изначальное движение атомов глаголом *στασιάζειν* — ссориться, противоречить друг другу или быть в состоянии раздора — метафора, говорящая о слишком хорошо знакомом феномене гражданской борьбы в греческих государствах: «Они противоречат друг другу и движутся в пустоте вследствие их несходства и вышеупомянутых различий». Образ *борьбы* становится более конкретным в объяснениях его комментаторов: «Эти атомы... движутся в пустоте, и сближаясь друг с другом, они сталкиваются, после чего одни движутся по воле случая, а другие соединяются» (*Симпликий*. О небе, 242.21, 67 А 14). Похоже и описание Алек-

сандра (см. с. 659). Также и у Аэтия (1.12.6, 68 А 47): «Демокрит говорит, что у первичных тел, или твердых частиц, нет никакого веса, но они движутся, поскольку бесконечно ударяются друг об друга». Это — один из двух отрывков в «Placita», где явно отрицается вес атомов. Другой — 1.3.18 (47), где делается различие в этом отношении между Демокритом и Эпикуром: «У атомов есть три свойства: форма, размер и вес. Демокрит наделял их двумя, размером и формой, но Эпикур добавил к ним третье — вес; ибо он говорил, что тела должны двигаться под воздействием [πληγή, буквально „удар“] веса: иначе они не двигались бы».

Эпикур, соответственно, говорил о весе как об ударе — необычное выражение, похожее на преднамеренно исправленное использование терминологии более ранних атомистов. Оратор в трактате «О судьбе» Цицерона (20.46, 68 А 47) спрашивает, какая потребность была в таком нововведении эпикурейцев, как «отклонение атомов»: «По Демокриту, атомы получают некую силу движения от толчка, который он называет *plagam* [удар], по-твоему, Эпикур, — от тяжести и веса». Аэтий (1.26.2, 68 А 66) говорит об «отражении, движении и ударе (πληγή) материи» у Демокрита, и Симпликий утверждает, что Демокрит «сделал свои атомы от природы неподвижными [то есть они не имели никакого естественного „движения“ в аристотелевском смысле], но сказал, что они движутся вследствие воздействия [удара, πληγή]». В соответствии с вердиктом Аристотеля (О небе, 300b11, и Симпликий в своих комментариях к отрывку), движение атомов было «вынужденным» (βία), что соответствовало его собственной доктрине, предполагающей в качестве начального естественное движение. Различие по этому вопросу между Демокритом и Эпикуром, кажется, было хорошо известно. В трактате Цицерона «О пределах добра и зла» мы читаем (1.6.17): «Демокрит полагает, что так называемые атомы, то есть

неделимые в силу плотности тела, носятся в бесконечной пустоте, где нет ни верха, ни низа, ни середины, ни конца, ни начала, и при этом, сталкиваясь в своем движении, они сцепляются, что и образует все то, что существует и что мы видим»<sup>1</sup>. Оратор не только, подобно Аристотелю в трактате «О небе» (275b29), исключает нисходящее движение как невообразимое, но продолжает упоминать «ошибки, характерные для Эпикура, первой из которых должно быть предположение, что они несутся перпендикулярно вниз вследствие своей тяжести»<sup>2</sup>. Влияние Аристотеля и традиции перипатетиков сделало невозможным игнорировать требование о том, чтобы движение атомов было движением естественным, логически, если даже не хронологически, предшествующим тем видам движения, которые они передают друг другу в силу внешнего воздействия. Никакого подобного требования не было предъявлено Демокриту.

С другой стороны, в трактате «О возникновении и уничтожении» (326a9) Аристотель пишет: «Каждое

<sup>1</sup> Пер. Н. А. Федорова.

<sup>2</sup> Эпикур понимал, что тела различного веса будут падать в пустоте с равными скоростями, и чтобы учитывать их столкновения, наделял атомы независимой возможностью случайного отклонения от своего курса. Мы можем согласиться, что, если бы Демокрит представлял докосмическое движение как падение, то не осознавал бы этот пункт. Обвинял ли Эпикур его в этом, и утверждал ли он, что его исправил, это вопрос спорный. (В отличие от Бейли — Атомисты, 313, у Алфьери — *Atomos Idea*, 81, n. 1.) Если это так, то мы можем быть уверены, что он понимал его неправильно (см.: *Alfieri, ibid.*). Дюрофф (*Demokritstud*, 38) утверждает, что, если у каждого атома был вес, «все в целом» должно непрерывно падать в безграничное, а верхние области формировать постоянно увеличивающуюся пустоту. Поскольку не только пространство, но также и число атомов бесконечно, это возражение оказывается несостоятельным. Но доказательства против изначального нисходящего падения атомов являются настолько подавляющими, что мы не должны беспокоиться об изобретении гипотетических аргументов от имени Демокрита.

из неделимых чем больше, тем тяжелее»<sup>1</sup>. Это — единственное предложение, в котором Аристотель недвусмысленно приписывает вес атомам<sup>2</sup>, но если бы он не думал, что вправе делать это, то, конечно, обвинил бы их, как он это делал в отношении пифагорейцев и Платона, в порождении тел, имеющих тяжесть, от тел, ее не имеющих, а этого он никогда не делает. Кроме того, предложение в трактате Феофраста «Об ощущениях» (61): «Демокрит различает тяжелое и легкое по размеру» — также обращено к атомам. Это очевидное противоречие с доказательствами, которые рассматривались до сих пор, объясняется одним предложением у Симпликия (О небе, 569, 5, 68 А 61). Симпликий также говорит, что у атомов есть вес, но в контексте, не оставляющем сомнений, что он описывает положение внутри космического вихря, а не поведение атомов, плавающих свободно в пустоте<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχὴν φησὶ εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαρέτων. Переводы Иоахима (адаптированные Самбурски: *Sumbursky S. The physical word of the Greeks*, 111), у Кирка и Форстера — в сущности то же самое. Я не вижу, что слова, взятые в их очевидном смысле, передают бессмысленное «каждый атом тяжелее, чем любой другой», что заставляет Дюроффа (*Demokritstud*, 33, п. 2) стремиться изменить текст, а Чернисса (АСР, 97, п. 411) предложить какое-то искусственное объяснение. См. также: *Бёрнет. EGP*, 342, п. 1.

<sup>2</sup> В трактате «О небе» (309a2) выражение τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον οἴτων обычно цитируется как второй пример, но я думаю, что Чернисс убедительно показал (АСР, 97, п. 412), что эти слова обращены к составным образованиям. Следующее за ним выражение τῶν δὲ συνθέτων заставляет это казаться неестественным, но в целом аргумент Аристотеля требует этого, и это не первый случай, когда он демонстрирует неловкость. (Это примечание может быть принято за исправление моего собственно го перевода в лёбовском издании.)

<sup>3</sup> Этот и связанные с ним отрывки будут предметом рассмотрения далее, когда мы обратимся к космогонии. В любом случае отрывок демонстрирует что-то вроде некритического сопоставления Эпикура и Демокрита. В «Физике» (1318.35, 68 А 58) он по-

Мы можем прийти к заключению, что Левкипп и Демокрит не видели оснований предлагать положительную причину для движения атомов, за исключением того обстоятельства, что они свободны в бесконечной пустоте; они также не наделяли атомы ни одним из тех видов движения, которое Аристотель называл «естественным». Движение следовало принять как внутренне присущее и вечное свойство материи, свободное от любых препятствий. Это было смешанное и нерегулярное движение во всех направлениях, и поскольку оно было вечным и лишенным начала, было бы справедливо утверждать и что столкновения и удары атомов определяют его направление, и что случайная природа движения вызывает столкновения. «Они двигаются в соответствии с тем, как они бьются друг об друга»<sup>1</sup>. «Не-

казывает сходную путаницу: известно, что атомы движутся через не оказывающую сопротивления пустоту по причине своего веса (как они делают это у Эпикура), но это движение затем описывается при помощи слова, которое не может быть применено к постоянному нисходящему падению. (Здесь следует сделать исправление в искаженном *περιταλαίσεσθαι*. Я больше не беру его в положительном смысле, не перевожу предположительное *περιταλάσσεσθαι*, с тех пор как Макдиармид подверг правомерному сомнению его исправление в своей статье (Hermes, 1958, 291–298). Тем не менее это искажение еще применяется, и его защищает Алфьери (Atomos Idea, 87).)

<sup>1</sup> Аэтий говорит (1.23.3, 68 A 47), что только один вид движения, допускаемый Демокритом, был *παλμός* — слово, применяемое позже Эпикуром (Ep. 1–43) к колебаниям атомов, когда они соединяются или замыкаются в сложные тела, и Кирк (KR, 418) считает, что Аэтий «вычитывает идею Эпикура у Демокрита». *παλμός* тем не менее не кажется слишком неподходящим термином для вида движения, описываемого выше. Это существительное от глагола *πάλλω*, который означает «трясти», «качать» или «размахивать», а в пассивной форме: «дрожать», «пульсировать или вибрировать», — прекрасное описание столкновения и отскакивания атомов. Всегда следует помнить, что поскольку не было начала их движения, то не было и начала столкновений, отскакиваний и сплетений. (Глагол *πάλλω* такой же древний,



обходимость», которая управляет их движением и время от времени порождает космический вихрь, является «отражением, движением и воздействием материи»<sup>1</sup>.

Это единственные данные, требующиеся для порождения (помимо иных бесчисленных систем) такого мира, как наш собственный, с его скалами и деревьями, людьми и животными, с рожденьями, изменениями и смертями, и всеми нашими восприятиями зрения и слуха, обоняния и вкуса. Атомы в движении все это и образуют. «Они говорят, что движение природы — это движение в отношении места (так как движение в пустоте как [движение] в некотором месте [есть перемещение]). Они думают, что ни одно из прочих [движений] не присуще первым [телам], а только тем, которые состоят из них, так как рост, убыль и качественное изменение они приписывают соединению и разъединению неделимых тел»<sup>2</sup> (Аристотель. Физика, 265b25).

## 5. НЕИСЧИСЛИМЫЕ МИРЫ: КОСМОГОНИЯ

Явления — «животные, растения, космические системы и вообще все воспринимаемые тела»<sup>3</sup> — возникают потому, что некоторые из атомов в своем вечном движении не отскакивают друг от друга и не разделяются вновь и вновь, но, имея подходящую форму,

---

как и Гомер, а *παλμός* встречается в Гиппократовом корпусе и у Аристотеля как медицинский термин, означающий биение или пульсацию.)

<sup>1</sup> С этим определением *ανάγκη* у Аэтия, 1.26.2 (68 A 66) ср.: Секст. Math., 9.113 (A 83).

<sup>2</sup> Пер. В. П. Карпова.

<sup>3</sup> *Симпликий*. О небе, 295.21, вероятно, все еще цитирующий *Περὶ Διηλεκρίτου* Аристотеля.

для сочетания сцепляются вместе и становятся переплетенными (περιπλέκεσθαι), порождая таким образом доступные восприятию тела. Короткие сообщения Аристотеля об этом (О возникновении и уничтожении, 325a31 и 34; 315b6)<sup>1</sup> немного переработаны Симпликием (О небе, 242.21, 67 А 14, частично цитированные выше): «Эти атомы, разделенные друг от друга в пустоте, которая бесконечна, и отличающиеся по форме, размеру, положению и строению, движутся в пустоте, сближаются друг с другом и сталкиваются. Некоторые движутся по воле случая, другие соединяются, когда их формы, размеры, положение и строение благоприятны, и поэтому случается, что они приводят к образованию сложных вещей». Некоторые из этих форм перечислены в цитате Симпликия из Аристотеля (68 А 37): «Некоторые имеют неправильную форму, другие имеют что-то вроде крючков, некоторые полые внутри, другие выпуклые, и все они имеют иные бесчисленные различия».

Поскольку нет никакого предела ни для атомов, ни для пустоты, то были образованы многие разнообразные системы, и наш космос представляет собой только одну из них. Некоторые были разрушены, другие существуют рядом с нашей. Как красноречиво выразился один из последователей Демокрита<sup>2</sup>, то, что в бесконечности мог возникнуть лишь один-единственный мир, также маловероятно, как и то, что на огромной равнине мог вырасти лишь один початок кукурузы.

<sup>1</sup> Аристотель доверяет Левкиппу и Демокриту (последний, говорит он с восхищением, «кажется, мыслил обо всем»), в отличие от своих предшественников, делавших различие между γένεσις καὶ φθορά и ἀλλοίωσις: γένεσις и φθορά — это проблема сочетания и разделения атомов (то есть образования и разрушения составных тел), тогда как ἀλλοίωσις — это изменение их порядка и положения в составных телах (О возникновении и уничтожении, 315a35, b6).

<sup>2</sup> Метродор Хиосский, как сообщает Аэтий (DK, 70 А 6).



Сам Демокрит, согласно Ипполиту (Опровержение ересей, I, 13, 2 А 40), говорит:

Существующее вечно движется в пустоте и миры бесконечны по числу и отличаются друг от друга по величине. В одних из них нет ни Солнца, ни Луны, в других — Солнце и Луна бóльшие, чем у нас, в третьих — их не по одному, а несколько. Расстояния между мирами не одинаковые; кроме того, в одном месте миров больше, в другом — меньше. Одни миры увеличиваются, другие достигли полного расцвета, третьи уже уменьшаются. В одном месте миры возникают, в другом — идут на убыль. Уничтожаются же они, сталкиваясь друг с другом. Некоторые же из миров лишены животных, растений и какой бы то ни было влаги<sup>1</sup>.

Нельзя не восхищаться человеком, научное воображение которого вышло далеко за пределы ограниченного опыта своего времени, чтобы нарисовать эту картину бесконечного разнообразия космических систем, в некотором смысле заставляющую думать о современном космологическом знании. Мы отмечаем также полное освобождение от всякого следа анимистического или телеологического объяснения. Противопоставление Анаксагору, у которого «Ум управляет всеми вещами», является, без сомнения, намеренным<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пер. С. Я. Лурье.

<sup>2</sup> О существовании бесчисленных миров и у Левкиппа и у Демокрита кратко упоминается у Диогена Лаэртского (IX, 31 и 44), у Симпликия (О небе, 202.16, 67 А 21), а у «атомистов» вообще — у Дионисия (Eus. Р. Е. 14.23 (68 А 43)). Цицерон (Академики, 2.17.55) добавляет, что некоторые из них абсолютно неотличимы друг от друга. Это может быть правдой, так как логично, что бесконечные пространство, время и число атомов могут порождать как тождественные, так и различные комбинации. (Ср.: Kerschesteiner. Kosmos, 166, п. 2.) С другой стороны, это может быть следствием неправильного понимания. Симпликий (О небе, 310.15, 68 А 82) говорит, используя язык перипатетиков, *οἱ δὲ Δημόκριτου κόσμοι εἰς ἑτέρους κόσμους μεταβάλλοντες*

Один только Диоген Лаэртский сохранил изложение представлений о происхождении космоса согласно Левкиппу (IX, 30). Начав с «общего утверждения», он переходит к следующим «деталям»<sup>1</sup>.

ἐκ τῶν αὐτῶν ἀτόμων ὄντες οἱ αὐτοὶ τῷ εἶδει γίνονται εἰ καὶ μὴ τῷ ἀριθμῷ. Это, конечно, всего лишь означает, что они имеют один и тот же вид, но подобное замечание, возможно, заставит неосторожного читателя предположить, что они были тождественны по форме.

<sup>1</sup> Происхождение этого сообщения от Феофраста было отмечено Дильсом (Dox. 165), а его свобода от эпикурейских добавлений была подчеркнута Алфьери (Atomisti, 2, п. 4). Тем не менее с последним нельзя согласиться, когда он утверждает о такой же свободе и для отрывков из Аэтия, которые Дильс воспроизводит в А 24 как извлечения из Μέγας διάκοσμος Левкиппа. (Это противоречит его Atomos Idea, 108. То, что это было эпикурейское извлечение, давно доказано Липманом (Механика, 19). См. также: Бёрнет. EGP, 339, и более подробно: Spoerri. Spathell Berichie, 7). В том же самом примечании Алфьери дает оценку реконструкции ранней космогонии атомистов у Хаммеру-Йенсен, завершая ее объяснением отчасти запутанного сообщения Диогена в свете космогонии «Тимея» Платона. Хотя Алфьери и следует за многими более поздними учеными, мотивы истоков «Тимея» в философии Демокрита не могут считаться доказанными. См. DK, II, 83, где делается вывод, что «вопрос в целом следует освежить», вывод, несомненно, правильный, как и вывод Нестле, что ее утверждение «покоится скорее на шатком основании» (ZN, 1099). Это предполагает убеждение, что Платон уже начал писать «Тимея» и достиг раздела о зрении, когда он «plotzlich auf irgend Weise» познакомился с Демокритом и ему пришлось писать остальное уже с совершенно иной точки зрения. Ее аргументация является часто поверхностной, а иногда явно ошибочной, как тогда, когда она говорит, что отрицание Платоном *верха* и *низа* имеет в своем основании атомистическую бесконечность пространства. Его довод в пользу отказа от понятий *верха* и *низа* — τοῦ παντός οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, то есть тот же самый, что и у Аристотеля. Сразу же после этого идет ее заключение, что если допустить, что атомистическая теория лежит в основании последней части «Тимея», то «Тимей» становится источником, который увеличивает наши скудные знания об атомизме. Довольно туманный источник!

Мнение его было, что Вселенная беспредельна, что все в ней переменяется одно в другое, что она есть пустота и полнота. Миры возникают тогда, когда тела впадают в пустоту и прилегают друг к другу; и от движения их по мере их возрастания возникает природа светил. Солнце движется по большему кругу, чем Луна; Земля держится в самой середине вихря, а видом она, как бубен. Это он первый принял атомы за начала. Таковы основные черты его учения; частности же его следующие. Вселенную, как сказано, называет он беспредельной. В ней есть полнота и есть пустота; то и другое он называет основами. Из них возникают и в них разрешаются бесконечные миры<sup>1</sup>. Возникновение миров происходит так. Из беспредельности отделяется и несетя в великую пустоту множество разнovidных тел; скапливаясь, они образуют единый вихрь, а в нем, сталкиваясь друг с другом и всячески кружась, разделяются по взаимному сходству. И так как по многочисленности своей они уже не могут кружиться в равновесии<sup>2</sup>, то легкие тела отлетают во внешнюю пустоту, словно распыляясь в ней<sup>3</sup>, а остальные остаются вместе,

<sup>1</sup> ἐκ τῆς ἀλείρου. Несомненно, следует понимать χάραξ; ср.: Гален (DK, 68 A 49) τὸ δὲ κενὸν χάρα τῆς.

<sup>2</sup> Бригер, Бёрнет и Бейли относят ἰσορροπῶν к докосмическому движению. Только когда атомы не могут больше двигаться «в равновесии» (то есть во всех направлениях), они втягиваются в δίη. Я согласен с Алфьери (Atomisti, 4, п. 13), что ἰσορροπία — это результат их втягивания в δίη. На это главным образом указывает расположение предложения, но также и глагол περιφέρεσθαι. Я не вполне уверен, что Алфьери прав, соединяя σιὰ πλῆθος с ἰσορροπῶν, а не с последующими словами («sono in equilibrio per la loro quantha»).

<sup>3</sup> ὄσπερ διαττόμενα. Глагол означает (1) фильтровать или процеживать жидкости (Платон. Кратил, 402c); (2) протирать что-то твердое через сеть, чтобы измельчить до порошка или жидкой массы, как у Гиппократы (Ulc., 21. VI, 424 L.), Феофраста (HP, 3.18.5) и, вероятно, Платона (Софист, 226b); (3) просеивать, как муку (Платон. Тимей, 73e); (4) провеивать зерно, если принять διττήσεα за правильный вариант у Плутарха (Qu. Conv. 693d). Я не думаю, что такой диапазон значений позволяет нам делать любой вывод об этом слове как о виде движения, совершаемого атомами, как это делают Хаммер-Йенсен и Мондольфо.

сцепляются, сбиваются в общем беге и образуют таким образом некоторое первоначальное соединение в виде шара<sup>1</sup>. Оно в свою очередь отделяет от себя как бы оболочку<sup>2</sup>, в которую входят разнообразные тела. По мере того как она вращается в вихре, отталкиваемая от середины<sup>3</sup>, эта внешняя оболочка становится тонкою, потому что все плотное, что захватывалось вихрем, постоянно стекалось в одно место. Из того, что уносилось к середине и там держалось вместе, образовалась Земля. А сама окружающая оболочка тем временем росла в свою очередь за счет притока тел извне<sup>4</sup>: вращаясь вихрем, она принимала в себя все, чего ни касалась. Некоторые из этих тел, сцепляясь, образовали соединение, которое сперва было влажным и грязным, потом высохло и закружилось в общем вихре и наконец воспламенилось и стало природою светил. Круг Солнца — самый дальний от Земли, круг Луны — самый ближний, остальные лежат между ними. Все

<sup>1</sup> У Кершенштайнер есть полезное примечание к слову *σφύτμα* (Hermes, 1959, 441, п. 4).

<sup>2</sup> *Τούτου* вместо *τοῦτου*, как предполагает Кершенштайнер. Об образовании оболочки см. ее примечания (441–446), где имеется критика других интерпретаций. Трудно понять, как сама вселенная в целом может обходиться без оболочки, поскольку оказывается, что она состоит из всех атомов космического вихря, от центра до окружности. Тем не менее, учитывая несовершенство этого сообщения, невозможно, чтобы выражение *σφύτμα σφαιροειδές* имело отношение только к внешней сферической оболочке, образованной сцеплением крючковатых атомов (67 A 23).

<sup>3</sup> *κατὰ τὴν τοῦ μέτου ἀντέρευσιν*. Трудная фраза, как признается Алфьери (Atomisti, 6, п. 14). Атомы едва ли могут вертеться вокруг в силу сопротивления центра (то есть, по-видимому, плотной массы, образованной в центре); скорее, как говорит Бейли (Atomisti, 96), когда вещи приближаются к центру, их движение должно становиться слабее и медленнее. См. также: объяснение Бёрнета (EGP, 346). Согласно Демокриту, тяжелые тела вращаются тем медленнее, чем ближе они к Земле, потому что на них меньше воздействует движение вихря (Лукреций, 5.623; о дальнейших деталях см.: Löwenheim. Wissenschaft D. S, 97).

<sup>4</sup> Как и Кершенштайнер, я не вижу причины изменять *ἐλέκρυσιν* традиции. См. ее объяснение: loc. cit. 446, п. 4.

светила воспламеняются от быстроты движения, а Солнце воспламеняется еще и от звезд; в Луне огня лишь немного. Затмения Солнца и Луны [Наклон зодиака возник оттого,] что Земля наклонена к югу. Северные области всегда под снегом, в холоде и во льдах. Затмения Солнца происходят редко, а затмения луны часто, потому что круги их неравны. И как возникновение миров, так и возрастания их, и ущербы, и разрушения совершаются по некоей неизбежности, но какова она, Левкипп не разъясняет<sup>1</sup>.

В связи с отсутствием работ Левкиппа, мы должны извлечь все возможное из этой компиляции, основанной на Феофрастовом контексте того, что говорил Левкипп. Напоминание должно быть предостережением от догматизма. Одно препятствие для понимания, возможно, все еще остается перед нами, если мы читаем самого атомиста. Из этого и других отрывков очевидно, что он и Демокрит описывали образование мира в терминах, уместных для описания рождения животного, и это, возможно, привело к прерыванию или ослаблению некоторых связей, которые мы ожидали бы найти в цепи механических процессов. В том, что процесс был, по их представлению, механическим, мы не должны сомневаться. Если Демокрит называл человека миниатюрным космосом (фр. 34), то его намерение состояло в том, чтобы уподобить процессы органической природы процессам неорганической природы, а не наоборот. И все же ассимиляция была сделана под влиянием более ранних космогоний, таких как у Анаксимандра, который рассматривал мир как жизнь и рост организма, и этот способ мышления не был полностью преодолен. Внешняя оболочка мира — это мембрана (ὕμην, плодный пузырь) — та, что окружает плод в матке<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>2</sup> Слово *χίτων*, которое, как известно, Левкипп и Демокрит также использовали в связи с этим (*Аэтий*, 2.7.2, 67 А 23), имело то же самое значение. *ὕμην* также использовалось для обозначения



Миры созревают<sup>1</sup>, затем состариваются и наконец умирают.

Мир в таком случае формируется следующим образом. Вечно существует бесконечное количество атомов различных форм, перемещающихся в бесконечном пространстве беспорядочным и бесцельным движением и поэтому на неопределенные расстояния. Туда, где большой интервал пространства оказывается пустым, не заполненным атомами, вливается огромное количество атомов и по неустановленной причине образуется круговой вихрь. Дело может быть просто в том, что при бесконечности пространства и бесконечности атомов и при том, что им необходима вечность, чтобы сблизиться, любой вариант движения должен быть следствием их соприкосновения где-нибудь и когда-нибудь. Только тогда, когда это движение принимает круговую форму, возникает космос. Хотя все атомы в пределах досягаемости вовлечены в общий вихрь, они все еще постоянно падают друг на друга и совершают все виды круговращений внутри него<sup>2</sup>. В этом пункте начинает

---

ния кожи или для обозначения мембраны внутри скорлупы яйца, и, несмотря на то, что наш непосредственный источник — поздний, это наводит на размышления об источниках, которые сравнивают строение вселенной со строением яйца: скорлупа является для яйца тем же, чем самые далекие небеса для вселенной, и как эфир считается окружающим небеса, так и скорлупа окружает  $\upsilon\mu\eta\nu$ . (Источник: *Ахилл*. Введение — см.: DK, I, 11 — или *Керн*. Орфики. Фр. 70;  $\upsilon\mu\eta\nu$  может также означать саму раковину, до того как она стала твердой; *Аристотель*. О возникновении животных, 752a32.) Эти понятия старше, чем Левкипп.

<sup>1</sup> Ипполит дважды в связи с этим использует (Опровержение ересей, 1.13, 68 A 40) слово  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  как принадлежащее Демокриту.

<sup>2</sup> Так я интерпетирую  $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\rho\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\alpha$  καὶ παντοδάλως κυκλόμενα, выражение, которое Хаммер-Йенсен и следующий за ней Алфьери (*Atomisti*, 4, п. 12) рассматривают как свидетельство, что  $\delta\acute{\iota}\nu\eta$  — это не круговой вихрь, но нерегулярное встряхивание, как при просеивании (или скорее провеивании, поскольку эти



действовать главный закон атомизма: подобное стремится к подобному и подобное воздействует на подобное. Этот закон, возникающий вследствие движения атомов и поэтому ограниченный сходствами по размеру и форме, может, как известно, действовать и в органическом и в неорганическом мире. Основное место — фр. 164 Демокрита, где Секст цитирует его в качестве иллюстрации закона в животном мире — стремления существ одного вида сбиваться в стаи и стада, а для неодушевленных вещей — процессы просеивания семян и вымывания волнами камней на морском берегу. Хотя, обращаясь к аналогии просеивания, он упоминает бобы и горошины, которые различаются не видом, а формой, на что указывает и упоминание о камешках («на морском берегу сходные камешки можно видеть на одном и том же месте — на одном круглые, на другом продолговатые»), как это пересказывает Аэтий<sup>1</sup>. Что по-

ученые выводят из *πλόκωνον* платоновского «Тимея» *κόσκινον* Демокрита). Так как продукт этого просеивания — существующий мир с вращающимся небом и набором небесных тел, то нам придется предположить два вида *δίην*, ἢ τοῦ ὄλου *δίην*, которое вращает звезды по кругу, и совершенно иное движение, *δίην*, установившееся при рождении космоса. Это, разумеется, невозможно. Главная опора здесь — совершенно недоказанное утверждение, что *δίην* атомистов было моделью хаотического движения у Платона (Тимей, 52e). Но Платон описывает докосмическое движение, и если он и имел в виду атомистическую систему, то, разумеется, его собственное движение следует сравнивать с их докосмическим движением, а не с *δίην*, которое является началом космоса.

Без сомнения, как утверждает Секст (фр. 164 Демокрита), чтобы иллюстрировать доктрину «подобное к подобному», Демокрит использовал метафору просеивания, но нет необходимости предполагать в этом отношении, что космическое *δίην* напоминает движение решета, или движение морских волн, которое, как здесь же говорит Секст, Демокрит приводил в качестве примера как имеющее сходный эффект.

<sup>1</sup> *Аэтий*, 4.19.3 (68 A 128, где 13 — это опечатка) καὶ ἐπὶ τῶν κόσκινεούοντων δὲ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγίλλεται τὰ ὁμοιοσχημόνα ὥστε

добное воздействует на подобное — об этом свидетельствует Аристотель (О возникновении и уничтожении, 323b10):

Только Демокрит, один из всех, говорил нечто особое. А именно он утверждает, что воздействующее и подвергающееся воздействию — это и одно и то же, и подобное, потому что разные и непохожие друг на друга [предметы] не могут испытывать воздействие друг от друга, и даже когда разные [вещи] как-то действуют друг на друга, то это бывает с ними не в силу того, что они разные, а в силу того, что им присуще нечто тождественное.

Аристотель приписывает эту доктрину одному только Демокриту, что на первый взгляд удивительно, так как она явно обнаруживается и у Эмпедокла, и в разделении несхожего в космогонической революции Анаксагора. Объяснить это можно так, что для атомиста утверждение, что нет никакого различия между воздействующим и испытывающим воздействие, но все совершается по взаимному влиянию подобного друг другу, — исключает возможность внешних факторов воздействия, таких как Любовь и Распря у Эмпедокла и Ум у Анаксагора. Взаимодействие, возникающее из вечного движения атомов, лишено внешней причины<sup>1</sup>. Его реальность доказывается наблюдением за тем, что происходит в макроскопическом мире.

В соответствии с этим законом атомы сходной формы и сходных размеров соединяются, и все больше

---

χωρίς εἶναι τοὺς κιάτους καὶ ἐρεβίνθους. Аналогия может стать более понятной, если рассматриваемый процесс был бы скорее провеиванием, чем просеиванием (как бесосновательно утверждает Гомперц (Gr. Th. 1, 336)), но я не вижу доказательств, что κόσκινον может быть равно πλόκωνον.

<sup>1</sup> Это положение прекрасно раскрыто у Кершенштейнер (Kosmos, 162). См. также: Гомперц. Gr. Th. 336 (с той оговоркой, что сделана в предыдущем примечании).



и больше скапливаются, по мере того как происходят колебания вихря, а атомы с меньшим сопротивлением вытесняются к внешним границам и даже за их пределы. Диоген может быть здесь дополнен эпикурейским изложением Аэтия (1.4.2, 67 А 24):

Когда эти атомы скапливаются в одном и том же пространстве, более крупные и более тяжелые опускаются вниз самыми разными способами, тогда как маленькие, круглые, гладкие и скользкие выталкиваются из скопления атомов и устремляются в верхние регионы.

Форма, как и размер, — это движущая сила, а вместе с размером учитывается и вес, каким его представляли атомисты, то есть мы видим стремление найти центр вихря и силу сопротивления воздействию других атомов, благодаря чему мелкие и менее тяжелые атомы могут быть перемещены на большие расстояния.

Атомы имеют одну и ту же природу и обладают весом, но поскольку некоторые из них тяжелее, они вытесняют более легкие, по мере того как опускаются вниз, а те уносятся вверх. Именно поэтому, говорят они, некоторые тела кажутся легкими, а другие тяжелыми<sup>1</sup>.

Моделью для вихря был смерч, или водоворот, в котором более тяжелые тела действительно собираются в центре, в то время как более легкие уносятся прочь<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Симпликий (О небе, 569.5). — Симпликий, убежденный перипатетик, полагает, что некоторые элементы (огонь и воздух) являются совершенно легкими, то есть обладают присущим им по природе движением прочь от центра космоса. Он считает, что такое убеждение Демокрит отрицает. Огонь, согласно Демокриту, имел малый вес, следовательно, он выталкивался и лишь казался обладающим действительной легкостью.

<sup>2</sup> См. также у Анаксагора и цитату выше из трактата Аристотеля «О небе», с. 502. О защите обобщения этого феномена у атомистов см.: Burnet, EGP, 346.

У окружности сферической массы вихря, которая и есть вселенский эмбрион, формируется оболочка, сравнимая с оболочкой вокруг плода, «сплетенная из атомов крючкообразной формы» (*Аэтий*, 2.7.2, 67 А 23). Ее формированию способствует добавление сходных атомов снаружи, и хотя маленькие атомы постоянно вытесняются изнутри, они, по-видимому, не помогают ее росту в сколь-либо значительной степени, так как атомы, подверженные вытеснению, являются прежде всего гладкими и круглыми, а не крючкообразными. Идея, что мир окружен оболочкой или мембраной, является для нас странной, не особенно вписывается она и в схему самих атомистов. Это было, конечно же, унаследованное и глубоко укорененное верование. Если не принимать во внимание мифические космогонии, в которых мир представлялся как огромное яйцо, то и у Анаксимандра внешняя сфера огня описывалась словом, которое может означать либо кору, либо кожу, а Анаксимен, Парменид и Эмпедокл допускали существование либо оболочки, либо твердой поверхности<sup>1</sup>. В атомистической картине мира имеются, конечно же, промежутки между связанными атомами<sup>2</sup>, и захватание атомов снаружи также является специфической чертой.

Формирование небесных тел у атомистов, каким его описывает Диоген Лаэртский, не вполне ясно. Некоторые из атомов, охваченные вихрем, сцепляются вме-

<sup>1</sup> См. т. I, с. 204, 269–272, а также выше, с. 120, 322.

<sup>2</sup> Как и между любыми смежными атомами. Для доводов элеатов было важно показать, что составное не является единым. Филопон говорит (О возникновении и уничтожении, 158.26, 67 А 7), что Демокрит не использует выражение «соприкосновение атомов» в прямом смысле, «но то, что он называл соприкосновением, было близостью, ибо они в любом случае были разделены пустотой». Если это не полностью ошибочно (как думает Целлер: ZN, 1069, п. 5), то это указывает на тот факт, что в силу своей неправильной формы атомы всегда могут быть в соприкосновении лишь частично.

сте и формируют большие сгустки. Почему они должны быть влажными и грязными, не установлено. В системе Анаксагора было серьезное основание, поскольку частицы — комки земли, были заброшены в небо на ранней стадии своего формирования, и все выглядело так, словно они неоправданно сохранили это свое свойство. Анаксагор также объясняет их воспламенение скоростью их вращения<sup>1</sup>. Не очень легко объяснить то же самое в терминах атомистов. То, что является влажным, и земля — все это состоит из больших атомов, тогда как огонь — это тело, состоящее из сферических атомов самого маленького размера. Это именно те атомы, которые должны быть «вытеснены» другими, и их вытеснение, несомненно, необходимо для объяснения того общепринятого факта, что основная часть огня во вселенной расположена в ее внешних регионах. Повидимому, в большинстве случаев эти атомы объединяются в первично грязных телах, когда их захватывает вихрь, но из предложенного здесь скудного изложения мы можем только догадываться об объяснении Левкиппа. Новая идея, что материя звезд имеет сверхкосмическое происхождение, кажется, плохо согласуется с концепцией Анаксагора, у которого материя есть земля и влага. В общем, такой материал, собранный в центре, как и в других космогониях, постепенно выстраивает Землю<sup>2</sup>. Она, по крайней мере в системе Демокрита, формируется раньше звезд (*Ипполит. Опровержение ересей*, 1.13.4, 68 A 40).

Демокрит, возможно, попытался привнести больше последовательности в учение Левкиппа по данному вопросу. Диоген Лаэртский прямо заявляет (IX, 44),

<sup>1</sup> Хотя такое объяснение восходит к Анаксимену (см. т. I, с. 266).

<sup>2</sup> Связь «тонких» и движущихся вверх тел с огнем и воздухом, а «плотных» и погружающихся вниз — с водой и землей упоминается Гермием (*Irris*, 12, 67 A 17).



что огненная природа Солнца и Луны вызвана присутствием в них атомов соответствующего типа, круглых и гладких, а единственное другое сообщение, в отрывке из «Стромат» (68 А 39), не вполне ясно. Подтвердив, вслед за Левкиппом, что Солнце и Луна при их рождении не были ни горячими, ни яркими, но такими же, как Земля, автор продолжает, что, «когда круг Солнца вырос в своих размерах, в него воплотился огонь». Возможно, в таком случае Солнце и Луна не были в системе Демокрита сформированы из сверхкосмической материи, а их первоначально холодная и землистая природа была связана с их перемещением на меньшие орбиты, более близкие к Земле, и они стали воспламеняться только тогда, когда сместились во внешние регионы, где могли встретиться с маленькими круглыми атомами огня<sup>1</sup>.

Об уничтожении миров при их столкновении мы уже упоминали. В том же самом разделе Ипполит до-

<sup>1</sup> Тот же самый отрывок содержит странное утверждение: γεγονέναι γάρ ἐκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ' ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου, которое Бейли и Алфьери переводят, очевидно, считая, что оно не требует объяснения («Каждое из них приведено к бытию разными основаниями мира»). Целлер (ZN, 1106), за которым следует Хит, трактует его так: Солнце и Луна были изначально центрами независимых мировых систем, как Земля является центром нашей. Эта трактовка и предположение, что Солнце становится огненным, когда его орбита увеличивается, может, как он считает, быть согласовано с остальной атомистической космогонией на основе утверждения, что Солнце и Луна на ранней стадии своего формирования были захвачены массой вихря, кружащегося вокруг Земли как центра, и таким образом приведены в свои собственные системы. Я не могу ни понять этого, ни увидеть, каким образом его последнее утверждение соответствует изначально маленькой орбите Солнца. (Она, разумеется, не может быть иной орбитой, не такой же концентрической, как настоящая.) У меня нет решения, но я сомневаюсь, может ли слово ὑποβολή иметь тот же смысл, что и καταβολή в выражении καταβολή κόσμου.

бавляет немного о расцвете и упадке миров: «Они расцветают до тех пор, пока не становятся неспособными принимать что-либо еще извне». Здесь снова можно обнаружить отзвук других космогоний, основанных на концепции мира как живого и растущего организма, поскольку это напоминает идею «питания» звезд у Гераклита и космоса у Филолая<sup>1</sup>. Однако постоянство этого образа мирового роста не должно заставлять нас забыть, что для атомистов мир уже не был живым<sup>2</sup>. Это была случайная комбинация атомов, подверженных явно произвольному движению, которому приходится принимать определенные направления в силу чисто механического принуждения. Различные виды движения, которые взаимодействуют, чтобы произвести этот мир, могут быть описаны следующим образом: 1) универсальный вихрь, которому подчинены все второстепенные виды движения; 2) внутри этого вихря постоянство изначальных беспорядочных видов движения отдельных атомов, являющихся следствием их столкновений и отскоков; 3) стремление больших и более тяжелых тел к центру вихря, а меньших и более легких — к вытеснению за его пределы<sup>3</sup>; 4) в более общем плане, притяжение подобного к подобному, — закон, применимый как к отдельным атомам, так и к составным образованиям. Все это Левкипп и Демокрит приписывают «необходимости» — понятию, которое, как говорили их древние критики, осталось необъясненным, но на самом деле не отличалось от

<sup>1</sup> Филолай, А 18. О Гераклите см. т. I. См. также траφέντα у Парменида, фр. 19.2.

<sup>2</sup> Аэтий, 2.3.2 (67 А 22): Λεύκιπλος δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος οὐτ' ἔμψυχον οὔτε προνοίᾳ διακεῖσθαι [τὸν κόσμον], φύσει δὲ τινὶ ἀλόγῳ ἐκ τῶν ατόμων συνεστάτα.

<sup>3</sup> Для отлетающих за эти пределы Демокрит использует слово σοῦς (Аристотель. О небе, 313b5), явный лаконизм (Ср.: Платон. Кратил, 412b).



случайности. Отношение между этими двумя понятиями заслуживает несколько более глубокого изучения. (См. ниже, § 7.)

## 6. ЧЕТЫРЕ ЭЛЕМЕНТА

Особое положение четырех элементов в греческой философии вынуждало многих ученых исследовать их статус и в атомизме. Очевидно, не может быть никаких вопросов относительно элементарных тел, кроме атомов. Более того, поскольку атомы обладают бесконечно разнообразными формами и размерами, то не могут выстроить четыре первичных вида телесной субстанции, которые были бы основанием для всех остальных, как элементарные частицы Платона, ограниченные формами четырех правильных тел. Тем не менее, поскольку земля, вода, воздух и огонь всегда занимали особое место в греческой мысли, а совсем недавно Эмпедокл наделил их статусом элементов, Левкипп и Демокрит могли предпринять некоторую попытку объяснить их различия атомным составом<sup>1</sup>.

То, что их атомы различались по размеру, очевидно определялось тем, как была сформирована вселенная: большие и тяжелые атомы формируют землю, особенно легкие и подвижные улетают наружу и становятся огнем, и атомы промежуточных тел, воды и воздуха должны иметь соответственно и промежуточный размер. Только для огня, насколько мы знаем, Демокрит уточнял форму атомов, а именно — круглых и гладких<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> В дальнейшем я буду иметь в виду взгляды Целлера (ZN, 1075), Хаммер-Йенсен (Archiv., 1910, 212), Алфьери (Atomisti, 177) и Кершенштейнер (Kosmos, 164).

<sup>2</sup> Даже после Ньютона его последователь Бургава мог мыслить огонь как тело, состоящее из особенно тонких, круглых,

и даже в этом случае следует помнить, что атомы души, и всего, что имеет сладкий вкус, также являются круглыми. Все же можно предположить, что атомы такой твердой субстанции, как земля, должны быть крючковатыми или неровными в сравнении с атомами жидкостей или паров. Два положения — что только огонь был наделен особой формой и что не было никакого существенного различия между «элементами» и другими атомными составами — подтверждаются несколькими отрывками. Аристотель говорит, что, связывая сферу с огнем, атомисты не определили формы атомов, складывающихся в другие элементы: «А различия между воздухом, водой и остальными [телами] свели к величине и малости [их атомов], полагая, что природа их представляет собой как бы „панспермию“ всевозможных [по конфигурации] атомов». Плутарх, после описания атомов Демокрита продолжает: «И когда они приближаются к друг другу или сталкиваются или сцепляются, результат соединения проявляется в одном случае как огонь, в другом как вода, в третьем — как растение или человек». Аристотель, возможно, использовал слово *panspermia* несколько небрежно (оно кажется более соответствующим теории Анаксагора), но разумно сделать вывод, что атомисты не наделяли определенной формой атомы других трех «элементов» и что они говорили о воздухе и воде, растениях и людях как о составных телах почти одного и того же уровня<sup>1</sup>.

---

гладких и отполированных частиц, без крючков, выступов или углублений. (Тулмин. Arch. of Matter, 211.)

<sup>1</sup> Аристотель. О небе, 303a12 (см. также: Аристотель. О душе, 404a4); Плутарх. Против Колота, 1110 (68a57). О панспермии и Анаксагоре см.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, 314a24–b1. Возможно, именно Анаксагор внушил эту идею атомистам, как указывает Кирк (KR, 421).

## 7. ПРИЧИННОСТЬ В АТОМИЗМЕ: НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ

Никакой причины или силы не требуется, чтобы привести атомы в первоначальное движение, поскольку их движение вечно. Что касается направления, которое принимает их движение (от чего зависит все, что происходит в мире), то и необходимость и случайность предполагаются в качестве причин<sup>1</sup>. Это явно очень похожие понятия, и на первый взгляд их связь может вызвать удивление. Мы склонны решительно противопоставлять их как то, что приводит к постоянным результатам, и то, что непредсказуемо и случайно в своих последствиях. Все же, хотя «необходимость» и «случайность» — обоснованные переводы соответствующих греческих слов, греки видели вещи настолько иначе, что для них выражение «необходимая случайность» было совершенно естественным<sup>2</sup>. Аристотель не вводил нас в заблуждение, когда в одно и то же время говорил о более ранних натурфилософах как отвергавших телеологическое представление о природе, приписывающее все *необходимости* («дождь падает, потому что пар, поднявшийся вверх, *должен* охладиться, а охладившись, *должен* стать водой и вновь спуститься вниз»), и критиковал это положение с помощью аргумента, доказывающего, что природные явления не находятся во власти *случайности*, но демонстрируют определенное

<sup>1</sup> ἀνάγκη и τύχη или αὐτόματον. То, что наши источники от Аристотеля и далее используют два последних слова как синонимы, говоря об атомистах, ясно из Аристотеля (Физика, В 4) и Симпликия (327.25–26). Нет уверенности, что αὐτόματον был техническим термином атомизма: он встречается только однажды во фрагменте Демокрита как прилагательное и в этическом контексте (фр. 182).

<sup>2</sup> ἀναγκαῖα τύχη Софокл. Аякс. 485 и 803, Электра, 48; Еврипид. Ифигения в Авлиде. 511. Ср. ἀνάγκη τῆσδε... τύχης, Эсхил. Агамемнон, 1042, и фразу κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης; Платон. Законы, 889с.





постоянство и регулярность. Как это было возможно, мы увидим далее.

Необходимость была всемогущей для Левкиппа и Демокрита. В предложении, которое трудно перевести по-другому, Левкипп говорит: «Ничто не происходит случайно<sup>1</sup>, но все по причине и по необходимости». «Демокрит, — говорит Аристотель, — игнорируя конечную причину, связывает все действия природы с необходимостью»<sup>2</sup>. Происхождение, развитие и распад миров вызваны необходимостью, с которой уравниваются все бесчисленные столкновения и отскоки атомов друг от друга, в том числе и космический вихрь, в который они вовлечены<sup>3</sup>. Случайность как причина физических явлений в атомизме упоминается только комментаторами и критиками<sup>4</sup>. Очевидно, имея в виду

<sup>1</sup> μάτην может означать две вещи на греческом: а) нечто тщетное, неспособное завершить намеченную цель (на латыни «frustra»); б) лишённое какой-либо причины или цели (на латыни «temere»), как у Софокла, Царь Эдип (609) τοὺς κκοκοὺς μάτην χρῆστος νομίζειν. Левкипп, очевидно, использует это слово во втором значении.

<sup>2</sup> Левкипп. Фр. 2; Аристотель. О происхождении животных, 789b2. У самого Демокрита слово ἀνάγκη сохраняется лишь в этических фрагментах, где оно означает недостаток свободы действия, вызванный либо принуждением других (как противоположность убеждению, фр. 181), либо давлением внешних обстоятельств (фр. 144, 289).

<sup>3</sup> Ἀνάγκη и вихрь — D. L., IX, 33 и 45; Секст. Против математиков. 9.113 (68 A 83). Согласно Демокриту, это ἀντιτιπλία καὶ φορά καὶ πλῆγῃ τῆς ὕλης; Аэтий. 1.26.2 (68 A 66). Ср. Цицерон. О судьбе, 10.23: Эпикур вводит отклонение от детерминизма, но «Демокрит, создатель атомов, предпочел признать, что все происходит по необходимости, чем отклонять у неделимых телец их естественное движение» (пер. М. Рижского).

<sup>4</sup> τύχη во фрагментах Демокрита встречается главным образом в этических максимах, то есть как «фортуна» в человеческих делах. «Богатый стол доставляется судьбой, а умеренный — благоразумием»; «Смелость — начало дела, но случай — хозяин конца»; «Те, которым доставляют удовольствие несчастья близ-



Левкиппа и Демокрита, Аристотель говорит о тех, «которые причиной и нашего Неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь [они считают, что] сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную». Это, комментирует он, довольно странно: они не могут приписать случайность даже малейшей детали природы (τύχη; это не дело случая, какого рода дерево вырастает из определенного семени), и было бы нелогично предполагать, что случайность породила вселенную в целом, а регулярная причинность управляет царством растений и животных, которые зависят от более общих видов космического движения (Аристотель. Физика, 196а24).

Чтобы понять концепцию необходимости атомистов, мы должны принять во внимание ту точку зрения, с которой Аристотель ее критиковал. Он писал как сторонник телеологической точки зрения, который видит естественные процессы в свете их целей, для которых более ранние стадии должны считаться средством. Даже если нельзя идентифицировать то разумное начало, которое в этих случаях действует, все же все стадии роста от семени до дуба могут быть поняты только в свете «формы» дерева, рассматриваемой как заранее существующая и руководящая направленность смены этих стадий, — подобно тому как заранее существующие в уме архитектора или переданные им на бумаге планы должны управлять последующим процессом возведения здания. Прямым противопоставлением такому взгляду на слепую необходимость движения атомов было понимание событий как определяющих начальным, а не конечным состоянием. Для механицистов, как утверждает Аристотель, природа не действует определенным способом, поэтому он лучше и содействует достижению

---

ких, не понимают, что перемены судьбы могут коснуться всех; они лишаются и собственной радости» и т. д.

цели, но действует так, как падает дождь, то есть в силу необходимости, заложенной в свойствах влаги, тепла и так далее, а не с целью заставить зерна прорасти. На самом деле дождь может иногда их и уничтожить. Что бы он ни делал, результат всегда только случаен: причина — это слепая, механическая необходимость<sup>1</sup>.

Возражая, Аристотель обращается к постоянству природы. Природные явления следуют определенным законам, либо неизменно, либо скорее с преобладающей регулярностью. Семя мака всегда рождает мак, и никогда не рождает чертополох. В Греции это была регулярность горячего и сухого в июле, прохладного и влажного зимой. Следовательно, природные явления не могут быть случайными. Если идет ливень в июле, мы приписываем его случайности только потому, что он представляет собой нечто исключительное. Аргументы тех, кто все приписывает необходимости, не могут быть верными, потому что «все природные [образования], возникают или всегда одинаково, или по большей части, но это никак [не может быть] с теми, которые образуются случайно или самопроизвольно» (198b32 и далее).

Здесь можно усмотреть явную перемену оснований. Как можно ссылаться на представление, что всей природой управляет *необходимость*, и требовать опровергнуть его на том основании, что ее действием не управляет *случайность*? Такая перемена является искушением для сторонника телеологии, так как для него есть только две альтернативы: либо все совершается произвольно, и в этом случае вещами управляет случайность, либо все происходит с регулярностью, что для него равноценно доказательству, что вещи целесообразны. Третьей гипотезы, о бесцельной, но неизмен-

<sup>1</sup> Утверждению Шумахера (Ant. Medizin, 141), что этиология атомистов не исключает конечной причины, едва ли можно отдать предпочтение, так как оно вызвано одной только оппозицией Аристотелю.

ной силе, называемой необходимостью, не существует (ср. 199 А 3).

И все же существование в греческом языке таких фраз, как «необходимая случайность», наводит на мысль, что в них заключено нечто большее, чем простое недоразумение. Ранние натурфилософы представляли необходимость скорее как внутреннюю причину, чем как причину, связывающую два или более события. Для нас проблема причинности в науке связана с объяснением последовательностей, цепочек причин и следствий, связывающих  $x$ ,  $y$  и  $z$ . Вместе с тем, греки исследовали то, что они называли «природой вещей», и спрашивали себя, «что же такое имеется в  $x$ , что заставляет его вести так, как он это делает?» Они могли задавать сходный вопрос и о  $y$  и о  $z$ , но это были бы отдельные вопросы. Существует необходимость, управляющая поведением огня и заставляющая его взлетать вверх (это то же, что и *physis* огня), и необходимость, управляющая нисходящим движением земли. Следовательно, направление, которое принимает каждый элемент, неизменно. Но встретится ли отдельная часть огня с отдельной частью земли, и что в итоге произойдет, об этом доктрина не говорит. Кажется, что такие результаты атомисты относили к случайным. Под случайностью они не имели в виду, что их получение не имеет связи с необходимыми причинами, но только то, что оно обязано своим истоком настолько сложному узлу необходимых причин, что человеку не дано его понять. Случайность была чем-то субъективным, исключаящим наши возможности предвидения, потому что задействованные здесь необходимые причины были количественно неопределенными (но они не были несуществующими). Очевидно, если бы мы могли всецело понять движение огня вообще и движение каждой части огня в отдельности, а также полностью осмыслить необходимость, управляющую как миром вообще, так



и во всех отдельных случаях каждой частью каждого природного тела, с которым огонь вступает в соприкосновение, то могли бы точно предсказать, когда и где начнется лесной пожар в австралийском кустарнике. Но в равной мере очевидно, что такое всеведение нам недоступно.

В «Физике» (кн. В, гл. 4) Аристотель описывает три концепции случайности, которые чаще всего встречались у его предшественников. Довольно любопытно, что есть весомые основания думать, что все эти три концепции представляют собой лишь различные аспекты воззрений, которых придерживался Демокрит<sup>1</sup>. Сначала идет представление, что никакой случайности нет и что все, что считается случайным, имеет на самом деле свою собственную определенную причину. Ученик Аристотеля Евдем, которого Симпликий цитирует в указанном отрывке, приписывает это воззрение Демокриту на том основании, что даже если он на первый взгляд и использует случайность как причину в своей космогонии, то, обращаясь к частным обстоятельствам, приписывает все события другим причинам (*Симпликий. Физика*, 330.14, 68 А 68). Возьмем аналогию с человеком, который, желая посадить оливковое дерево, роет яму и наталкивается на сокровище. Это, говорил Демокрит, мы называем случайностью или удачей, но она имела свою причину в необходимости посадить дерево, и (можем добавить мы) если бы мы знали также причину, почему владелец сокровища спрятал его там, то у нас было бы полное объяснение.

---

<sup>1</sup> Для некоторых может быть затруднительно поверить по формальным основаниям, что когда Аристотель пишет  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota \gamma\acute{\alpha}\rho$  (195b36) и  $\epsilon\iota\sigma\iota \sigma\acute{\epsilon} \tau\iota\nu\epsilon\varsigma$  (196a24), то едва ли может иметь в виду ту же самую группу людей. Но  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha} \acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\upsilon\beta\alpha\tau\alpha$  не были тщательно подготовлены для публикации; это скорее, ряд записок. Грубые и незаконченные тексты могут быть найдены и в других местах.



Второе представление, уже упомянутое, приписывается Демокриту на основании имеющейся ссылки на космогонический вихрь и множество миров. Согласно этому представлению, происхождение мира кажется вызванным случайностью, но развитие вещей на земле демонстрирует регулярность.

Из этих намеков, сделанных с телеологическим уклоном, мы можем реконструировать атомистическое представление о причинности. Объективно нет такой вещи, как случайность, но, как говорил Левкипп, все подвержено строгому закону механической необходимости. В пределах этой универсально действующей необходимости исследователь выявляет два различных вида причинности — ту, что привела к появлению «этих небес и всех миров», и ту, что действует в прорастании семени. Прорастание — это не случайный или произвольный процесс, потому что когда мы исследуем семя, то можем благополучно предсказать, чем оно собирается стать. Различие между событием такого рода и великими космическими событиями, которые, кажется, атомисты приписывали случайности, заключается в том, что последние содержат в себе такие особенности, которые делают их непредсказуемыми для человека. Вихрь создан необходимостью, и когда миллионы атомов движутся в космосе и сталкиваются, то существует строгая механическая причина для поведения каждого из них. И все же мы никогда не сможем предсказать судьбу отдельного атома (будет он вовлечен в водоворот или нет) так, как можем предсказать развитие семени. Случайность как субъективное понятие может занять свое место в философской системе без ущерба для руководящей идеи о всеобъемлющей необходимости.

Таким образом мы приближаемся к третьему из представлений, о которых сообщает Аристотель в этой главе, состоящему в том, что случайность — это «при-

чина, неясная для человеческого понимания». Правда, он добавляет и «нечто божественное и чудесное», что относится не к атомистам, а скорее к широко распространенной вере в судьбу<sup>1</sup>. Но определение случайности как простой причины, которая находится вне человеческого понимания, приписана Аэтием Демокриту (наряду с Анаксагором и стоиками) фактически в тех же самых выражениях<sup>2</sup>.

Мы приходим к заключению, что теория причинной связи у Демокрита включала в себя следующие три пункта.

1. Каждое событие причинно обусловлено. Нет такого явления, как случайность, если термин используется в абсолютном или объективном смысле.

2. Понятие случайности может быть сохранено и может, при всей своей трудности для понимания, использоваться для обозначения причины, которая является для нас неясной и должна таковой оставаться.

3. Непостижимость такой причины заключается в том, что всегда, когда нас это касается, имеется бесконечно большое количество возможностей.

<sup>1</sup> Симпликий связывает это с культом Тюхе как богини и цитирует дельфийское обращение «О Туче и Loxias» и замечание в «Законах» Платона (709b), что «Бог, вместе с богиней Тюхе управляет всеми человеческими делами». Фраза θεία τύχη часто встречается в греческих трагедиях.

<sup>2</sup> Аэтий, 1.29.7 (DK, 59 A 66) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρώπων λογισμῶ (сходным образом у Феодорита — Дильс. Док., 326 — λόγῳ вместо λογισμῶ). Слова Аристотеля (Физика, 196b6) — αἰτία ἄδηλος ἀνθρώπινη διανοία. Скучные фрагменты самого Демокрита включают в себя максимум, что «люди изобрели образ случайности как извинение за свою собственную глупость». Фраза встречается в практическом контексте, и только как этическое дополнение к его физической доктрине. В человеческих делах именно разум человека (или его отсутствие) является определяющей движущей силой, в остальной природе это необходимость.

## 8. НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА; ЗЕМЛЯ; ДРУГИЕ ПРИРОДНЫЕ ФЕНОМЕНЫ

*Астрономия.* О форме и общем устройстве космоса говорится в сообщении об образовании небесных тел. По поводу расстояния небесных тел от Земли мнения двух атомистов расходятся. Левкипп (D. L., IX, 33) возвращается к Анаксимандру в предположении, что орбита Солнца должна быть самой дальней от центра, но ставит неподвижные звезды вслед за ней, а Луну располагает ближе всего к Земле. Причина расположения Солнца могла заключаться в том (хотя об этом и не упоминает ни один античный авторитетный источник), что самые яркие и горячие тела должны находиться там, где скорость вращения будет самой большой<sup>1</sup>.

Демокрит, с другой стороны, использовал нормальный порядок расположения небесных тел, поместив неподвижные звезды дальше всего от центра. Кроме того, он различал орбиты планет. Для Демокрита «сами планеты не обладают одной и той же тяжестью», как говорит Ипполит (Опровержение ересей, 1.13.4, А 40), а другая версия его порядка расположения такова: «первые [то есть самые далекие] неподвижные звезды, затем [другие] планеты, а после них Солнце, Венера, Луна» (*Аэтий*, 2.15.3, А 86). Среди заглавий произведений Демокрита есть одно, посвященное планетам, что указывает на его особый интерес; а согласно самой распространенной интерпретации отрывка из Сенеки (*Nat. qu.*, 7.3.2, А 92), он знал их названия и порядок и подозревал о существовании других планет, еще не обнаруженных. Ясное

<sup>1</sup> Так у Бэйли (*Atomists*, 98) и у Кершенштейнер (*Kosmos*, 159, п. 2). Анаксимандр был единственный, кто ставил под сомнение близость Луны к Земле. О возможном персидском источнике этих необычных рассуждений относительно расположения небесных тел см. ссылки у В. Буркерта (*Rh. mus.*, 104, п. 22).



различие между планетами и неподвижными звездами и наделение первых различными орбитами было неизвестно Левкиппу, хотя это развитие едва ли может быть заслугой самого Демокрита<sup>1</sup>.

Порядок небесных тел вместе с тем фактом, что тело движется тем медленнее, чем ближе находится к Земле, означает, что Солнце опережают в движении звезды, а Луна опережает Солнце, и это дает нам иллюзию, что Солнце и Луна движутся в обратном направлении через зодиак с различными скоростями, тогда как неподвижные звезды остаются неподвижными<sup>2</sup>.

Звезды, согласно Левкиппу, воспламеняются в силу скорости их движения, «и Солнце», как добавляет наш источник (D. L., IX, 33), «также воспламеняется звезда-

---

<sup>1</sup> Анаксимандр не различал орбиты планет и орбиты неподвижных звезд. Анаксимен, вероятно, различал (см.: *Burckert. Weisheit u. Wiss.*, 290, п. 71), но если и различал, то в контексте крайне незрелой астрономии. Согласно Евдему, порядок планет впервые был определен пифагорейцами, что туманно относительно даты, но, возможно, связано с доктриной гармонии небесных сфер (см. т. I, с. 269, где излагалась изначальная форма этой доктрины). Теория *στεφάνοι* Парменида, хотя и неадекватно и смутно описываемая в том, что касается ее источников, несомненно, включает в себя различие между неподвижными звездами и планетами, что засвидетельствовано также и Эмпедоклом (A 54, с. 329 выше). Об Анаксагоре у нас нет сведений за исключением использования им слова «планета» в связи с кометами. (См.: *Burckert. Ibid.*, п. 74.) Об отрывке из Сенеки см.: *Ibid.*, 292. Кажется вероятным, что Сенека не понимал свой источник, предполагая, что число и названия пяти планет были неизвестны во времена Демокрита. (Это впервые предположил Целлер — ZN, 1107, п. 2.) Они, конечно же, давно были известны в восточных странах, по которым, как известно, он путешествовал. Буркерт со своей антипифагорейской точки зрения ведет энергичную защиту астрономии Демокрита против тех, кто, подобно Бёрнету и Хиту, отвергает ее как незрелую и реакционную.

<sup>2</sup> Это подробно объясняется как учение Демокрита, у Лукреция (5.621). См. также: Целлер. ZN, 1107, п. 2.



ми», то есть, вероятно, их движением. Бейли предполагает, что двойной причинности предназначено отвечать за их исключительную яркость. Идеи Левкиппа по этому вопросу, кажется, были чрезвычайно наивными, хотя мы обязаны допустить неадекватность и некачественность нашего источника. Луна, как сообщается, «обладает только маленьким огнем». Этот огонь, очевидно, — ее собственный, и Левкипп либо не знает, либо не доверяет открытию Анаксагора, что Луна получает свой свет от Солнца<sup>1</sup>. Демокрит принимает от Анаксагора воззрение, что Луна похожа на Землю тем, что содержит «горы и долины», и говорит, что мы видим на ней тени от более высоких ее частей (*Аэтий*, 2.25.9, А 90); и отрывок из Плутарха, который все же содержит неясности, по меньшей мере показывает: Демокрит знал, что Луна освещается Солнцем<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср замечание Плутарха (Nic. 23): «Ἀναξαγόρας οὐτ' αὐτὸς ἦν παλαιὸς οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος ἀλλ' ἀπόρητος ἐτι καὶ δι' ὀλίγων καὶ μετ' εὐλαβείας τινὸς ἢ πίστεως βαδίζων». Пропагандировать такое учение в Афинах того времени было опасно, добавляет он. Тем не менее возможно, что Левкипп здесь следовал Анаксагору, так как наши сведения скудны, а Анаксагор, даже если и знал, что Луна получает свой свет от Солнца, все же утверждает, что у нее есть и свой свет.

<sup>2</sup> De facie, 929c. Оратор отвергает представление (которое он не приписывает никакому авторитету), что Луна прозрачна «как стекло или лед» и пропускает через себя солнечный свет. Выдвинув одно возражение, он продолжает: «Конечно, ее отклонения или изменения вращения не могут быть приняты как причина ее невидимости, когда она находится в соединении, как это происходит тогда, когда она видна наполовину или прибывает; тогда, скорее, „она находится на прямой линии с тем, что ее освещает“. Как говорит Демокрит, „она заслоняет Солнце и воспринимает его свет“, так что было бы для нее разумно быть видимой и пропускать солнечный свет через себя». Но, продолжает указывать он, происходит как раз обратное, и поэтому гипотеза прозрачной Луны отвергается еще раз. Бейли (*Atomists*, 151) в целом не прав, предполагая, что вся остальная часть предложения принадлежит Демокриту, и таким образом делая его

Говорят, что Демокрит также разделял позицию Анаксагора относительно Млечного пути и комет. Он защищает теорию комет как явно случайного скопления планетарных звезд, утверждая, что при их рассеивании отдельные звезды иногда становятся видимыми<sup>1</sup>.

*Земля.* Левкипп оставляет привычную всем плоскую Землю круглой («цилиндрической» — D. L., IX, 30; *Аэтий*, 3.10.4, А 26), но у Демокрита появляется оригинальная идея, что Земля была «продолговатой, длина ее была в полтора раза больше ширины»<sup>2</sup>. Он также го-

ответственным за «необычное представление», что солнечный свет виден через Луну. Человек, который думает о Луне как похожей на Землю, с горами и долинами, едва ли мог верить в то, о чем говорит Плутарх.

О значении κατὰ στάθμην см.: *Симпликий*. О небе, 505.3. Эйслер (Архив, 1917, 52) считает, что это выражение и слова ὑπολαμβάνει и δέχεται были заимствованиями у вавилонян. Алфьери (Atomisti, 118) переводит ὑπολαμβάνει как «пересечение». Но параллели, цитируемые Черниссом (Loeb ed. XII, 103) показывают, что глаголы имеют сексуальное значение.

У Диогена Лаэртского (IX, 33) есть сообщение об объяснении Левкиппом затмений, но текст неполон и его значение сомнительно. Дильс предполагает ἐκλείπειν δὲ ἥλιον καὶ σελήνην <...τὴν δὲ λόξωσιν τοῦ ζῳδιακοῦ γενέσθαι> τῷ κεκλίσθαι τὴν γῆν πρὸς μεσημβρίαν: то есть он думает, что объяснение затмений было утрачено, а наклон Земли должен был объяснять наклон эклиптики. Бейли скорее с удивлением воспринимает добавленные слова, но предполагает, что перед ними не было никакой лакуны, и поэтому наклон Земли по направлению к югу объясняет оба феномена: затмения вызваны «прохождением Солнца и Луны за оказавшимися сверху северными частями мира», их орбиты являются горизонтальными. Если так, это делает гипотетическое обращение к эклиптике лишним необходимости. Левкипп также замечает, что Луна оказывается в затмении чаще, чем Солнце, и приписывает это «неравенству их орбит».

<sup>1</sup> *Аристотель*. Метеорологика, 343b26.

<sup>2</sup> Фр. 15. Свидетельство довольно сомнительное, но я использовал более обстоятельное сообщение. Оно основывается на Агафемере (географ, даты жизни которого точно не установлены, однако, известно, что он получил большую часть своих све-



ворил, как и Архелай, что Земля была вогнутой, в чем противоречил Анаксагору. (См.: DK, 59 A 87, 68 A 94.) Левкипп говорил, что Земля «двигалась, вращаясь вокруг центра» (D. L., IX, 30), тогда как, согласно Демокриту (*Аэтий*, 3.13.4, A 95), «вначале она блуждала в одиночестве, будучи маленькой и легкой, но со временем она выросла, стала больше и тяжелее и присоединилась ко всему остальному». Любое вращательное движение должно быть медленным, ибо все тела, как мы видели, движутся медленнее, когда они оказываются ближе к центру, в силу своего «сопротивления» космическому вихрю; как показывают наши отрывочные сообщения, Демокрит так же ясно представлял вращающуюся Землю, как и Левкипп. Расположение Земли в центре вселенной противоречит ее «блужданию в одиночестве» на ранних стадиях космогонии, когда она не вобрала в себя так много материи: после того как она «присоеди-

---

дений от Эратосфена), а слово  $\rho\rho\omicron\mu\acute{\iota}\kappa\tau\eta\varsigma$  взято у Евстафия. (См.: *Демокрит*. Фр. 15 и A 94.) Первый противопоставляет Демокрита более ранним авторам, которые писали о Земле как о имеющей круглую форму, с Дельфами в центре. Евстафий же (3.10.5, A 94) использует слово  $\delta\iota\sigma\kappa\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\iota}\varsigma$ .

Бейли (Atomists, 151) предполагает, что Демокрит был под влиянием теории Млечного Пути, подобной теории Анаксагора, и уподоблял форму Земли его очертаниям.

Лёвенхейм (Wissenschaft, 98) доказывает с такой же убедительностью, что Демокрит знал учение о сферической Земле и сознательно отвергал его. Это могло быть связано с его ионийскими, непифагорейскими симпатиями, и Аристотель (О небе, 293b32) показывает, что эти две точки зрения были соперничающими. Партия сторонников плоской Земли приводила в доказательство тот факт, что Солнце, при своем восходе и заходе, демонстрирует прямую, а не кривую линию, где оно пересекается с горизонтом. Но главный довод Левенхейма ослаблен его переводом  $\tau\acute{\upsilon}$   $\mu\lambda\alpha\nu\omicron\nu$  как «Kesselrauke» и утверждением, что Земля была полусферической. Он не упоминает о плоском тамбурине, который обнаруживается в рисунках на вазах, барельефах и который был общепринятым, если не единственным инструментом.

нилась к остальному», уже не остается причин, почему она не должна была бы вращаться<sup>1</sup>. Неизвестно, является ли это утверждение о Земле, вращающейся под остаточным влиянием вихря, гипотезой одного только Левкиппа, или его принимал и Демокрит, в любом случае ни один из них не считал, что Земля была сферой, и нет никаких оснований предполагать, будто они связывали этот факт с очевидным движением небесных тел. Нельзя приписывать им блестящую мысль, сформулированную в начале IV в., что очевидное движение звезд можно объяснить на основе гипотезы вращающейся Земли и неподвижных небес. Это сообщение о Земле поднимает два неожиданных и интересных вопроса. Оно иллюстрирует концепцию тяжести атомистов как стремления к центру вихря и силы сопротивления внешним волнениям и показывает, что вихрь находится в горизонтальной плоскости относительно Земли.

Эмпедокл, Анаксагор и Архелай объясняли угол между зенитом и небесным полюсом предположением о том, что внешняя оболочка космоса имеет в то же время и наклон. Левкипп и Демокрит, с другой стороны, считали, что именно Земля имеет наклон. Причина этого феномена, как сообщается, демонстрирует жи-

---

<sup>1</sup> Чернисс (АСР, 202, п. 230) считает вероятным, что «все, кто верили, что космос был вихрем с Землей в центре (Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, атомисты), представляли плоскую Землю вращающейся вокруг своей оси, которая и является центром вихря (ср.: Burnet. EGP, p. 66, n. 3; p. 300, n. 1), поэтому, строго говоря, они представляли себе Землю неподвижной только в том смысле, что она не перемещается от центра вихря». У меня нет сомнений относительно Анаксимандра и Анаксагора, и, к несчастью, он не обсуждает этот отрывок из Аэтия. Но это может быть верно и для Демокрита, и если понятие *divn* происходит от наблюдения водоворота, то вера, что материя, собранная в центре, все же вращается, хотя и медленно, будет вполне естественной.



вое воображение Демокрита: «Поскольку южная часть окружающей атмосферы слабее, Земля увеличивает наклон в этом направлении; ибо северные части более суровые, а южные более мягкие, следовательно, она становится тяжелее в последней четверти, где в изобилии встречаются фрукты и растения»<sup>1</sup>. Теплота разрежает воздух (в связи с мыслью, которая восходит к Анаксимену) и делает его неспособным поддерживать южную половину Земли, которая, соответственно, погружается вниз. Аристотель подтверждает, что для Демокрита, как и для Анаксимена и Анаксагора, Земля обязана своему положению в центре космоса воздуху, на котором, в силу того что она плоская, она располагается «словно крышка»<sup>2</sup>. Блестящая гипотеза Анаксимандра, что Земля остается в равновесии просто потому, что, будучи равноудаленной от всех точек окружности космоса, не имеет причин двигаться скорее в одном направлении, чем в другом, приписывается ему Аэтием наряду с Парменидом; но свидетельству Аристотеля следует отдать предпочтение, и, похоже, отрывок из Аэтия содержит больше неясностей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Аэтий*, 3.12.2, А 96. — Объяснение относительно Левкиппа, данное в том же самом разделе (67 А 27), в общих чертах сходно: воздух на юге «тоньше», потому что здесь сильная жара, в противоположность морозному северу. Но здесь нет упоминания о растительности, и *πελτροσμένων*, кажется, исключает ее. Разделял ли Демокрит общее верование, что знойность крайнего юга была такой же «невыносимой», как и холод севера? Относительно наклона неба у Эмпедокла и других см. соответствующий раздел выше. Кажется, это более хорошее объяснение, поскольку, как указывает Целлер (ZN, 1108, п. 6), из взглядов атомистов трудно понять, почему вся вода не стекает на юг и не затопляет южные земли.

<sup>2</sup> *Аристотель*. О небе. 294b13.

<sup>3</sup> Ср.: *Кан.* Анаксимандр, 79, прим. 4. — Чернисс считает, что слова *οὐχέσθαι περὶ τὸ μέσον δινουμένην* в D. L., IX, 30 подразумевают, что Левкипп связывает положение Земли в центре



Как передает Аристотель, Демокрит объясняет землетрясения, основываясь на учении Анаксимена, так как они вызываются тяжелым дождем или засухой. Земля у Демокрита, как и у Анаксагора, имеет впадины (κοιλίαи у Аристотеля, *concaua* у Сенеки), наполненные водой. Когда дождь переполняет их, вода выходит наружу и вызывает землетрясение. И наоборот, напор воды, вызывающий землетрясение, может возникнуть тогда, когда земля высыхает и вода перетекает из наполненных частей в пустые<sup>1</sup>.

Другое возвращение к предшествующему столетию происходит, когда Демокрит подтверждает теорию Анаксимандра, что море становится меньше и в конце концов высыхает<sup>2</sup>.

По часто обсуждаемому вопросу о летних приливах Нила Демокрит, как говорят, писал, что когда летом тает на севере снег, образуются облака из возникающего пара. Они движутся на юг к Африке, ведомы этезейским ветром (северным ветром, который летом

---

с силой космического вихря и могут распространяться также и на Демокрита (АСР, 202, п. 230).

<sup>1</sup> Аристотель. Метеорологика, 365b1. Ср.: б6 об Анаксимене: «Анаксимен говорит, что, увлажняясь и высыхая, Земля покрывается трещинами, и, когда расколотые таким образом возвышенности рушатся вниз, происходит землетрясение». Сенека (А 98) дает более полное сообщение, согласно которому первая сила — это *spiritus* (πνεῦμα), движущий воду.

<sup>2</sup> Аристотель. Метеорологика, 356b9. О море также имеется фрагмент папируса из Эль-Хиба в Египте, открытый в 1902 г., который говорит о его образовании из однородных атомов по закону подобия. Этот фрагмент, вероятно, из произведения Теофраста, с атомистической теорией ощущений которого он содержит поразительную параллель, особенно потому, что он был написан сразу же после смерти автора. (*Grenfell and Hunt. Hibeh Pap.*, 16, p. 62; DK, 68 A 99a.) Демокрит, кроме того, верил (как и Эмпедокл), что море содержит определенное количество пресной воды, в которой живет рыба. См.: Элиан. О природе животных, 9. 64 (А 155a).

дует в Средиземном море), до тех пор пока не достигают исключительно высоких гор Эфиопии, где они превращаются в грозовые тучи и вызывают сильные дожди у истоков Нила. Это решение позволяет избежать затруднения, которое ощущалось в убеждении, что должно выпасть достаточное количество снега даже в горах в знойном климате Эфиопии, на что позже было указано Аристотелем<sup>1</sup>.

*Метеорология: магнетизм.* Большинство теорий ветра, о которых мы имеем сведения, включая теорию Аристотеля, ограничиваются воздействием тепла на влагу, или потеплением/охлаждением воздуха, вызывающего конденсацию или разрежение; но Демокрит, кажется, предлагает чрезвычайно простое объяснение, непосредственно основанное на безостановочном танце атомов. Там, где их немного на большом пространстве, воздух спокоен, но там, где их много скапливается на небольшом пространстве, они сталкиваются, отскакивают друг от друга, склеиваются вместе, прижимаются друг к другу, и эта суматоха порождает ветер, когда изначально смешанное движение выстраивается в особом преобладающем направлении (*Сенека*. Естественные вопросы, 5.2, 68 А 93а).

Утверждение Левкиппа относительно теории грома (сильный порыв огня, заключенного в очень тонких облаках) читается как объединение учений Анаксимандра и Анаксагора<sup>2</sup>. У Демокрита все по другому. У Аэтия (3.3.11, А 93) представлено краткое изложение его воззрений на некоторые метеорологические феномены, судя по которому становится ясно, что Демокрит старался восстановить более ранние ионийские теории,

<sup>1</sup> *Аэтий*, 4.1.4 (А 99); *Диодор*, 1.39; *Лукреций*, 6, 729–731.

<sup>2</sup> *Аэтий*, 3.3.10 (67 А 25). Анаксагор использует движущую силу огня, но иным способом, а для Анаксимена именно ветер (πνεῦμα), его порывы вызывают гром. Объяснение грома — это все, что сохранилось от метеорологии Левкиппа.



чтобы сделать их подходящими для системы атомизма. Главной основой, кажется, был нисходящий поток огня Анаксагора (см. выше, с. 520–521).

Гром вызывает неравная комбинация атомов, порождающая облако, которое предопределяет его нисходящее направление: молния — это столкновение облаков, вследствие которого скапливаются частицы, производящие огонь, когда они проникают через множество пустых отверстий и смыкаются друг с другом в единую массу. Удар молнии происходит тогда, когда в облаке возникает нисходящее движение благодаря производящим огонь частицам, которые чище и тоньше и даже, как говорит Демокрит, более «тесно сомкнуты» (πυκνάρμονα). Ливень (*presteres*) возникает тогда, когда комбинации огня с пустотами образуются в пустых пространствах и в своего рода специфической оболочке, которая их окружает, а затем сформировавшиеся из смеси многих элементов тела устремляются вниз<sup>1</sup>.

У Демокрита в его объяснении магнетизма Эмпедоклы «поры и истечения» получают последовательное обоснование, так как теперь впервые однозначно полагается истинная пустота. Он также предупредил вопрос Александра, почему железо притягивается к магниту, а не наоборот. Это последнее утверждение предоставляет хороший пример тех экстраординарных искажений, к которым Демокрит был готов прибегнуть, применяя свои общие принципы к второстепенным феноменам (Александр Афродизийский. Вопросы, 2.23, А 165):

Демокрит также говорит, что есть истечения и что подобные тела притягиваются к подобным, но добавляет, что все притягивается к пустоте. Выдвинув эти гипотезы, он предполагает, что магнит и железо состоят из подоб-

---

<sup>1</sup> Перевод Бейли. Демокрит также пользуется случаем подчеркнуть атеистическую мораль, которая так много значила в «Облаках» Аристофана, утверждая, что гром «не посылается Зевсом» (Плутарх. Qu. conv, 665; Демокрит. Фр. 152).



ных атомов, но атомы магнита меньше, и он имеет более редкое строение, чем железо, и содержит больше пустот. Поэтому его атомы, являющиеся более подвижными, быстрее притягиваются к железу (поскольку они движутся к себе подобным атомам) и, проникая в поры железа, приводят его атомы в беспорядок, когда проходят между ними, вследствие их небольшого размера. Атомы железа, утратившие свою упорядоченность, устремляются наружу к магниту вследствие своего подобия и вследствие того, что в нем больше пустот. Железо [в целом] следует за ними в их массовом исходе и движении и само притягивается к магниту. Причина, по которой магнит не притягивается к железу, заключается в том, что железо не содержит так много пустот.

В конце концов, единственное возражение, остающееся (представим себе) затаявшему дыханию, но упорному комментатору, заключается в том, что, если притяжение вызвано подобием атомов, атомы чешуек и других вещей, притянутые янтарем, должны быть подобны атомам янтаря и атомам друг друга. Почему же тогда они не притягивают друг друга?

\* \* \*

Общее впечатление, полученное из наших отрывочных сведений о сообщениях атомистов относительно космологии и природных явлений, состоит в том, что они были весьма консервативны и целиком принадлежали ионийской традиции, хотя Демокрит и принимал некоторые усилия совместить свои объяснения с общей атомистической теорией, высказав при этом несколько оригинальных идей. Левкипп помещал Солнце за неподвижными звездами: так было и у Анаксимандра. Анаксимандр говорил задолго до Демокрита, что море уменьшается и однажды высохнет. Анаксимену Демокрит был обязан своим объяснением землетря-



сений и (через посредничество Анаксагора) верой в то, что Земля плавает на воздушной подушке. Представление о воспламенении звезд из-за их быстрого движения принадлежало Анаксагору и не слишком удачно подходило для космогонии Левкиппа; такими же были представления Демокрита о долинах на Луне и о Млечном Пути и кометах.

Столь же заметно и отсутствие какого-либо следа более ранних или современных пифагорейских или связанных с ними представлений. Контраст во мнениях особенно заметен в отношении к небесным телам, божественным для Пифагора, Алкмеона и им подобных. Но если у Ксенофана небесные тела — это воспламеняющиеся облака, эфемерные и находящиеся на небольшом расстоянии от Земли, то у Анаксагора и Демокрита — это безжизненные глыбы материи, пассивно переносимые по кругу вселенским вихрем, приобретающие яркость в силу скорости их вращения. Обе философские школы защищали свои убеждения разумными доводами. Почему движение Солнца, Луны и планет отличается от движения неподвижных звезд? Демокрит предложил объяснение, целиком основанное на механическом действии вихря; для пифагорейцев отклонения казались доказательством независимого движения, и для любого грека идея независимого движения была неотделима от идеи жизни.

## 9. ВРЕМЯ

Атомистическая теория времени как серии дискретных моментов была, очевидно, общепринятой, когда писал Зенон, так как он предпринимал большие усилия, чтобы ее опровергнуть; и эта теория, весьма вероятно, была связана с пифагорейцами. Странно, что Демокриту, первому, кто разработал атомистическую



теорию детально и всесторонне, не пришлось выдвигать аргументы против Зенона: нет никаких свидетельств, что он это делал. Атомисты, как говорит Алфьери<sup>1</sup>, не предложили ни математического, ни философского анализа времени или движения, такого, который позволил бы им что-то противопоставить утверждению Зенона, что если время дискретно, то движение невозможно. Это, вероятно, было правдой. Они, возможно, полагали, что единицы времени, как и единицы телесной субстанции, существовали, хоть и были недоступны для ощущений, но если это так, то они основывали доказательство просто на опыте, на «побочном» знании, которое указывает путь к знанию «правомерному». Тогда будет верно, что теория Демокрита была в основном той же самой, о которой Аристотель упоминал в трактате «Об ощущении и ощущаемых» (440a20) и которую он отвергал (448a24)<sup>2</sup>.

Вообще говоря, собственные аргументы Аристотеля против концепции времени как состоящего из атомов-«мгновений» предполагают, что эта концепция пережила критику Зенона и все еще имела серьезную поддержку, хотя он и не говорит чью<sup>3</sup>. Ни одно из наших свидетельств не связано неразрывно с именем Левкиппа или Демокрита, и мы должны оставить открытым вопрос о том, говорили ли они когда-либо, что время состоит из «мгновений»-атомов<sup>4</sup>. Хотя если им и

<sup>1</sup> О критике воззрений атомистов относительно времени см.: *Alfieri. Atomisti*, 78–80.

<sup>2</sup> Сравни также с его фразой об этом в b2, εἴπερ ἔστι τι μέγεθος καὶ χρόνου καὶ πράγματος ἀναίσθητον ὄλως διὰ μικρότητα.

<sup>3</sup> Аристотель отвергает ее в связи с апорией стрелы Зенона в «Физике» (239b8), но в 8-й кн. (263b27) возвращается к ней вновь; кроме того, Зенон не утверждает, что это его тезис. Он в равной мере готов утверждать и обратное в парадоксе об Ахилле, полагал невозможность движения при любой гипотезе.

<sup>4</sup> Эпикур, конечно же, говорил; см. в особенности: *Симпликий. Физика*, 934.23, 938.21; *Секст. Против ученых*, 10.142.

не удалось прояснить это положение и они не выдвигали никаких математических аргументов в его пользу, мы должны быть им благодарны за значительные достижения, оригинальность и независимость мысли.

За исключением элеатов, которые отрицали реальность времени вообще, до Левкиппа господствовало представление о времени как о цикличном. Оно могло быть более или менее сознательным и более или менее строгим, но в том или ином виде это воззрение возвращалось к самым примитивным способам мышления, опираясь на элементарные наблюдения и кристаллизуясь в магических и религиозных практиках. Основываясь на ежегодном повторении времен года, это воззрение раширялось до представлений о «Великом Годе», подтвержденных астрономическими данными и иногда связанных с природными катастрофами, такими как потоп. У ионийцев циклическая концепция представлена единственным сохранившимся фрагментом Анаксимандра. Пифагорейцы верили в строгое повторение истории. Циклический подъем и падение цивилизаций, отмеченные стихийными бедствиями, близкими к полному разрушению мироздания, — об этом, вероятно, учил Ксенофан, а после атомистов это представление вновь возникает у Платона и Аристотеля. Циклическая схема, предполагающая периодическое разрушение и возрождение космоса, появляется у Эмпедокла, а позже у стоиков<sup>1</sup>. Представления о цикличном времени вре-

---

Это может показаться вероятным, если не неизбежным *a priori*. Но возможна и другая точка зрения, как показывает Стратон, утверждая, что время состоит из неделимых частиц, но материя и пространство делимы до бесконечности, но Секст упоминает об одном только Эпикуре, хотя его имя всегда легко связывалось комментаторами с именем Демокрита.

<sup>1</sup> Нет свидетельств, что Анаксагор уделял много внимания природе времени. Он полагал, что движение начинается в данный момент после бесконечного периода неподвижности. Если он выражал это в терминах, похожих на те, в которых Аристотель

мени обнаруживаются и в нефилософской литературе, отражающей, фактически, общепринятый образ мысли<sup>1</sup>. При всем этом замечательно найти у Левкиппа и Демокрита концепцию бесконечности времени без малейшего следа циклического возвращения в какой-либо форме<sup>2</sup>. Миры приходят и уходят, но нет повторения этого мира. Поскольку бесконечные миллионы атомов сталкиваются в бесконечном пространстве в течение бесконечного времени, то случаются все виды формирования. Некоторые могут быть даже тождественными, но если такое происходит, то это простая случайность (68 А 40 и 81). Это утверждение порождает различные следствия. В греческой мысли понятия кругового движения и рациональной деятельности были глубоко связаны друг с другом, и в «Тимее» Платона круговые пути небесных тел были постоянными и внутренне присущими их природе как творениям высшего разума. У Демокрита они являются просто случайными и временными. Солнце и звезды распадутся, а составляющие их атомы могут быть вытолкнуты на совершенно иные пути. Ниспровержение циклической концепции времени пришло вместе с изгнанием разума из процесса творения мира. Это соответствует бесконечной неправильности атомных форм, которые бог-творец Платона

об этом сообщает (πάντων ἡρεμοῦντων τὸν ἄλειρον χρόνον), это предполагает, что он мало об этом думал. Представление о времени, оторванном от любого вида движения, является странным — как вообще, так и в его эпоху.

<sup>1</sup> Примеры едва ли необходимы. Аристотель обращался к общему верованию, когда писал (Физика, 223b28): καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις· τοῦτο δὲ πάλιν δοκεῖ, διότι τοιαύτης ἐστὶ φορᾶς μέτρον καὶ μετρεῖται αὐτὸς ὑπὸ τοιαύτης. ὥστε τὸ λέγειν εἶναι τὰ γινόμενα τῶν πραγμάτων κύκλον τὸ λέγειν ἐστὶν τοῦ χρόνου εἶναι τινα κύκλον· τοῦτο δέ, ὅτι μετρεῖται τῇ κυκλοφορίᾳ. Это было, разумеется, внутренне связано с реинкарнацией, κύκλος γενέσεως.

<sup>2</sup> Мондольфо комментирует это в: L'Infinito, 89.

сократил до предела и упорядочил в форме правильных геометрических тел.

Если Демокрита не волновала природа времени, то, возможно, потому, что он считал его несуществующим. Секст говорит: «Кажется, натурфилософам, которые следуют за Демокритом и Эпикуром, может быть приписана концепция времени, согласно которой „время — такая же видимость, как день и ночь“»<sup>1</sup>. Чрезвычайная туманность цитаты требует осторожности, но, кажется, это доктрина Эпикура, что время — «случайность из случайностей», то есть нечто такое, что мы связываем не с конкретными вещами, но с их действиями и страданиями, в которые он включает как дни и ночи, так и чувства, движение и состояние покоя<sup>2</sup>.

Если Секст прав, утверждая, что этот тезис, как и многое у Эпикура, исходит от Демокрита, то время для него, далеко не столь реальное, как атомы и пустота, не было даже первостепенной чувственной реальностью первой степени, как физический объект<sup>3</sup> или его признаки. Свет и темнота, которые мы называем днем и ночью, сами являются «акциденциями» — случайными свойствами земли, неба, Солнца, Луны и т. д., а время — только особая их разновидность<sup>4</sup>, о которой мы знаем благодаря интуитивному схватыванию. Следует тем не менее заметить, что если Демокрит вообще утверждал что-либо подобное о времени, то это могла быть только аналогия, поскольку он полагал, что время никогда не имело начала<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> χρόνος ἐστὶν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα. — Секст. Против ученых, 10.181, DK, 681 A 72.

<sup>2</sup> Эпикур. I, 72; Секст. Против ученых, 10.219; См.: Лурье. Теория бесконечно малых, 164.

<sup>3</sup> Даже идея, что время телесно, не является полностью неприемлемой! Говорят, что таким было мнение Энесидема в I в. до н. э. (Секст. Против ученых, 10.216).

<sup>4</sup> ἰδίωμα, ἴδιον σύμπλωμα. — Эпикур, I, 72, 73.

<sup>5</sup> Согласно Аристотелю и Симпликию, Демокрит даже использовал это как самоочевидный факт, чтобы доказать, что су-



тогда как этот мир с его восходящим и заходящим солнцем существовал не всегда. Для Платона время было движением небесных тел и не обладало никаким существованием до них<sup>1</sup>, так как он применяет этот термин только к последовательности, которая была регулярной и упорядоченной. Это не имело никакого значения в бессмысленной вселенной Демокрита, и определение времени как «похожей на день и на ночь видимости» кажется подозрительно платоновским. Если Демокрит использовал его, то оно интересно как еще одна иллюстрация парадоксальной напряженности между этими двумя философиями.

## 10. ДУША, ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

Атомисты, вероятно, меньше всех были готовы отступить от общепринятого мнения своей эпохи, что душа (*psyche* — то, что отличает живое от безжизненного) была тонкой формой материальной субстанции. В их системе и душа и огонь (или жар, тепло) состояли из особенно маленьких, круглых атомов, и Аристотель постоянно говорит, что Левкипп и Демокрит, фактически, отождествляли их. Типичный отрывок из трактата «О душе» (403b31): «Поэтому Демокрит утверждает, что душа есть некий огонь и тепло. А именно: из всего бесконечного множества фигур и атомов шаровидные атомы, говорит он, — это огонь и душа, они подобны так называемым пылинкам в воздухе, которые видны в сол-

---

ществуют некоторые нерожденные сущности, и таким образом сделать более понятным его элейский постулат, что атомы и пустота не подвержены рождению или разложению (Аристотель. Физика, 215b16; Симпликий, 1153.22). Алфьери (Atomisti, 79), возможно, преувеличивает распространенность этого аргумента, который сам по себе не требует, чтобы *ничто* было *γενήτων*.

<sup>1</sup> Платон. Тимей, 38b–39e.



нечных лучах, проникающих через узкую щель; образуемую ими смесь всякого рода семян он называет элементами всей природы. Подобным же образом толкует Левкипп. Оба они считают шаровидные атомы душой, потому что атомы такой формы<sup>1</sup> больше всех в состоянии проникать повсюду и, сами будучи приведенными в движение, двигать и остальное; при этом оба полагают, что именно душа сообщает живым существам движение». Аристотель сравнивает Демокрита с Дедалом, каким тот был описан в комедии — создававшим подвижные деревянные изваяния Афродиты, заливая в них ртуть (406b15); «Он утверждает, что неделимые шарообразные тельца, которые по своей природе никогда не остаются в состоянии покоя, двигаясь, влекут за собой и приводят в движение все тело». Таким образом, согласно Аристотелю, Демокрит принадлежит к школе, которая считала движение главной характеристикой жизни (403b28). Связь с теплотой вновь появляется в трактате «О дыхании» (472a3): «Он говорит, что душа и теплота — это одно и то же, а именно главные формы сферических частиц». Мы помним, что, также согласно Аристотелю, огонь был отделен из других элементов Левкиппом и Демокритом как состоящий из сферических атомов (О небе, 303a14). Позже Диоген (IX, 44) сообщает, что для Демокрита душа была создана из тех же самых гладких, круглых атомов, что и Солнце и Луна.

Действительно ли Демокрит отождествлял душу с огнем? Вопрос в целом непростой. Есть искушение утверждать, что, в соответствии с принципами атомиз-

---

<sup>1</sup> Аристотель использует слово Демокрита *ῥοσμοῦς*, что предполагает сведения из первых рук. В одном из отрывков, где Аристотель говорит, что «душа и ум — это одно и то же» (О душе, 405a9), он устанавливает связь огня с ними обоими: они состоят из атомов, подвижность которых вызвана их маленьким размером и их формой, которая является сферической. «Таковы и ум и огонь».

ма, один атом, сферический или какой-либо иной, не может быть ни тем ни другим, так как атомы лишены качеств. Аристотель выводил тождество души и огня из того факта, что и душа и огонь состояли из атомов одной и той же формы, но, как указывает Чернисс (АСР, 389, п. 3): «Один сферический атом не является ни огнем, ни душой: определенные характеристики как их, так и всех сложных тел, рассматриваются как простые эпифеномены комбинации атомов». Аэтий сохраняет взаимосвязь с огнем, но говорит, что душа — «это подобный огню *состав* атомов, сферических по форме и обладающих потенцией огня» (4.3.5, А 102). Об атомах, из которых состоит огонь, он говорит, что они сами не есть огонь, но они *производят* его<sup>1</sup>. Усиливая отсутствие чувственных качеств в атомах, Гален уточняет «что они не становятся ни горячими, ни холодными» (De elem. sec. Hipp., 1.2, 68 А 49). (Аристотелю это, возможно, казалось немного абсурдным, поскольку Феофраст в трактате «Об ощущениях», 69, говорил, что было неразумным делать в одно и то же время чувственные данные следствием и самих ощущений, и форм атомов, потому что форма есть нечто абсолютное, тогда как чувственные данные связаны с воспринимающим.) Кроме того, характер составного тела не определяется одной лишь формой атомов, но также зависит от их размера и внутреннего строения. Атомы сладких на вкус субстанций также были круглыми, но «не очень маленькими» (Феофраст. Об ощущениях, 65); и вещи являются горячими и огненными, «когда образуются из подвижных и крошечных тел, равномерно расположенных в пространстве»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> τὰ γεννητικὰ τοῦ πυρός, 3.3.11 (А 93).

<sup>2</sup> ἔξ ὀξυτέρων καὶ λεπόμερεστέρων καὶ κατὰ ὁμοίαν θέσιν κεκμέων — Симпликий. Физика, 36.4. Я принимаю, что это ὀξυτέρων означает скорее «быстрый», чем «острый» (вместо круглого), что может противоречить любому другому свидетельству. Для Плато-

Все же, хотя атомистическая теория, возможно, и не требовала, чтобы у двух вещей, состоящих из сферических атомов, была одна и та же природа, вся предшествовавшая и современная Демокриту мысль могла повлиять на то, что он связывал жизнь с теплотой<sup>1</sup>, и все авторитетные исследователи соглашаются, что он так и делал. Чтобы мышление имело место, душа должна быть правильно отрегулирована; и это означает, что если мы становимся *слишком горячими или слишком холодными*, ум заблуждается (Феофраст. Об ощущениях, 58). Огонь (= «жар») не всегда видим, как свет или пламя. Невидимыми являются атомы, которые меньше, чем атомы видимого огня, как можно заключить из утверждения Феофраста (Об ощущениях, 75), где о красном цвете говорится, что он состоит из атомов, подобных атомам теплоты, но больших по размеру: «Состав более крупных атомов краснее, как краснее пламя и угли зеленого дерева в сравнении с пламенем сухого»<sup>2</sup>. Душа, или жизненное тепло, допустим, имеет самое тончайшее строение и самые маленькие атомы, и никто не видит и не воспринимает ее как тепло вообще.

Даже предположение, что один-единственный атом, какой бы ни была его форма, не может иметь качеств души — чего, как могло бы показаться, требовала атомистическая теория, — оказывается под сомнением, когда мы переходим к рассмотрению распределения атомов души в теле. Они рассеяны в нем повсюду, вслед-

---

на, с другой стороны, атомы огня обладали проникающим качеством из-за их пирамидальной формы.

<sup>1</sup> Роль тепла как активного элемента в производстве жизни часто упоминается в этой работе.

<sup>2</sup> В целом в этом отрывке есть определенная трудность, но даже если в начале раздела обсуждаются более крупные агрегаты атомов, τὰ ἐκ μεγάλων ὄντα σχηματῶν может означать только «составы из более крупных атомов».



ствие чего единичные атомы души и тела чередуются<sup>1</sup>. Демокрит полагал, что устроенная таким образом душа может лучше всего исполнять свою первичную функцию передачи движущей силы, и это означает, что в той мере, в какой душа исполняет эту функцию, нигде нет скоплений атомов души. Это, однако, не нарушает монизм атомистической теории, когда качества, то есть чувственно воспринимаемые качества приписываются единичным атомам<sup>2</sup>. Все атомы от природы (и если они предоставлены сами себе) пребывают в движении. В космическом вихре более крупные и более тяжелые из них, и те, чья форма делает их склонными к сцеплению, соединяются друг с другом, и их движение сдерживается или останавливается. Гладкие круглые атомы менее склонны к сцеплению или слипанию. И чем меньше они по размеру, тем меньше к этому склонны. Они могут оказаться включенными в более крупные скопления, но внутри скоплений продолжают двигаться свободно и тем самым передают свое движение остальным атомам, делая тело в целом самодвижущимся (живым) созданием. Никакие свойства не требуются, кроме формы, размера и строения, и эти свойства являются главными во всей атомистической теории. Есть некоторый элемент абсурдности в столь смелой попыт-

<sup>1</sup> Лукреций, 3.370–373:

В этих вопросах

Как полагает о том Демокрита священное мнение:

Будто один за другим расположены — атом телесный

С атомом духа — и так, чередуясь, связуют все члены.

(пер. Ф. А. Петровского)

Аристотель просто говорит, что душа присутствует повсюду, во во всем теле (О душе, 409a32).

<sup>2</sup> Шмидт (Gesch. gr. Lit. 1.5.2.2, 272) утверждает: «Атомы души, учитывая их действия, есть нечто принципиально отличное от других бескачественных атомов, и это несовместимо с монистической теорией материи».



ке объяснить феномен жизни на таких простых материалистических и механистических принципах, и насмешка Аристотеля относительно ртути не лишена оснований; но в известной мере эта попытка совершенно последовательна.

Ум, или мыслящая часть души, является исключением из общего правила, что атомы души чередуются с атомами тела по всему телу. Свидетельство позднее и противоречивое, но оно оставляет небольшое пространство для сомнений. «Placita» в смежных разделах (а) связывает Демокрита с Эпикуром, так как первый считает, что «у души есть две части, и разум располагается в сердце, тогда как неразумная часть рассеяна по всему телу», и (б) утверждает, что, хотя Эпикур и разместил ее в сердце, Демокрит, как и Платон, расположил ее в голове<sup>1</sup>.

Эти сообщения согласуются друг с другом в том, что ум — это средоточие души в особой части тела, и нет никаких весомых свидетельств, которые можно было бы им противопоставить<sup>2</sup>. Мы можем допустить,

<sup>1</sup> 4.4.6 и 5.1 (A 105). То же самое касается и мозга в версии Феодорита (5.22. Дильс. Дох. 391). Оба отрывка, связывающие разум с головой, используют термин стоиков ἡγεμονικόν.

<sup>2</sup> Филопон (О душе, 35.12, A 105) приписывает Демокриту утверждение, что душа неделима (ἀμερῆ) и не подвержена воздействию многих сил, добавляя, что мысль — это то же самое, что и ощущение, и что и то и другое происходит от одной и той же δύναμις. Тем не менее он комментирует трактат «О душе» Аристотеля и основывает свое объяснение на объяснении Аристотеля, что для Демокрита ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν подразумевает не более, чем то, что и мысль и душа имеют один и тот же состав атомов и действуют одним и тем же материальным способом: ничто не может произойти без внешнего воздействия (Азтий, 4.8.10, 67 A 30). ἀμερῆ у Филопона противопоставляется не διμερῆ в «Placita Philosophorum», а πολυδύναμον. То же самое можно сказать о туманной ссылке на τινεὶς κατὰ Δ. у Секста (Против ученых, 7.349, 68 A 107), утверждающего, что διάνοια пронизывает все тело: Демокрит говорил, что душа рассеяна по



что это место находится в голове, как для Алкмеона, Анаксагора и Диогена Аполлонийского, а позже и для Платона. Для Эпикура это было сердце, и свидетельство, связывающее раннего атомиста с более поздним, вероятно, принадлежало эпикурейскому источнику и было неверным, в отличие от свидетельства, устанавливающего между ними различие<sup>1</sup>.

Аристотель сохранил атомистическое объяснение механизма жизни и причины смерти. Левкипп и Демокрит учили, что жизнь поддерживается в наших телах дыханием. Крошечные, подвижные атомы души испытывают постоянное давление со стороны внешней атмосферы, которая вытесняет их из тела так же, как более маленькие и более гладкие атомы были вытеснены большими при формировании вселенной. Но сам воздух содержит «многие из тех частиц, которые Демокрит называет умом и душой. Следовательно, когда мы дышим, и воздух поступает внутрь, они попадают внутрь вместе с ним и делают давление безрезультатным, таким образом предотвращая рассеивание души внутри живого существа». «Смерть наступает, когда давление из окружающей среды одерживает верх, и живое существо становится неспособным дышать, воздух снаружи

---

всему телу, Аристотель приписывает ему слова, что душа и ум — это одно и то же, следовательно, и ум должен быть рассеян по всему телу.

<sup>1</sup> *Аэтий*, 4.5.1 и 5: Πλάτων Δημόκριτος ἐν ὄλῃ τῇ κεφαλῇ... Παρμενίδης καὶ Ἐπικούρος ἐν ὄλῳ τῷ θώρακι. Имея в виду свободу от эпикурейства, можно также привести поддельное письмо Демокрита Гиппократу (*Гиппократ*. Ер., 23, IX. 394), в котором он называет мозг φύλακα διανοίης, приписывает гнев сердцу, а желание — печени. О мозге как центральном органе познания у Диогена и в «De morbo sasco» Гиппократа см. выше раздел о Диогене Аполлонийском. Согласно Йегеру (Diokles, 114), это письмо представляет учение Косской школы как противоположное Сицилийской школе медицины. Эмпедокл размещает ум в сердце.

больше не может поступать внутрь и противодействовать этому». «Смерть — отток атомов души от тела вследствие давления из окружающей среды». В более умеренной и поправимой форме превосходство оттока над притоком вызывает сон<sup>1</sup>.

Очевидно, для Демокрита, как позже и для Эпикура, индивидуальная душа распадается в момент смерти, а составляющие ее частицы рассеиваются по всей вселенной: «Демокрит и Эпикур говорят, что душа смертна, и погибает вместе с телом». Следовательно, ни один человек не должен становиться несчастным из-за страха перед мучениями и наказаниями после смерти — послание, которое позже Эпикуру и Лукрецию пришлось проповедовать с евангельским усердием<sup>2</sup>. Тем не менее Демокрит учил, что смерть не наступает сразу же, как только тело распадается. На самом деле он, как сообщают, утверждал, что точный момент смер-

<sup>1</sup> Аристотель. О дыхании, 471b30. — В сходном отрывке из трактата «О душе» (404a9) Аристотель упоминает и Левкиппа и Демокрита. Интересно заметить, как еще раз старое и широко распространенное верование (в этом случае о связи души с воздухом) сохраняется и приобретает научное облачение. Что касается сна, см.: *Аэтий*, 5.25.3 (67 А 34). («Необходимое слово» *υπνον*, которое, как говорит Целлер, отсутствует, может быть получено из предыдущего параграфа об Анаксагоре и из названия раздела.)

<sup>2</sup> *Аэтий*, 2.7.4 (68 А 109) Δημόκριτος Ἐπίκουρος φθαρτὴν [τὴν ψυχὴν] τῆ σάματι συνδιαφθειρομένην. Остальное идет из собрания фрагментов Стобея (297 в DK) и, вероятно, будет настолько же подлинным, как и большая часть этого собрания, по крайней мере по содержанию. Поскольку здесь имеется то, что будет известно как первое появление и *συνείδησις*, и *μυθοπλαστεῖν* — последнее дается у Роде как «последнее чудовище», — то, вероятно, здесь есть словесная неточность. Далее следует: «Некоторые, не понимая разрушения нашей смертной природы и осознавая свои собственные злые деяния, проводят свою жизнь в страхе и смятении ума, придумывая ложные мифы о времени после смерти».



ти трудно определить. Свидетельства об этом можно найти в следующих отрывках:

1) *Александр Афродизийский*. Комм. к «Топике», 21.21 (68 A 117; то же самое у Аэтия — 4.9.20):

Мертвые тела имеют ощущения, так думает Демокрит;

2) *Аэтий*, 4.4.7 (A 117):

Демокрит говорит, что все вещи разделяют судьбу души, даже мертвые тела, потому что они явно сохраняют какую-то долю теплоты и чувствительности, когда большая часть души из них выдохнулась;

3) *Тертуллиан*. О душе, 51 (A 160):

Демокрит привлекает внимание к росту ногтей и волос в могиле в течение определенного времени;

4) *Цельс*, 2.6 (A 160):

Демокрит, далекий от допущения, что имеются какие-то симптомы приближающейся смерти, заявляя, что нет никаких определенных указаний, благодаря которым врачи могли бы убедиться в действительном прекращении жизни.

Вместе с прекращением дыхания большая часть атомов удаляется из тела и рассеивается, но поскольку жизнь и теплота тесно связаны (или даже тождественны), то тело лишь постепенно становится холодным, и, согласно некоторым другим доводам, Демокрит пришел к заключению, что некоторые жизненные функции, включая даже минимальные ощущения, на какое-то время продлеваются немногими оставшимися атомами души<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Следует напомнить, что Парменид также учил, что трупы сохраняют некоторую чувствительность (см. выше, с. 129). Означает ли *λάντα* у Аэтия (4.4.7) в буквальном смысле «все», включая неодушевленный мир, — сомнительно, ввиду выражения





В собраниях этических высказываний, приписываемых Демокриту, душа предстает как естественно превосходящая тело и контролирующая его, а тело называют ее обителью, хижиной или шатром (σκῆνος, слово, которое сохранилось, чтобы представлять самые различные отношения между душой и телом в Новом Завете)<sup>1</sup>. Душа заслуживает высшего уважения, поскольку ее совершенство может исправлять физические дефекты, но не наоборот, а ее добродели являются «более божественными», нежели добродетели физические; в ее области располагается счастье и несчастье, и т. д. Это следует рассматривать в ином контексте, вместе с вопросом о подлинности этических фрагментов. Несмотря на превосходящее достоинство души, Целлер был вправе

---

«даже мертвые тела», которое идет следом. Вероятно, тем не менее Демокрит верил, что во всем была какая-то небольшая доля души. Мало того, что он следовал Эмпедоклу (фр. 110.10, с. 394 выше) и (если можно здесь доверять Теофрасту) Пармениду — что соответствовало бы его общему консерватизму, — но это прекрасно согласуется с его общими теориями, если самые тончайшие и подвижные атомы должны находить себе дорогу повсюду. Мы уже знаем, что атмосфера их содержит. Такое мнение, возможно, идет от Цицерона (Тускуланские беседы, 1.34.82): «Ибо допустим, что дух погибает так же, как тело: разве есть в теле после смерти какая-либо боль или вообще ощущение? Этого ведь ничто не говорит; хотя Эпикур и обвиняет в этом Демокрита, но демокритовцы отрицают оправданность обвинения...» (пер. С. Я. Лурье). Говорящий противостоит возражению, что эпикурейское отрицание бессмертия отнимает у нас надежду на будущее счастье. Поскольку все сознательные существа заканчивают смертью, утрата не будет нас волновать. Самая вероятная интерпретация цитируемого отрывка состоит в том, что Эпикур (всегда готовый принизить своих предшественников по атомистической теории) неверно понял научную осторожность Демокрита как допускающую лазейку для бессмертия. Последователи Демокрита, естественно, опровергали такое обвинение.

<sup>1</sup> Властос отмечает его повторение в двух отрывках в Корпусе Гиппократов (Ph. Rev. 1945, 579, п. 11).



подчеркнуть, что ничто из того, что о ней говорится, не противоречит материализму атомистов<sup>1</sup>. Цицерон дважды говорит о «*concurtio fortuita*» атомов, что и производит душу и ум у Демокрита.

### ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ: ДЕМОКРИТ «О ЗАГРОБНОМ МИРЕ»

Работа с таким названием (περὶ τῶν ἐν Ἄιδου) перечислена среди этических (а не физических) сочинений Демокрита в каталоге Фрасилла. Афиней (168b), рассказывая историю о том, как Демокрит избежал судебного преследования за чтение своих собственных сочинений, говорит, что имелись в виду сочинения «О загробном мире» и «Великий мирострой», хотя Диоген Лаэртский (IX, 39) упоминает только о последней в связи с этим. Прокл (комм. к «Государству», 2.113 Kroll, DK, фр. 1) снова цитирует эту работу (с небольшим изменением περὶ τοῦ Ἄιδου в заглавии) как вызывающий доверие авторитет в историях о возвращении к жизни тех, кого явно считали мертвыми. «Смерть, — говорит он, — согласно этой книге, не является исчезновением вообще всей жизни тела. Оно ослаблено, возможно, каким-то ударом или раной, но узы души остаются укорененными в мозге, а сердце сохраняет искорку жизни, похороненной в глубине. Пока все это остается, тело пригодно для оживления и сохраняет жизнь, которая была угасшей». Прокл комментирует миф об Эре в десятой книге «Государства» Платона. Он утверждает, что Демокрит, «как и многие другие авторы древности»,

<sup>1</sup> ZN, 1120. Превосходство души над телом также правомерно подчеркивается Хэйблоком (Предисловие к Платону, 211, прим. 3), хотя он цитирует фрагменты (особенно 31), подлинность которых даже более сомнительна, чем подлинность остальных. Ср. замечания Властоса (Ph. Rev. 1945, 581).

собирали истории о таких воскрешениях, и здесь перед нами их объяснение. Это рациональное объяснение полностью соответствует тому, что мы только что рассматривали относительно его теорий смерти, и слова Прокла во многих отношениях смягчают подозрения, которые могут возникнуть вследствие того факта, что работы с таким же названием приписываются старшему современнику Демокрита — Протагору — и Гераклиду Понтийскому. Истории об удивительных возвращениях к жизни рассказывались о многих полумифических фигурах, в частности об Абарисе, Эпимениде и Гермотиме (ряд примеров, упомянутых Проклом). Рассказ об Абарисе появляется у Геродота, Эпименид был известен Платону и Аристотелю, как, несомненно, им был известен и Гермотим, хотя Аристотель первым его упоминает. Эти факты должны быть противопоставлены аргументу М. Вельмана, что отрывок идет от Болоса и принадлежит к так называемой «ἀναβίωσις-литературе» — традиции, начатой Гераклидом, Хрисиппом и др. Аргументы Вельмана были суммированы Алфьери (Atomisti, 180, п. 461), которого они убедили и который добавил к ним другие, уже не выглядевшие убедительными, например, что здесь есть следы пифагорейского языка и нет упоминаний об атомах. Что касается других ученых, то можно упомянуть Роде (Душа, 408, прим. 103), который отказывался верить, что Демокрит был автором работы», но Вилаговиц (Claube, 1.304, п. 1) подтвердил ее подлинность, а Шмидт (Gesch. gr. Lit., 1.5.2.2, 248, п. 7) полагал, что сомнения Вельмана необоснованны.

Учитывая подобные истории об Аристее (Геродот, 4.14) и Эре (очевидно, Платон был не первым, кто рассказывал эту легенду), следует принять тот факт, что «ἀναβίωσις-литература» имеет долгую историю и что произведение, в котором Демокрит, как сообщают, исследовал научную достоверность таких свиде-



тельств, с большой вероятностью было подлинным. Общий смысл произведения должен был, без сомнения, опровергать способность души жить в другом мире после разложения тела, и, по всей вероятности, фр. 297 появился из того же самого источника. Кроме того, в отрывке, который мы рассматривали, Прокл не претендует на то, чтобы дать буквальную цитату, и некоторые формулировки, и даже различные детали (например, выдающееся значение костного мозга и сердца) могут и не принадлежать Демокриту. Все, что можно сказать об этом, так это то, что Демокрит подтверждал вероятность историй о воскрешении после явной смерти, ссылаясь на свою теорию, что тело не лишается всякой искорки жизни в момент смерти и что на самом деле «момент смерти» нельзя определить с достоверностью.

## 11. ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ

Атомистические теории чувственного восприятия приписываются или совместно Левкиппу и Демокриту, или только Демокриту. Из длинного и подробного сообщения, которое Феофраст делает о взглядах Демокрита, мы можем заключить, что он добавил много деталей к сравнительно простой схеме, предложенной Левкиппом. Вообще, чувственное восприятие является результатом изменений в наших собственных телах, или в их частях, — изменений, вызванных воздействием атомов извне. Чувственные качества — это влияние чувственной стороны испытываемого изменения, из которого происходит восприятие: даже холод и теплота не имеют объективного характера, но атомы, поскольку они движутся, вызывают изменения и в нас»<sup>1</sup>. Каж-

<sup>1</sup> Феофраст. Об ощущениях, б3. αἴσθησις, обычно абстрактная (сила или способность ощущения), становится конкретной

дый чувственный акт должен предполагать действительный физический контакт, и поэтому всякое чувство становится формой соприкосновения, как заметил Аристотель, а Лукреций позже заявил с эмоциональной настойчивостью:

Ведь осязание, да, осязание, клянусь богами,  
Чувства источник у нас, когда в тело извне проникает  
Что-нибудь...<sup>1</sup>

В качестве доказательства, что ощущения определяются не только атомарным составом того, что на них воздействует, но взаимодействием тела с воспринимаемым предметом, Демокрит приводит относительность ощущений: то, что сладко одному, горько другому, и т. д. (63)<sup>2</sup>. «Предметы восприятия изменяют свой состав в зависимости от условий и возраста, из чего следует, что их физическое состояние — причина их восприятия чувствами» (64). После объяснения, что каждый чувственный объект содержит атомы многих различных форм, но приобретает свой характер от тех, которые преобладают, Феофраст продолжает: «Это зависит также от состояния тела, в которое они входят; это также имеет немалое значение, потому что один и

---

в материалистическом контексте атомизма. *φαντασία* используется как у Платона (Теэтет, 152c). *Φαντασία καὶ αἴσθησις ταῦτόν. τὸ σῆμα μεταλίττων* переводится по-разному, но *σῆμα* как «атом», а *μεταλίττειν* как «место изменения» встречаются часто, и это сообщает выражению наилучшее значение. Оно упоминается уже Аристотелем (Метафизика, 1009b13).

<sup>1</sup> Пер. Ф. А. Петровского — Лукреций, 2.434. Как замечает и Аристотель (Об ощущениях, 442a29), это неизбежно не только для Демокрита, но и для всей ранней физиологии, которая не имела концепции нематериальной реальности. Но никто не следовал этому представлению так последовательно, как это делал Демокрит.

<sup>2</sup> Цифры в скобках указывают на разделы в трактате «Об ощущениях» Феофраста.

тот же объект производит противоположные воздействия, а противоположные объекты — одно и то же воздействие» (67).

Феофраст утверждает, что видит явное противоречие в теории, которая называет ощущения следствием воздействия органа чувств и в то же самое время наделяет их атомной формой. Например, с одной стороны, говорится, что теплота не имеет никакой собственной «природы», но является просто относительным и субъективным впечатлением, с другой стороны, говорится, что «формы» теплоты — сферические (68 и 69: это — «самая большая несогласованность, и она касается всех подобных случаев»). Кажется, нет никакой несогласованности в предположении, что воздействие на предмет, состоящий из атомов определенной формы, изменяется в зависимости от состояния атомов в самом предмете; кроме того, поскольку Демокрит явно связывает себя такими заявлениями, как «сладкий вкус состоит из круглых атомов», то возникает вопрос, являются ли круглые атомы, когда одна и та же субстанция оказывается сладкой для одного и горькой для другого, причиной горечи. Ясно по этому поводу<sup>1</sup> выражался Демокрит или нет — для него, вероятно, объяснение заключалось в том, что каждая физическая субстанция содержит атомы самых разных форм и приобретает свои

<sup>1</sup> Кажется, были пробелы в его объяснении. Даже в случае горького сока, превращающегося в сладкий, где объяснение, основанное на атомах, оказывается простым, Феофраст вынужден выбирать между различными возможностями, потому что он не нашел ни одной у Демокрита (СР, 6.7.2, А 132). По вопросу об относительности можно просто указать, что атомы, которые вызывают горечь и сладость, имеют в основном одну и ту же форму: первые гладкие и круглые, но маленькие и с «искривлениями» (καμπταί) на поверхности, что делает их состав клейким (66). Они не острые и угловатые, как атомы, порождающие вязкость (σφιγνόν), и поэтому могут вызвать сладкий вкус в необычно устроенном языке. Это, разумеется, чистое предположение.

чувственные качества от тех, которые преобладают. Он действительно говорил, что мед, например, чьи широкие и с гладкой поверхностью атомы, попадая в наши тела, порождают сладкий вкус, также содержит грубые и более маленькие атомы, которые порождают горечь. Какие из этих объективных факторов вступают в силу, будет зависеть от состояния проходов (*poroi*) в теле воспринимающего. Здесь имеется доказательство, что Демокрит, как и Эмпедокл, в своей теории чувственного восприятия использовал *poroi*, которые должны иметь правильный размер для ощущений, чтобы им подходить<sup>1</sup>.

Возможно, в критике Феофраста более основательно другое — что было неразумным приписать объективное существование не только форме и размеру, которые первичны, потому что являются свойствами единичных атомов, но также тяжести и легкости, твердости и мягкости в состоящих из атомов телах<sup>2</sup>. Это Демокрит объ-

---

<sup>1</sup> Подозрительно обширный список у Аэтия (4.9.6, DK 28 A 47), в котором перечисляются Демокрит рядом с Парменидом, Анаксагором и Гераклитом, а также рядом с Эмпедоклом и Эпикуром, дающими такое объяснение. Плутарх (Застольные вопросы, 735a, 68a77) говорит об *εἶδοι*, входящих в *πόροι* в теории сновидений Демокрита. Ср. с мнением о Демокрите и *πόροι* комического поэта Дамоксена, фр. 2.29–32 (68c1). Они также фигурируют в его объяснении магнетизма.

<sup>2</sup> 68, 71. Внутри космического вихря единичные атомы различаются по весу, который, поскольку они не содержат пустоты, непосредственно зависит от их размера. В связи с этим вес — это просто более или менее выраженная тенденция двигаться в особом направлении. Сходным образом твердость и мягкость состоящих из атомов тел может быть описана только с точки зрения способности сопротивляться давлению. Но если Феофраст прав, когда говорит о состоящих из атомов телах, что Демокрит рассматривал их все как чувственные свойства (*αἰσθητά*, 63), то вещи «чувствуют тяжесть» или «чувствуют мягкость» (Бьюмкер детально рассматривает этот вопрос — «Probl. d. Materie», 92, п. 5, 93).

яснял зависимостью от пропорции атомов по отношению к пустому пространству в воспринимаемом теле. Легкие, а также мягкие или податливые тела содержат больше пустоты; тяжелые и твердые, или прочные, являются более плотными<sup>1</sup>.

Эту теорию в общем можно резюмировать высказыванием Демокрита, которое часто цитируется, и наиболее полно — Секстом Эмпириком: «По нашему убеждению, есть сладкое и горькое, горячее и холодное, по нашему убеждению есть цвет; но на самом деле есть атомы и пустота». К этому Секст добавляет другую прямую цитату: «На самом деле мы ничего не постигаем с точностью, но в той мере, в какой все смещается в зависимости от расположения как нашего тела, так и вещей, которые проникают в него и оказывают на него воздействие»<sup>2</sup>. Симпликий был, несомненно, прав,

<sup>1</sup> Он не упускал из виду то обстоятельство, что мягкая субстанция (например, свинец) может быть более тяжелой, чем более твердая (железо), но объяснял это расположения и группировкой внутренних пространств (62). Свинец содержит большую сумму плотности, чем равный объем железа, но плотность и пустота равномерно распределены повсюду: твердость железа происходит из-за того, что оно имеет участки большей плотности, возникающие нерегулярно на больших пространствах. См. далее об этом: Самбурски. *Phys. World*, 120 (он обсуждает вопрос в современных терминах твердого состояния и структуры решетки), а также: фон Фритц. *Philos. u-sprachl. Ausdr.*, 20 (он намекает на объяснение, которое, возможно, является предположительным расширением слов Феофраста).

<sup>2</sup> Секст. Против ученых, 7.135–136 (*Демокрит*. Фр. 9). Ср.: Гален. Об опыте врачевания; *Демокрит*: 1) Фр. 125; 2) О мнениях Гипократа, 1.2 (68 A 49), D. L., IX, 72. νόμῳ, слово, комментируемое Секстом словами νομίζεται καὶ δοξάζεται, а Галеном — словами πρὸς ἡμᾶς по смыслу близкое к «в идее» Локка в выражении «То, что является сладким, голубым или теплым в идее, есть не что иное, как некоторый объем, фигура и движение невоспринимаемых частей самих тел, которые мы так называем» («Опыт о человеческом разумении»). Это означает скорее убеждение, чем привычку или условность, и может пре-



когда видел ссылку на Демокрита там, где Аристотель приписывает «более ранним ученым» звучащее в духе Беркли представление, что «нет ни черного ни белого без зрения, нет запаха без обоняния»<sup>1</sup>.

*Отдельные чувства и их объекты.* В наших суждениях о том, что Демокрит писал об этой теме, мы почти полностью зависим от Феорфраста, о котором мы знаем, что он предоставил лишь частичное сообщение: что касается чувств, то у него были свои собственные представления о зрении и слухе, но «остальное он рассматривал так, как это делали и многие другие мыслители» (57); и когда он объяснял все объекты чувств их атомами, то «не учитывал их формы, но сосредоточивался на запахах и цветах» (64).

Любое чувство есть результат физического контакта, но это, кажется, не дает никакого универсального приоритета или авторитета самому осязанию. Во фрагменте 11 оно приписывается, наряду с другими чувствами, к сфере «побочного знания»<sup>2</sup>. Мы видели некоторые примеры тактильных ощущений, и можно добавить немного об ощущении теплоты. Феорфраст связывает атомизм Демокрита с атомизмом пифагорейцев, так как он основан на утверждении, что «тела, которые отделяют и разделяют, дают чувство теплоты, тогда как те, которые соединяют и уплотняют, дают чувство холода». Опять, после утверждения, что грубые и угловатые

---

красно соответствовать (как предполагает Райнхардт, см.: *Alfieri. Atomisti*, 127)  $\nu\epsilon\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$  у Парменида (6.8), нежели у софистов. Аэтий говорит, что эти выражения уже использовались Левкиппом (4.9.8, 67 A 32). Относительно разных мнений о связи теорий Демокрита с теориями Локка, Галилея и Декарта см.: ZN, 1071, п. 2.

<sup>1</sup> *Аристотель. О душе*, 426a20; *Симпликий. О душе*, 193.27. В «О возникновении и уничтожении» (316a1) Аристотель просто говорит, что, согласно Демокриту, «цвета не существует, это вопрос расположения [атомов]».

<sup>2</sup> См. далее об этом: *Alfieri. Atom. Id.*, 128.



атомы вызывают вкус кислого своей силой «совместного движения и сталкивания», он добавляет: «Поэтому кислота также нагревает тело, создавая внутри него пустые пространства; самым горячим станет то тело, которое содержит больше пустоты»<sup>3</sup>. Здесь можно усмотреть знакомую связь теплоты с расширением, а холода со сжатием, установленную Анаксименом и преобразованную в терминах атомизма. Тем не менее в данном случае это означает, что грубые и угловатые атомы вызывают косвенным образом тот же самый результат, который крошечные сферические атомы, порождающие огонь, достигают своими маленькими размерами и быстрым движением. Это было отмечено Хаммер-Йенсен, которая также привлекает внимание к отрывку из Аристотеля о Демокрите, где тот объяснял замораживание жидкостей расположением и расстановкой атомов. Хаммер-Йенсен приходит к выводу, что атомисты были первыми среди греков, кто отличал теплоту от огня<sup>4</sup>.

*Зрение и цвет.* Об атомистической теории зрения сообщается в более простой и в более сложной форме. В первом случае ее приписывают Левкиппу и Демокриту вместе, во втором — только Демокриту. Все поэтому выглядит так, словно Демокрит переработал теорию Левкиппа, причем сделал это таким способом, который порождает серьезные трудности.

В своей первой форме теория принимает вид учения Эмпедокла об истечениях, где глаз играет роль только органа восприятия. Внешние объекты постоянно испускают тонкие слои атомов, которые сохраняют приблизительную форму поверхностей этих объектов и

<sup>3</sup> *Феофраст*. Мнения физиков; *Симпликий*: 1) О небе, 564.24 (68a120); 2) Об ощущениях, 65.

<sup>4</sup> *Hammer-Jensen I. Demokrit und Platon // Archiv fur Geschichte der Philosophie*. 1910. N 2, 226; *Аристотель*. О возникновении и уничтожении, 327a18. — Аристотель использует технические термины атомистов τροπή и διαθιγή.



таким образом составляют их «изображения». Они на самом деле проникают в глаз, где оказываются отражением объекта и пробуждают ощущение. Лаконичное выражение Аристотеля (Об ощущении и ощущаемом, 438а6): «Демокрит полагает, что зрение — это отражение», — его комментатор Александр расширяет следующим образом (24.14, 67а29):

Демокрит говорит, что видеть означает воспринимать отражение того, что увидено. Отражение — форма, которая появляется в зрачке, как это происходит и с любой иной яркой вещью, которая способна сохранять отражение. Он верил (как Левкипп до него и как эпикурейцы — после) в определенные образы, истекающие от вещей и сходные по форме с вещами, от которых они проистекают (то есть с объектами зрения), проникающие в глаз наблюдателя, и что именно так зрение и устроено.

Точно так же Феофраст начинает свое сообщение словами (§ 50): «Зрение он объясняет отражением», а в § 80 замечает: «Он говорит, что наше зрение вызвано истечением и отражением, попадающим в глаз».

Это замечание по крайней мере имеет достоинство простоты, и оно соответствует требованию атомистического материализма, что любое ощущение, как и любая другая форма деятельности, должно быть обусловлено прямым физическим контактом. При транзите образов через воздух также учитывается возможность искажения и, как следствие, ошибочной идентификации. Критика Аристотеля, что если зрение не предполагает ничего, кроме отражения, то все отражаемые поверхности должны быть видимы, применима лишь к более развитому периоду мышления, когда трудности любого чисто материалистического объяснения физических феноменов становятся очевидными. Эта теория в самом деле привела к трудностям. Возникал вопрос, как два человека могли видеть друг друга без того, чтобы их



«изображения» не сталкивались, хотя атомисты могли думать, что эти «изображения» могли быть достаточно малыми, и с достаточными интервалами пустоты, чтобы проходить друг через друга; кажется, не было объяснения и тому, каким образом истечения от слона могли сжиматься до такой степени, чтобы проникать в глаз в качестве его миниатюрной картины. Такого рода довод, возможно, и заставил Демокрита ввести хитроумное дополнение в теорию, относительно которого есть искушение повторить слова Феофраста (55): «Пытаясь сказать что-то оригинальное о зрении, он отодвинул проблему еще дальше от ее решения». Как это объясняет Феофраст (50), отражение, то есть, образ видимого объекта, не формируется непосредственно в глазу. Есть истечения от всего, включая и сам глаз<sup>1</sup>; и истечения от глаза, и истечения от объекта встречаются где-то между собой в воздухе, сжимают и даже уплотняют его, и отпечатывают на нем изображение объекта, «словно оно формируется в воске» (фраза, которую, по словам Феофраста, он взял от самого Демокрита). Этот образ<sup>2</sup> проникает в глаза и обнаруживает себя там, представляя как нечто плотное, в отличие от влажной консистенции глаз. Далее следуют некоторые детали об особенностях тех глаз, которые лучше всего приспособлены для восприятия образов и для наслаждения ясным зрением: они должны быть скорее влажными и пористыми, чем твердыми, и, в частности, должны иметь «протоки» (φλέβες, буквально, «вены»), которые являются прямы-

<sup>1</sup> Это также взято у Эмпедокла. Желание отдать должное теории Эмпедокла об огненном потоке, исходящем из глаза, могло быть одним из мотивов для того, чтобы ввести усложнения.

<sup>2</sup> И Аристотель и Феофраст используют сходное слово εἶδωλον, но, согласно «Etym. Gen.», Демокрит (фр. 123) обладал своим собственным термином δεῖκελον, возможно, чтобы отличать эти отпечатки от потоков, идущих прямо от объектов.

ми и имеют форму, соответствующую форме впечатлений, как того требуют теории Эмпедокла и атомистов. Чтобы объяснить, почему мы видим днем, а не в темноте, Демокрит вынужден предположить, что Солнце отодвигает от себя воздух и таким образом уплотняет его, делает его в большей мере способным воспринимать и сохранять впечатление. Действительное зрительное ощущение (сообщает нам Феофраст) — это функция не только глаз, но и всего тела (по-видимому, атомов души в нем), которому глаза передают образ или отражение.

Отдельное утверждение Демокрита, что, «если бы промежуточное пространство было пустым, можно было бы отчетливо увидеть даже муравья на небесном своде», несколько не уменьшает наше недоумение относительно этих странных теорий. Аристотель, цитируя Демокрита, критикует его на том основании, что для зрения требуется промежуточное пространство; но именно в этом и был убежден Демокрит — его промежуточной средой был воздух, который как раз и заполняет все пространство. Если Демокрит действительно говорил такое, то, должно быть, использовал слово «пустота» на этот раз в широком смысле слова — чтобы обозначить пустоту чего-то непрозрачного, затрудняющего зрение<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Аристотель. О душе, 419a15. — Мюглер (Rev. de Philol. 1959, 22, п. 3) предполагает, что замечание намерено было предвосхитить критику, в том числе и такую, как у Александра (Об ощущении и ощущаемом, 28.18; О душе, 138.20), — что постоянное выделение потоков атомов объектами зрения должно когда-то полностью их истощить, особенно учитывая, что мы видим и такие далекие предметы, как звезды на небе. (Это возражение было выдвинуто также Гомперцем — Греческие мыслители, I. 358.) Количественная диспропорция между видимым телом и εἶδωλα (говорит Мюглер) столь велика, что даже нечто такое маленькое, как муравей, содержит достаточно субстанции, чтобы отправлять волны без опасности для своей консистенции, материальные образы через все расстояние между Землей и звез-



Если бы мы располагали сочинениями Демокрита о зрении, они, возможно, просветили бы нас относительно многих деталей. Переданные предвзятым взглядом Феофраста, эти теории содержат нелепости, которые едва ли следует пытаться устранить догадками. Как, спрашивает Феофраст, может столь непостоянное вещество, как воздух, обладать устойчивыми впечатлениями, на нем запечатленными? Почему они в любом случае необходимы, когда в нашем распоряжении уже имеются излучения, которые передают форму объекта? Что имеется в виду под Солнцем, сжимающим воздух? Его нормальное воздействие состоит в том, чтобы его рассеивать. Почему мы не видим сами себя, и вообще, как все эти тысячи отпечатков в воздухе избегают того, чтобы пересекаться друг с другом и друг с другом смешиваться? И так далее. Если у Демокрита были ответы на все эти вопросы, то мы их не знаем. Один интересный пункт можно добавить<sup>1</sup>. Есть свидетельство, взятое главным образом из комментариев Александра к Аристотелю, что подобно тому как один-единственный атом находится ниже уровня восприятия, так и один-единственный поток или «образ» является, веро-

---

дами. Это только предположение, и фактически Целлер занимает противоположную точку зрения (ZN, 1127, п. 1): возможность увидеть муравья на небе, говорит он, объясняет, почему Демокрит говорит, что не сам εἶδωλον падает на глаз, но только его отпечаток. Если я правильно понимаю, он имел в виду, что Демокрит не мог представить в целом, как потоки атомов совершают свое путешествие. В том же самом примечании Мюглер утверждает (без аргументов или доказательств): «Демокрит никогда не учил об истечении видимых глазу лучей». Это противоречит свидетельству.

<sup>1</sup> Я обязан следующими наблюдениями статье Мюглера (Rev. de Philol. 1959), где отрывки из Александра и других можно найти. Именно Демокрита и Левкиппа, а не Эпикура Александр принимает в качестве авторитетов теории зрения, хотя и упоминает Эпикура как их последователя (De sensu. 24 и 56 Wendland).



ятно, только одним слоем атомов. Потоки тем не менее исходят от своих объектов в быстрой последовательности, и они (или воздух, несущий их отпечатки), непрерывно проникая в глаз, дают эффект непрерывности. Иначе не было бы никакой непрерывности в ощущении или единства в воспринимаемом объекте, и тем более в объекте, атомы которого могли бы восприниматься по отдельности. Из этого следует, что нет не только порога размеров, ниже которого тела недоступны восприятию, но также и нижнего предела восприятия во времени. Аристотель упоминает о возможности недоступного восприятию времени в связи с атомистической теорией цвета в трактате «Об ощущении и ощущаемом»<sup>1</sup>.

Это рассуждение приводит нас к проблеме цвета, который, как мы уже знаем, является чисто «вторичным» и субъективным качеством. Ощущение цвета производится в душе благодаря форме и расположению атомов на поверхности объектов и благодаря размерам пространства между ними. Есть четыре первичных цвета — белый, черный, красный и желтый, — а остальные

---

<sup>1</sup> 420a20. Это цитируется Мюглером, который все же не добавляет, что обсуждаемая теория, хотя и предлагает атомистическое объяснение цвета, отличается от теории Демокрита, подробно описываемой Феофрастом. Первая, которую критикует Аристотель, выводит все цвета из черного и белого, утверждая, что они являются только следствием, производимым тогда, когда черное и белое располагаются настолько близко друг к другу, что различие между ними невидимо. И черное, и белое отправляют излучения, которые достигают глаза в такой быстрой последовательности, что, кажется, они появляются одновременно и вызывают эффект цвета, не являющегося ни белым, ни черным. Демокрит тем не менее полагал, что красный и зеленый цвета так же первичны, как черный и белый. Первичность черного и белого, утверждаемая лишь Феофрастом (59, 79), допускалась всеми ранними мыслителями и была с иным объяснением отвергнута самим Аристотелем, но Демокрит был исключением (как, возможно, и Эмпедокл).



представляют собой их комбинацию. Атомы, производящие ощущение белого, являются гладкими на твердой поверхности, окружающей поверхность, которая является неплотной и рыхлой. Они не отбрасывают тени и легко проникают внутрь, таким образом вызывая эффект яркости и прозрачности. (Феофраст жалуется, что Демокрит пишет так, словно говорит скорее об этих качествах, чем о белом цвете<sup>1</sup>.) Черный цвет является скоплением грубых и неправильных атомов, которые отбрасывают тени, и в *poroi*, которые изогнуты, им нелегко проникнуть; красный цвет — скопление атомов, «подобных тем, которые производят тепло, но больших размеров». Относительно желтого цвета Феофраст не мог найти упоминания о формах атомов, но только то, что они происходят «от плотности и пустоты, смешанных друг с другом, и их цвет меняется в зависимости от положения и порядка этих составляющих». Естественно предположить из того, что нам рассказывается, — цвет изменяется способами, посредством которых атомы, благодаря различию их формы и различию углов, под которыми они находятся друг к другу и к наблюдателю, отражают, поглощают или пропускают свет, который на них падает. К сожалению, источники ничего не говорят нам о представлениях Демокрита о природе и поведении света, который, как и все остальное, должен был быть материальным и состоять из атомов. Сам Аристотель в связи с теорией зрения довольствуется снисходительным замечанием, что в этот период, очевидно, не было никаких научных знаний о феномене формирования образа и отражения (Об ощущении и ощущаемом, 438a9).

<sup>1</sup> Феофраст. Об ощущениях, 80. — В «Тимее» Платон пишет так, словно *λαμπρόν* сам был одним из простых цветов, вступающих в объединения с другими цветами, такими как белый и красный (68b *λαμπρόν τε ἐρυθρῶ λευκῶ τε μεϊγνύμενον ξανθὸν γέγονεν*).



Происхождение других цветов в результате смешения первичных было описано Демокритом с точными подробностями, часть из которых воспроизводится у Феофраста. Это смешение неизбежно напоминает сравнение с палитрой живописца у Эмпедокла; и привлекал Демокрита опыт реального смешивания красок, или не привлекал<sup>1</sup>, он, разумеется, искренне восхищается богатством и разнообразием цвета. Одного примера будет достаточно (76):

Простые цвета получаются из таких атомов: чем меньше (посторонних) примесей к этим атомам, тем чище цвет. Все же прочие цвета (получаются) от смешения этих цветов. Так, золотой цвет и цвет бронзы и все подобные цвета получаются от смеси белого и красного, они имеют блеск от белого цвета, а красноватый оттенок — от красного. Ведь здесь в результате смешения красный цвет попадает в пустоты между белым цветом. Если же к этому му прибавить еще зеленый цвет<sup>2</sup>, то получится самый

<sup>1</sup> Трудность настоящего отрывка, как уже давно указывал Дюрофф (Demokritstudien, 179), состоит в том, чтобы увидеть, как составные цвета могут когда-либо на практике быть произведены из красок тех цветов, которые Демокрит называет их компонентами. Это не смущало Платона (Тимей, 68d), но не могло не смущать Демокрита, не готового, в отличие от Платона, перенести ответственность на Бога! Кранц в статье о ранних греческих учениях о цвете (Hermes, 1912) полагал, что Демокрит мог и не рассуждать с точки зрения практического опыта, но его личное *ἐάν τις τὰ μὲν ἀφαίρητὴ τὰ δὲ προστιθῆ* в фр. 78 поразительно. Упоминается также, что Демокриту, как и Анаксагору, приписывается трактат о живописи и перспективе. Действительно ли загадочный заголовок *ἀκτινογραφία* в каталоге Фрасилла (под *μαθηματικά*) означает трактат об излучении света, как предполагают Стефаний и LSJ, или это может быть образование, параллельное *σκιαγραφία* и указывающее на вид рисования или живописи?

<sup>2</sup> Весьма затруднительно определить точное значение греческих слов, указывающих на цвета. Этот зеленый (*χλωρός*) иногда, кажется, означает свежую зелень с огненным оттенком желтого в ней, а иногда желтый цвет. Он, с одной стороны, приме-

красивый из всех цветов. Но необходимо, чтобы примесь зеленого была незначительной: ибо при таком способе соединения белого и красного присоединить большее количество зеленого нельзя. В зависимости от того, возьмем мы больше или меньше (того или иного из простых цветов), цвет получится различным<sup>1</sup>.

Демокрит дал подобные описания синего (вайды), зеленого, салатого, сливового и каштанового цветов, добавив, что число цветов, которые могут быть произведены благодаря смешению, бесконечно<sup>2</sup>.

Слух и звук. Феофраст находит объяснение слуха у Демокрита «подобным объяснениям других» и дает краткое общее его изложение (55), а именно что слух вызван воздухом, входящим в пустую раковину уха. В общих чертах таким же было объяснение у Алкмеона, Эмпедокла и Анаксагора. Демокрит добавил, что, конечно же, этот воздух может входить в тело во всех его точках, но не через проходы, достаточно большие, чтобы сделать звук доступным восприятию. Кроме того, как только звук вошел в тело, ухо (как и глаз в случае зрения) действует только как канал, через который звук распространяется по всему телу. И в случае зрения и в случае слуха, мы воспринимаем (как позже выразился Платон) не с помощью органов чувств, а через них: чувствующая душа является вездесущей в теле.

---

няется к свежей листве, к прорастающему зерну и к изумрудам, а с другой — к меду, яичному желтку и песку. Это слово также используется для обозначения бледности, и метафорически означает молодость или свежесть.

<sup>1</sup> Пер. С. Я. Лурье.

<sup>2</sup> Вдобавок к уже упомянутой статье Кранца любому, кто интересуется дискуссией о теориях цвета у Демокрита и других греков, может быть полезно следующее: *Dyloff. Demokritstudien*, 176–184 (Exkurs, Zur Farbenlehre des Demokrit); *Capelle W. Rh. Mus.* 1958; *Prantl C. Aristoteles über die Farben*; *Schultz W. Farbenempfindungssystem Hellenen* (подробнее см. Библиографию).

Аэтий в отрывке, который не зависит от Феофраста и может идти от Посейдония, описывает эту теорию как более сложную. Это лучше всего заметно в контексте отрывка из Эпикура, который ему предшествует<sup>1</sup>:

Эпикур говорит, что звук — это поток [атомов], испускаемый тем, кто произносит речь, или тем, что производит шум любого вида. Этот поток распадается на частицы сходной формы, то есть круглые движутся вместе с круглыми, а неправильные и треугольные с теми, что им подобны. Когда они попадают в уши, то производят ощущение звука... Демокрит говорит, что воздух также распадается на частицы сходной формы, которые двигаются со звуком.

Остальная часть отрывка состоит из иллюстраций закона, который выводится для обоснования разделения частиц на группы подобных.

Две теории образуют параллель теориям зрения. В обоих случаях Эпикур отвергает точку зрения Демокрита как слишком изысканную и принимает более простое воззрение, которое, возможно, восходит к Левкиппу. Для обоих звук, как и все остальное, является материальным телом, состоящим из частиц («подобных воздуху», согласно Эпикуру)<sup>2</sup>; но хотя Эпикур и считает, что сами эти звуковые частицы, испускаемые источником звука, отпечатываются в ухе слушающего, Демокрит добавляет промежуточную стадию. Звуковые частицы вначале сталкиваются с промежуточным воздухом и преобразуют его по своему подобию. Затем,

<sup>1</sup> *Аэтий*, 4.19.2–3. (Дох. 408, § 3, только DK, 68 A 128) Источник Посейдония предполагается в DK. Бейли с определенным основанием считает, что частично это необычное выражение должно принадлежать самому Демокриту (*Atomists*, 170).

<sup>2</sup> *Эпикур*, I. 53. — Во фр. 52 и 53 мы имеем оригинал, парафразы Аэтия, и он содержит явное опровержение более сложной точки зрения.



вероятно, как и в случае со зрением, не их действительное истечение из объекта, но его «образ», «отпечатанный» на воздухе, проникает в орган воспринимающего. Возможно (мы не знаем), мотивом такой громоздкой теории было стремление объяснить распространение звука через пустое пространство, либо учесть его искажение или ослабление. Какой бы ни была причина, форма этой теории могла содержать намек на Анаксагора, который в своем объяснении звука проводит различие между «дыханием» и «воздухом» и говорит о воздействии одного на другого. Эмпедокл принимает более простую точку зрения, хотя здесь Демокрит следует ему в предположении, что ощущение может иметь место только благодаря прямым проходам, подходящим для соответствующих истечений. Феофраст заканчивает свое изложение описанием того, что Демокрит считал самым лучшим физическим состоянием ушей и головы, обеспечивающим острый слух<sup>1</sup>.

*Вкус, запахи, обоняние.* При обсуждении обоняния в своем трактате «О причинах растений» (6.1.2) Феофраст делает предположение, что есть два главных типа объяснения: с точки зрения воздействия на органы чувств и с точки зрения внутренних свойств испускающей запахи субстанции. Можно, например, описать то, что является сладким, как проникновение через влажную поверхность языка, или как наличие эффекта расслабления или сглаживания, или сказать, что острые вещи согревают язык, вяжущие осушают его и т. д. В качестве альтернативы можно утверждать, что частицы сладкой субстанции являются большими и круглыми, частицы вяжущей субстанции — большими, грубыми и многоугольными и т. д. Демокрит избрал последний способ. Тем не менее эти два способа фактически

---

<sup>1</sup> Феофраст. Об ощущениях, 56. Относительно подробностей см. перевод Страттона и примечания.

нельзя разделить, так как стремление приписать формы частицам может выражаться лишь в том, чтобы объяснить, как они способны оказывать те воздействия, которые они оказывают; и при этом требуется некоторая часть тела, на которую оказывается воздействие как со стороны субъекта так и со стороны объекта вкуса. Это утверждение применимо, в частности, и к теории Демокрита, потому что он считал, что один и тот же объект может вызывать различные запахи у различных людей<sup>1</sup>. И все же этой стороной вопроса, как говорит Феофраст, Демокрит пренебрегает в случае со вкусом (Об ощущениях, 72).

Самое полное описание форм атомов, вызывающих запахи и их воздействия, дано Феофрастом в трактате «Об ощущениях» (65–67). Они суммированы в «О причинах растений» (6.1.6, А 129):

Демокрит приписывает форму каждому вкусовому ощущению. Сладкое является круглым и большим; терпкое — большим, грубым, многоугольным, не круглым; острое [кислое], как указывает его название, обладает острым телом, угловатым, искривленным, маленьким, не круглым; жгучее является круглым, маленьким, с углами и изгибами; соленое — угловатым, большим, изогнутым, с равными сторонами; горькое — круглое и гладкое, но неправильной формы и маленьких размеров; маслянистый вкус — тонкий, круглый и маленький.

В подробностях это сведение вкусов к воздействию форм атомов становится несколько фантастическим, хотя оно и имело долгую историю. В 1675 г. французский химик Лемери писал:

Скрытая природа вещи не может быть объяснена лучше, чем приписыванием ее частям формы, соответ-

---

<sup>1</sup> Эта часть критики напечатана в DK, А 130. Ср. с дальнейшими замечаниями Феофраста в трактате «Об ощущениях».



ствующей всем воздействиям, которые она производит. Никто не будет отрицать, что кислота жидкости состоит в остроконечных частицах. Всякий опыт подтверждает это. Вы должны только испытать его, чтобы почувствовать, что укалывание языка подобно тому, которое вызвано каким-либо острым материалом в самых чувствительных точках<sup>1</sup>.

О запахе и обонянии мы имеем только одно суждение у Феофраста, нацеленное на то, чтобы показать, сколь многое Демокрит не учел (82):

Он не высказался определенно о запахе, а только сказал, что запах — это истечение тонкого из тяжелого. Каково же по природе то, что подвергается воздействию, и со стороны какого предмета, он не сказал, а это как раз, пожалуй, было бы важнее всего.

### ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ: ЧИСЛО ЧУВСТВ У ДЕМОКРИТА

Раздел 4.10 у Аэтия суммирует мнения о числе чувств: по убеждению стоиков, их было пять, у Аристотеля — пять и еще «здравый смысл», который тем не менее является не шестым чувством, но способом присоединения к действиям других. Далее следует<sup>2</sup>:

Демокрит говорит, что их больше [то есть больше чем пять, как проясняется из контекста] у неразумных животных, у мудрецов и у богов.

Демокрит говорит, что чувств больше, чем объектов чувств, но поскольку объекты не соответствуют числу [то есть, видимо, числу чувств], то их не замечают.

---

<sup>1</sup> См.: *Cornford. Before and After Socrates*, 26. Обращение к опыту, но в совершенно наивной и поверхностной форме, — это особая характеристика досократовской мысли.

<sup>2</sup> Подразделы 4 и 5, сохраненные в DK, A 115 и 116.

Δ. πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεοὺς.

Δ. πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίξειν τὰ αἰσθητὰ τῷ τω πλήθει λανθάνειν.

Я не вижу трудностей в первом высказывании. Наблюдение над инстинктивным поведением животных может легко привести к предположению о шестом чувстве, а также естественно будет предположить, что боги обладают чувствами, которых не хватает обыкновенным людям. Ученые были озадачены упоминанием «мудрецов», и Роде пришел к целесообразному предположению, что их дополнительное чувство следовало отождествлять с разумом, «подлинным знанием», которое Демокрит явно противопоставлял «несовершенному знанию», полученному чувствами. Это невозможно, но используемое слово (*sophoi*) предполагало и поэтов, пророков и религиозных учителей, а иногда было прямо обращено к такого рода фигурам. Они, по общему убеждению, были людьми, у которых имеется прямой доступ к сверхчеловеческим источникам познания, и иногда предполагалось, что если кому-то присваивалось имя *sophos*, то у него были обнаружены божественные способности. Существует легенда, что Пифагор называл себя только *philo-sophos*, любящим мудрость, поскольку «никто не мудр, кроме Бога»; и в «Федре» Платона (278d) Сократ повторяет, что это слово «подходит одному только богу». И Демокрит полагал, что поэты писали «под воздействием божественного вдохновения и святого духа» и что пророческие сновидения, голоса и видения были действительностью (фр. 17, 18, 166, А 77). Ни пророки, ни поэты не осмысливали вещи посредством разума; они получали к ним доступ в непосредственном опыте, и способность к этому могла представляться Демокриту (или по меньшей мере истолковываться его интерпретаторами) как дополнительное чувство.



Второе высказывание неясно. Я не могу найти ему определенное объяснение и подозреваю, что текст, возможно, был поврежден. Целлер, после того как перефразировал это предложение так, «что многие впечатления не вызывают ощущений», откровенно заявляет в примечании (ZN, 1125, п. 2), что такое его значение является «чистой догадкой». Дильс связал это высказывание с Лукрецием 4.802:

quia tenuia sunt [sc. simulacra], nisi quae contendit  
acuta,  
cernere non potis est animus.

Было обычным делом перевести здесь αἰσθήσεις (как того требует параллель с Лукрецием) как «отдельные акты ощущения» вместо «чувств». Поэтому Мюглер (R. de Philol. 1959, 35) говорит: «Демокрит, согласно Аэтию, рассматривает число чувств как превосходящее число объектов, на самом деле воспринимаемых». Согласно ему, душа осуществляет выбор между тем, что она будет воспринимать, и тем, какие объекты или «образы» она может оставить без внимания, иначе организм оказался бы во власти чрезмерного числа воздействий из окружающей среды. Это, как мне кажется, требовало бы, чтобы αἰσθητά были более многочисленными, чем αἰσθήσεις, а не наоборот. (Сдвиг значения, произведенный добавлением «возможного» и «действительного», едва ли правомерен.) Кроме этого, использование слова с целью обозначения одного-единственного акта ощущения встречается редко<sup>1</sup>, и в контексте выражения, приводимого Аэтием во фр. 4.10, невоз-

<sup>1</sup> LSJ может привести только один пример, и при этом неверно его понимает (Аристотель. Метафизика, 980a22, где ἡ τῶν αἰσθησέων ἀγέλσις означает «влечение к чувственным восприятиям»). Единственный ясный пример, который мне попался, — Платон. Федр, 249b.



можно. Если высказывание отражает нечто такое, что действительно говорил Демокрит, то возможное значение могло бы заключаться в следующем: поскольку (как говорит нам предшествующее высказывание) у некоторых живых существ имеется более пяти чувств, то должно быть больше чувств, чем существует классов вещей, которые обычно признаются доступными ощущениям (αἰσθητά). Это образы, звуки, запахи, вкусы и осязаемые объекты. Дополнительное чувство не будет одним из этих объектов, следовательно, имеется больше чувств, чем αἰσθητά в обычном смысле слова. Это число тем не менее не могло быть определенным, и сохраняется возможность, что высказывание было повреждено и содержит в себе путаницу. Относительно других мнений см. работы Целлера и Мюглера, а также: *Alfieri. Atomisti*, 134, п. 337 (для A 115) и 135, п. 339 (для A 116).

## 12. МЫШЛЕНИЕ

Материализм Левкиппа и Демокрита не допускал исключений. Мышление, как и ощущение, должно было зависеть от физического механизма. Сообщение Аэтия (4.8.5 и 10, 67 A 30):

Левкипп и Демокрит говорят, что ощущение и мышление (νοήσεις) — это проявления тела.

Левкипп, Демокрит и Эпикур говорят, что ощущение и мышление имеют место благодаря воздействиям извне. Ничего ни с кем не происходит без воздействия образа<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Необходимо помнить, что «образ» (εἶδωλον) — это технический термин, означающий чисто материальный поток атомов, отбрасываемый объектом и направляющийся к воспринимаемому субъекту.

Более сложное и отчасти туманное сообщение дает Феофраст в трактате «Об ощущениях» (58):

Относительно мышления (τὸ φρονεῖν) Демокрит говорил, что оно происходит, когда душа пребывает в уравновешенном состоянии после движения<sup>1</sup>; но если субъект слишком горяч или слишком холоден, оно нарушается [или искажается, μεταλλάττειν]. Следовательно, древние были правы, когда думали о нем [то есть об умственном расстройстве] как об «искажении ума»<sup>2</sup>. Очевидно в таком случае, что он выводит мышление из устройства тела, что, несомненно, является вполне логичным, так как он рассматривает душу как форму тела.

С точки зрения Аристотеля, «душа и ум — это одно и то же» для Демокрита, а «истина — это то, что является». Это верно, поскольку и душа и ум материальны

<sup>1</sup> μετὰ τὴν κίνησιν. Это выражение исправляется при прочтении в κατὰ τὴν κίνησιν (Brieger, Nestle) и в κατὰ τὴν κρήσιν (сохраняется в: Шнейдер, Дильс. DK); но Целлер, Филиппсон и Алфьери считают, что исправления не нужны. Согласно Алфьери, оно означает «после возбуждения чувств». См.: ZN, 1129, прим. 3; Филиппсон. Gnomon, 1930, 466; Alfieri. At. Id., 137.

<sup>2</sup> ἄλλοφρονεῖν. Слово используется Гомером (Илиада, XXIII, 698), и его цитата, исправленная Демокритом, подтверждается также и Аристотелем в словах (О душе, 404a29) διὸ καλῶς ποιῆσαι [sc. λέγει Δ.] τὸν Ὀμηρον ὡς ὁ Ἐκτωρ 'κεῖτ' ἄλλοφρονέων (Ср.: Метафизика, 1009b28). На самом деле, эта фраза не встречается в текстах Гомера, и как Аристотель, так и Демокрит, кажется, пострадали от ошибок памяти. Слово ἄλλοφρονέοντα применяется к Евриалу. Илиада, XXII, 337 говорит о Гекторе τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφη, но, хотя частицы метрически эквивалентны, несоответствие ἄλλοφρονέων контексту делает маловероятным, что оно могло бы находиться в тексте, доступном Демокриту и кому-либо другому. Кранц (Phil. u. sprachl. Ausdr. 29 прим. 1), следуя Фику и Леманну, говорит, что греки не знали истинной этимологии слова, которое не имеет связи с ἄλλος, но является эолийским вариантом ἤλεός, «безумный». Фриск, тем не менее, более осторожен, а д-р Дж. Чэдвик сообщил мне, что санскритское *ануа*, «другой», имеет такой компонент, как *ануацетас*, означающий «думать о другом: безумец».

и состоят из одних и тех же атомов, и поскольку вся реальность должна иметь физическую форму, то нет никаких объектов познания, которые Аристотель мог бы классифицировать как «умопостигаемые» (*νοητά*). Все формы физического существования для него — объекты ощущения. Таким образом, говорит он в другом месте, Демокрит — один из тех, кто утверждает, что мысль есть форма ощущения, а ощущение есть физическое явление, и поэтому то, что является чувствам, является и необходимо истинным<sup>1</sup>.

Мышление, в таком случае, представляет собой точную параллель ощущению в том, что оно является результатом воздействия на атомы души со стороны внешних комплексов атомов; и оно изменяется в соответствии с состоянием мыслящего субъекта. Для лучших результатов физическая «смесь» (*κράσις*) должна пребывать в «должной пропорции» (*σύνμετρος*). Учитывая, что орган мышления представляет собой концентрацию атомов души в особой части тела, можно предположить, что мышление стимулируется теми комплексами, которые являются слишком тонкими, чтобы воздействовать на органы чувств, когда эти комплексы проходят через их «поры», или распространяют атомы души повсюду; как полагает Феофраст (63), «то, что собирается в единую массу, обладает мощным воздействием, но то, что широко распространяется, остается незаметным». Этот пункт был наиболее ясно выражен Бейли (*Atomists*, 173):

Некоторые «идолы», те, что являются слишком тонкими, чтобы вызвать возмущение среди атомов души на поверхности тела и в органах чувств и таким образом породить ощущение, проникают внутрь тела до тех пор, пока не достигнут ума. Здесь, где атомы души плотно сжаты,

<sup>1</sup> Аристотель. 1) О душе, 404a27, 405a9; 2) Метафизика, 1009b12. — Эти отрывки еще будут рассматриваться в связи с атомистической теорией познания вообще.

«идолы» не могут пройти мимо, не задевая их, и результатом такого движения является специфический вид ощущения, который мы называем мышлением: оно по своей природе является точной параллелью движению, порождающему зрение или слух.

Это, я полагаю, верно, но, вероятно, не совсем точно. Здесь предполагает полную независимость, тогда как мышление в определенном отношении производно от ощущения; оно получает свои данные от чувств, как говорит Демокрит там, где мы явно имеем прямую цитату (фр. 125). Все поэтому выглядит так, словно опыт ощущения может настолько встревожить всю душу в целом, что ее возбуждение достигает ума и может воздействовать на его способность мышления. Если такое прочтение правильно, то именно это означает слова «после движения» в отрывке, который цитирует Феофраст (58). Здесь, однако, мы касаемся всей теории познания, которая заслуживает отдельного рассмотрения.

Объяснение мышления у Демокрита напоминает нам об объяснении Парменида на «Пути мнения». Он также говорил, что ум изменяется в зависимости от состояния тела, и особенно в зависимости от преобладания теплоты или холода, — близкая параллель тому, что Феофраст говорит о Демокрите (58). Та же самая зависимость от изменяющегося физического состояния подчеркивалась и Эмпедоклом<sup>1</sup>. Эти сходства были отмечены Аристотелем, который суммировал то, что было их общим недостатком в философии, следующими словами (Метафизика, 1010a1): «Причина, почему они пришли к такому мнению, заключается в том, что, выясняя истину относительно сущего, они сущим признавали только чувственно воспринимаемое». Для Аристотеля, обученного Платоном, реальность делилась на чувствен-

<sup>1</sup> Парменид. Фр. 16 и Феофраст. Об ощущении, 3; Эмпедокл. Фр. 106 и 108.



ную (телесную) и умопостигаемую (сверхтелесную), и он критиковал всех своих предшественников потому, что они были неспособны признать такое различие<sup>1</sup>.

Правда, кажется, заключается в том, что все философы до этого времени (за исключением уникальных аргументов Парменида в «Пути истины») давали такое объяснение познания, в котором преобладали материалистические термины, но только теперь, когда атомисты пошли дальше, когда они сделали концепт материализма более ясным и определенным, проблемы объяснения мышления и познания становятся острее. На самом деле, они впервые попали в поле зрения. Из-за бескомпромиссной ясности материализма атомистам было весьма трудно отвечать на вопросы об отношении между ощущением и мыслью, и они всегда рисковали натолкнуться на насмешки вроде той, что обнаруживается у Цицерона, который спрашивал, всякий ли раз, когда он думает о Британии, ее «образ» отделяется от этого острова и попадает к нему в грудь (*Ad fam.*, 15.16.2). Не удивительно, что первая серьезная попытка свести всю интеллектуальную деятельность к простому материальному контакту не была полностью успешной. Мы все еще можем восхищаться ее смелостью и последовательностью.

### 13. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Никогда так остро не чувствовалась нехватка сохранившихся сочинений Демокрита, как при попытках обнаружить, что думали атомисты о том, как и до какой степени мы можем знать истину об окружающем нас мире, о том, какими средствами наши умы могут

---

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. О душе, 427a21. «И древние утверждают, что разуметь и ощущать — это одно и то же... Ведь все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение».



соприкоснуться с истиной и постичь ее природу. Чтобы понять это, мы должны опираться на некоторые цитаты из Секста и на некоторые замечания у Аристотеля, а они многими исследователями считаются прямо противоположными друг другу. Прежде чем непосредственно рассмотреть их, необходимо принять во внимание некоторые предварительные положения.

Во-первых, эпистемология, которая оказалась такой обширной в более поздних философских исследованиях, занимала гораздо более скромное место в уме мыслителя V в. до н. э., где она находилась целиком в тени поисков бытия, или онтологии. Не стоит думать, что мы обнаружим обсуждение ее собственных целей или ясное представление о ее задачах и в более поздние столетия<sup>1</sup>. С другой стороны, для Секста в его сочинениях о скептицизме проблемы познания и критерия истины были уже центральными.

Во-вторых, мы должны принять во внимание философскую ситуацию, которую унаследовали атомисты. Она была графически изображена С. Лурье. Демокрит начал работать в атмосфере упадка, который он не мог игнорировать. Он должен сначала объяснить безнадежное состояние поисков истины и попытаться найти выход<sup>2</sup>. В области математики Зенон показал, что

<sup>1</sup> «Поиск бытия, который даже в качестве проблемы едва ли понятен в более поздние столетия, был главным занятием греческих философов от Парменида до Аристотеля... [они] в первую очередь они занимались исследованием бытия, и лишь во вторую — человеческими способностями к постижению бытия» (Wrisss, CQ, 1938, 49, 52). Это важная и слишком часто забываемая истина, и она означает, что для них ступени познания внутренне связаны и зависят от ступеней реальности в его объектах.

<sup>2</sup> Luria. *Anfänge d.gr. Denkens*, фр. 144. Согласно мнению Лурье, таково значение фр. 117, ἐν βυθῶ ἡ ἀλήθεια. Этот фрагмент не является отражением истинного скептицизма, но выражает сетования по поводу того состояния, к которому пришла философия. Это «пропедевтическая апория». Связывать ее с современ-



предположение, что тела делимы полностью, подразумевает, что любое тело является бесконечно большим, и бесконечная делимость означает, что тело не имеет вообще никакой величины. И все же никто не может отрицать делимость. В физической сфере Зенон и Парменид доказали, что объективный мир никоим образом не соответствует нереальному и противоречивому миру чувственного восприятия. Между тем перспектива создания независимого мира бытия *физиками* была слаба, потому что аргументы приблизительно равной убедительности, которые они имели, приводили к различным и взаимоисключающим выводам. Протагор отрицал какие-либо критерии, по которым можно познать внешний мир бытия. Он довольствовался «коллективно субъективным миром», осуществляющимся в результате сравнения субъективных миров индивидов, миром, который может быть относительно и временно значимым для отдельных сообществ людей. Даже такой компромисс был невозможен, если принять точку зрения Горгия или Ксениада, что «ничто не существует». Индивидуальные субъективные миры не могут существовать, поскольку они также являются полностью противоречивыми: правила логики, посредством которых мы проверяем истинность наших ощущений, столь же произвольны, как и сами ощущения. Чтобы при таких обстоятельствах перестроить дом истины, лежавший в руинах после такого рода землетрясений, требовалась научная страсть и непоколебимая вера.

Это приводит к третьему пункту, к тому, что цели атомистов не были целями ученых-эмпириков. Их философская цель заключалась в спасении действи-

---

ным состоянием философии крайне надуманно, однако я соглашусь, что это значит лишь то, что истину трудно (хотя и возможно) познать. В «Теории бесконечно малых» Лурье более уместно противопоставляет  $\epsilon\tau\epsilon\eta\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\ \iota\sigma\mu\epsilon\nu$  из фр. 117 и  $\epsilon\tau\epsilon\eta\ \delta\epsilon\ \acute{\alpha}\tau\omicron\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$  из фр. 125.



тельности и указании, в каком направлении эту цель следует искать. Демокрит опроверг Протагора, но с самого начала атомистические доктрины, как и их непосредственные предшественники, создавались для того, чтобы справиться с проблемой элеатов. Левкипп также мог бы «руководствоваться *Логосом*», как того требовал Парменид, но утверждал, что сами *logoi* могут примириться с существованием чувственного мира, с его изменчивостью, множественностью и изменчивостью физических вещей<sup>1</sup>.

В-четвертых, утверждения, которые на первый взгляд являются противоречащими друг другу, могут быть согласованы, если принять во внимание различные философские позиции тех, кто их высказывал. Возьмем самый очевидный пример. Аристотель говорит, что для Демокрита «то, что истинно, это феномен», а Секст — что «он покончил с ним», «отверг» феномен или «отказался» от него. Аристотель рассуждает, исходя из своего собственного разделения существования на чувственное и умопостигаемое. *Archai* всех вещей должно быть умопостигаемым в его значении, то есть бестелесным и воспринимаемым интуитивно и непосредственно *нусом*, который представляет собой не рассуждающий разум, но способность души к непосредственному пониманию, сравнимому со способностью к чувственному восприятию в материальном мире. Первоначала Демокрита были все еще частью чувственного мира, эмпирически невоспринимаемые вследствие своих малых размеров (О возникновении и уничтожении, 325a30), но по сути теми же самыми, что и воспринимаемые тела, которые являются фактически только их скоплениями. Для Демокрита нет никакого ноуменального мира, который можно было бы противопоставить феноменальному. Когда Секст утверждает, что Демокрит отри-

<sup>1</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении, 325a23.





цал или упразднял феномены и признавал существование только умопостигаемого, то он не использует слово в том смысле, в каком его используют Платон и Аристотель, но просто обращается к основной атомистической доктрине, что чувственные свойства суть субъективные впечатления, являющиеся следствием изменений в нашей собственной конституции; только атомы и пустота обладают объективным существованием, и они выводятся силой ума, а не воспринимаются непосредственно чувствами.

С поверхностной точки зрения древние свидетельства приписывают Демокриту следующие доктрины: а) то, что является чувствам, истинно, б) то, что является чувствам, следует отвергнуть, в) чувственный феномен ведет к знанию опосредованно, г) знание в целом невозможно, д) полный скептицизм о возможности знания необоснован. Соответствующие отрывки нельзя тем не менее просто разделить и сгруппировать под этими пятью рубриками, и поэтому Секст предпринимает искреннюю попытку понять Демокрита и разместить различные его утверждения в связи друг с другом; и расчленять таким способом длинный отрывок (как в сочинении: «Против ученых», 7.135–137), в котором Секст объединяет вместе несколько нитей мысли, было бы большим заблуждением. С такими оговорками я и предоставляю первое свидетельство.

Следующие отрывки из Аристотеля говорят о первой доктрине — то, что является чувствам, истинно: *Аристотель. О душе, 404a27:*

Демокрит просто утверждал, что душа и ум — одно и то же: ведь истинно, мол, то, что нам является.

*Аристотель. О возникновении и уничтожении, 315b9:*

А так как они считали истинным то, что [заключено] в явлениях, явления же противоположны друг другу и их бесконечное множество, то они считали фигуры бес-



конечными [по числу], так что одно и то же при изменении состава кажется разным людям противоположным, и что вообще от малой примеси оно меняется и принимает совершенно иной вид при смещении одной [составной части]. Ведь трагедия и комедия составляются из одних и тех же букв.

*Аристотель. Метафизика, 1009b12*, где Демокрит включается в одну традицию с другими философами-досократиками:

Поэтому-то Демокрит и утверждает, что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное неизвестно. А вообще же из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это последнее считают неким изменением, им приходится объявлять истинным все, что является чувствам. На этом основании прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов.

Отметим, в этих отрывках утверждение «то, что является, есть истина», явно принадлежит самому Аристотелю. Во втором отрывке то, что он цитирует из Демокрита, в своей основе берется другими (и с большей основательностью) как подразумевающее нечто противоположное. В том же самом отрывке Аристотель допускает различие между чувственными явлениями и невоспринимаемыми атомами наряду с утверждением, что истина есть явление. Очевидно, он не видел между этими двумя утверждениями несовместимости, и такое возможно только потому, что он использовал слово «явление» в широком смысле, чтобы включить в него все телесное существование.

В следующих двух отрывках Секст приходит к выводу, что Демокрит отвергает чувственные явления как ложные<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Пер. А. Ф. Лосева.

*Секст Эмпирик. Против ученых, 7.369 (DK A 110):*

Одни из физиков, как Демокрит, устраняют все являющееся.

*Секст Эмпирик. Против ученых, 8.6 (DK A 59):*

Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное. Но Демокрит думал так потому, что, по его мнению, в основании природы не имеется ничего чувственного, так как все составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества.

*Секст Эмпирик. Против ученых, 8.56:*

Последователи Демокрита и Платона, отвергая чувственные восприятия, а также упраздняя чувственное и следуя только за мысленным, смешивают предметы.

В следующем отрывке Секст пытается сопоставить различные заявления эпистемологического значения, которые он обнаружил у Демокрита. Здесь также он начинает с отрицания явлений<sup>1</sup>.

*Секст Эмпирик. Против ученых, 7.135:*

Демокрит же, отвергая [возможность] явного для внешних чувств, утверждает, что даже ничто из этого не явствует в истинном смысле, но только в смысле мнения, а истинным оказывается бытие атомов и пустого.

После подтверждения этого прямой цитатой из Демокрита (уже приведенной выше, с. 722) Секст продолжает (136):

В «Подтверждениях» же он хотя и пообещал предоставить ощущениям силу достоверности, тем не ме-

---

<sup>1</sup> Те же самые положения повторяются в 8 книге «Против ученых» (8.184), где ничего не добавляется к сути вопроса, о котором здесь идет речь.

нее, оказывается, все же их осуждает. А именно он говорит: «В действительности мы ничего достоверно не постигаем, но [лишь] меняющееся в зависимости от установки нашего тела и от того, что в него входит или ему сопротивляется».

В этом высказывании самого Демокрита относительность чувств, кажется, становится основанием полного скептицизма или неверия в возможность знания о действительности, и Секст продолжает, добавляя нескольких других цитат той же самой тональности.

И опять говорит он (фр. 10): «Было во многих местах показано, что мы не постигаем, какова есть в действительности каждая вещь или какова она не есть». В сочинении же «Об идеях» (фр. 6) он говорит: «Человек должен познавать на основании того правила, что он далек от действительности». И опять (фр. 7): «Также это рассуждение, очевидно, показывает, что в действительности мы ничего ни о чем не знаем, но у каждого мнение есть результат притекания<sup>1</sup> [атомных образов]. И еще: «Все-таки должно быть ясно, что трудно узнать в действительности, какова каждая вещь».

<sup>1</sup> ἐπιρροήν ἐκίστοισιν ἢ δόξαις. Эта фраза становится знаменитой в критической литературе, и Лангербек избирает ее как заглавие для своей монографии. Слова принадлежат самому Демокриту, и ἐπιρροήν должно быть связано с ῥοσμός (ῥυθμός), термином, который, как мы знаем от Аристотеля, служил для обозначения формы атомов. Это и использование глагола ἐπιρροήζειν в «Законах» Платона (802b), предполагает, что слово (прилагательное или существительное) означает формирование или восстановление. Оно опять же обращено к тому факту, что все наши впечатления являются результатом изменений в нашей композиции атомов, вызванных воздействием комплексов атомов извне. Гесихий читает это слово как ἐπιρρέον, откуда идет «вызванный потоком». На самом деле смысл немного иной. Другой перевод: «Мнение каждого — это то, что формируется в его уме (атомами, которые в нем движутся)» (von Fritz. Phil. u. sprachl. Ausdr., 37).

В другом месте, однако, Демокрит предложил способ избежать полного пессимизма относительно возможности знания. Секст продолжает демонстрировать, каким образом, не отвергая своих убеждений, что истина не находится в самих чувственных впечатлениях, Демокрит приходит к выводу, что посредством этих впечатлений ум может в конце концов прийти к истине. Он продолжает:

«Ясно из этих слов, что Демокрит колеблет почти всякое постижение, даже если он имеет дело по преимуществу с чувственными восприятиями. В «Правилах» (138, ДК, фр. 11) он говорит о двух видах знания: об одном при помощи чувственных восприятий и о другом при помощи рассуждения. Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным, приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именуется «темным», лишая его постоянства в отношении распознавания истинного (139). Он говорит дословно: «Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее». Затем, оказывая предпочтение подлинной форме перед темной, он прибавляет слова: «Всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, надо обращаться к более тонкому...»<sup>1</sup>

Следовательно, и по Демокриту, разум [*logos*, см. выше, с. 746] есть критерий, который он называет «подлинным познанием». Диотим<sup>2</sup> же говорил (140 А III), что, по Демокриту, существуют три критерия: критерий для

<sup>1</sup> Предложение здесь прерывается, и, вероятно, несколько слов выпали, но смысл не оставляет сомнений. Чувства дают нам наши впечатления о макроскопическом мире, но когда дело касается понимания микроскопического (где реальность только и может быть постигнута), разум преобладает.

<sup>2</sup> Об этом человеке мало что известно. Свидетельства о нем: ДК, II, 250; Дох. 346 п.; RE, V, 1150.

постижения неизвестного — явления, ибо явное есть ок-  
но в неявное, как утверждает Анаксагор, которого за это  
хвалил Демокрит; критерий для исследования — понятие  
(«Ибо, дитя, для всего существует только один принцип,  
это — знать то, о чем производится исследование») и кри-  
терий для выбора и уклонения — аффекты (именно, что  
нам сродни, то и нужно выбирать; а чему мы чужды, того  
надо избегать)».

Это интерпретация Диотима, который перерабо-  
тал мысль Демокрита в постаристотелевской модели.  
Его тройственная классификация связывает эту мысль  
с более поздним разделением философии на физику,  
логику и этику. Искажение, однако, ограничивает-  
ся в основном вторым критерием, для которого един-  
ственная документальная опора, которую нам предла-  
гают, является искаженной цитатой не из Демокрита,  
а из Платона (Федр, 237b). Первый критерий включа-  
ет в себя ценную информацию о самом Демокрите и  
может быть сопоставлен с другим свидетельством,  
и третий ограничивается такими высказываниями,  
приписываемыми Демокриту, как фр. 188: призна-  
ком того, что полезно или вредно, является удовольст-  
вие или недостаток удовольствия, которые мы испы-  
тываем.

Идея, что ум достигает знания посредством ощу-  
щений, убедительно подтверждается другой цитатой из  
Демокрита, которой мы обязаны Галену.

*Гален. Об опыте врачевания. Фр., 1259, 8 (DK,  
фр. 125):*

После цитирования известного фрагмента о произ-  
вольной природе цвета и запаха и о реальности только  
атомов и пустоты, Гален продолжает, что после такого  
пренебрежения чувствами Демокрит изображает их как  
говорящих уму: «Несчастный ум, ты берешь свои доказа-  
тельства у нас, а затем опровергаешь нас? Твоя победа —  
твое же падение».



В поддержку скептической интерпретации мы имеем следующее высказывание, которое тем не менее может теперь быть прочитано в свете полного текста Секста о данном предмете:

*Демокрит. Фр. 117 (D. L. IX. 72):*

По существу мы ничего не знаем, ибо истина — в глубинах<sup>1</sup>.

*Аристотель. Метафизика, 1009b2:*

Равным образом и к мысли об истинности [всего] того, что представляется, некоторых также привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. Судить об истине, полагают они, надлежит не опираясь [на мнение] большего или меньшего числа людей: ведь одно и то же одним кажется сладким на вкус, а другим — горьким, так что если бы все были больны или помешаны, а двое или трое оставались здоровыми или в здравом уме, то именно они казались бы больными и помешанными, а остальные нет. Кроме того, говорят они, у многих других животных представления об одном и том же противоположны нашим, и даже каждому отдельному человеку, когда он воспринимает чувствами, одно и то же кажется не всегда одним и тем же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны — это не ясно, ибо одни несколько не более истинны, чем другие, а все — в равной степени. Поэтому-то Демокрит и утверждает, что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное неведомо.

Останавливаться на этом тем не менее было бы ошибкой, показывающей, какой вред мог бы быть нанесен цитированием высказываний вне их целостного контекста; ибо следующее высказывание сообщает, что те же самые философы вынуждены говорить, что все чувственные впечатления представляют собой

<sup>1</sup> Пер. М. Л. Гаспарова.



истину. Очевидно, Аристотель не видит здесь противоречия.

*Феофраст. Об ощущениях, 69:*

[Демокрит говорит, что] люди, находящиеся в несходных состояниях, имеют несходные представления [об одном и том же] и что [из этих представлений] ни одно не более причастно к истине, чем другое. Но, разумеется, лучшее [истиннее] худшего, а здоровое [истиннее] болезненного: ведь оно более соответствует природе<sup>1</sup>.

Здесь Феофраст, кажется, обращается к Демокриту такого же рода критикой, которая была направлена на Протагора, с кем, как мы знаем, Демокрит не соглашался. Феофраст уже показал себя придирчивым в этом разделе, и в последнем предложении явно вводит понятие перипатетиков, указывая, что каждая вещь имеет свою собственную природу (*physis*), которая и является ее самым лучшим состоянием. Все, что имел в виду Демокрит, так это то, что никто не достигает истины одним лишь чувственным восприятием, которое не может раскрывать вещи такими, какие они есть, а именно как совокупности атомов и пустоты.

Наконец, есть один или два отрывка, где тот полный скептицизм в отношении возможности знания, о котором заставляют предполагать некоторые из фрагментов Демокрита, явно отрицается.

*Плутарх. Против Колота, 1108f (DK, фр. 156):*

(Колот) упрекает (Демокрита) прежде всего в том, что своим утверждением, будто каждая из вещей не «более такая, чем такая», он привел в расстройство жизнь... Колота ввело в заблуждение изречение этого мужа, в котором он устанавливает: не более существу-

<sup>1</sup> Пер. С. Я. Лурье.



ет «чего», чем «ничего»<sup>1</sup>, обозначая [термином] «чего» «тело», а термином «ничего» — пустоту, так как и эта последняя имеет некую природу и самостоятельное бытие<sup>2</sup>.

*Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений (I.213):

Говорят, что Демокрит, исходя из того, что одним мед кажется сладким, а другим — горьким, замечает, что он не сладок и не горек, и вследствие этого произносит скептическое восклицание: «не более!»<sup>3</sup> Однако различно употребляют выражение «не более» скептики и последователи Демокрита, последние употребляют его в том смысле, что нет ни того ни другого, мы же говорим, что не можем знать, существует ли и то, и другое, или не существует ни того, ни другого из явлений<sup>4</sup>.

Чтение предшествующего отрывка не дает нам говорить о Демокрите как о полном скептике, отрицающем в целом возможность достижения знания о действительности. Истина на самом деле — в глубине. Если мы смотрим только на поверхность, как большинство людей, то остаемся в неведении об истинной природе вещей. Мы «отделены от реальности» барьером чувств, который, кажется, говорит нам, что вещи

<sup>1</sup> Цитата Плутарха об изречении с таким аргументом не кажется особенно уместной. Согласно Симпликию (Физика, 28.10 и 25 — DK 67 A 8, 68 A 38), вероятно, что какая-то фраза вроде οὐδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι использовалась самими атомистами. Есть искушение связать ее с тем фактом, что атомы были ἄλοια, но Бригер был, вероятно, прав, утверждая, вопреки Целлеру, что она у Симпликия обращена к составным телам, а не к атомам.

<sup>2</sup> Пер. С. Я. Лурье.

<sup>3</sup> Пирроновы положения, I. 14. σκεπτικὰς φωνὰς οἶον τὴν 'οὐδὲν μᾶλλον' ἢ τὴν 'οὐδὲν ὀρίζω'.

<sup>4</sup> Пер. под ред. А. Ф. Лосева.



не могут не предоставлять нам ложную картину. Таково должно быть значение тех фрагментов (6–8, 9, 10, 117), которые, если взять их по отдельности, кажется, заявляют, что знания в целом невозможно достичь. Когда Аристотель в отрывке, приводимом выше, приписывает Демокриту убеждение, что или ничто не истинно, или то, что истинно, скрыто (или невидимо), слово «скрыто» (ἄδηλον) является тем словом, которое часто используется, чтобы обозначать «скрытый от чувств, невоспринимаемый»<sup>1</sup>. Демокрит не соглашался с Горгием, что если что-то и существует, то у нас нет никаких возможных средств познать это. Он действительно утверждал, что истина должна находиться где-то за пределами чувственного восприятия. Таким образом, Секст может даже классифицировать его вместе с Платоном как мыслителя, убежденного, что только умопостижимое (νοητά) реально. Платон мог оспорить такое сравнение. С точки зрения его собственного различия между бестелесными формами и физическими объектами, атомы Демокрита принадлежали, в сущности, чувственному миру. И все же, кто может оценить его непризнанный долг великому предшественнику? Демокрит, помимо прочего, учил, что действительность постижима одним только умом, а не чувствами, что она противостоит миру чувств, как противостоит то, что является устойчивым, постоянным, неизменным, — тому, что находится в постоянном потоке изменения (противоположность бытия и

<sup>1</sup> В трактате «О частях животных» (665a30) Аристотель говорит, что бескровные животные не имеют внутренних органов. Демокрит был неправ, думая, что эти органы у них были, но διὰ μικρότητα ἀδηλα. Сходным образом атомы были ἀόρατα διὰ μικρότητα τῶν ὀγκῶν (О возникновении и уничтожении, 325a30). Ср. с противопоставлением φαίνόμενα и ἀδηλα у Секста Эмпирика (Пирроновы положения, I. 20) и, конечно же, с ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαίνόμενα у Анаксагора.

становления), и даже что самым лучшим названием для этих реальных, неизменных, умопостигаемых объектов была «форма» (ιδέαι). Материализм Демокрита и идеализм Платона представляют собой на самом деле гераклитовскую «гармонию противоположностей», отраженную в своего рода отношениях любви и ненависти. «Тимей» постоянно напоминает об одной из доктрин Демокрита, и едва ли случайно, что ни здесь, ни где-либо еще Платон не упоминает его имени. Он был заклятым врагом атомизма, ибо для Платона бытие и ценности были, в сущности, связаны в телеологической схеме, целиком противоречащей бездушно-механическому истоку вселенной атомистов. И все же он, должно быть, иногда видел в Демокрите что-то вроде негатива, благодаря отрицанию которого его собственная картина красоты, блага и порядка проявлялась яснее.

Ни один существующий текст не объясняет нам с точностью отношения между чувственным опытом и рациональным мышлением у Левкиппа или Демокрита. Более того, поскольку они явно были склонны не допускать никакого иного решения, кроме чисто материалистического, никакой иной причинной связи, кроме физического контакта, то маловероятно, что они могли далеко продвинуться в установлении связи между чувственным опытом и мышлением. Утверждая, что «истина — это явление», Аристотель передает нам убеждение Демокрита, что любая реальность представляет собой физическое тело, что нет никакой сверхчувственной реальности, и что именно отталкиваясь от чувственных впечатлений следует тем или иным образом достигать истины. Отрицание объективного существования у вторичных качеств дает множество оснований тем, кто утверждает, что Демокрит «иногда уходил от явлений», но даже посредством ощущений (которые в конечном счете являются лишь формой воз-



действия атомов), мы получаем наше первое знание не только о вторичных качествах, но также и о размере, форме, плотности, твердости и других свойствах, которые принадлежат самой реальности<sup>1</sup>. Здесь на помощь нам приходит различие между двумя видами познания. Чувства ведут нас так далеко, как они могут зайти, и когда мы уходим ниже порога восприятия, на сцену выходит ум. Это предполагает не совершенно иной процесс, но только продолжение на новом уровне того же самого процесса, как это на самом деле и должно быть, если поддерживается материалистическая гипотеза.

Ни один ученый, насколько я могу судить, не попытался показать, как атомистическая эпистемология должна быть объяснена в атомистических терминах. Даже Хелен Вайс, рассуждения которой я нахожу самыми яркими, говорит о человеческом понимании, достигающем атомов и пустоты тем «способом мышления, который начинается с явлений и возвращается назад, т. е. к дискурсивному мышлению... *Logoi* — это косвенное постижение, опосредованное таким образом знание истинного бытия» (CQ, 1938, 51, п. 3). Решение Бейли заключается в том, что явления «содержат данные для истинного знания реальности, которого ум достигает путем умозаключений» (*Atomisti*, 183, 184). Как движущиеся атомы могут стать доступными дискурсивному мышлению, косвенному или опосредованному постижению, или как умозаключение можно объяснить

---

<sup>1</sup> Аристотель (Об ощущении и ощущаемом, 442b10) утверждает, возражая Демокриту, что тот рассматривает «общие чувства» (те, которые, как полагает Аристотель, являются объектом более чем одного чувства) как особенные. Он упоминает размер, форму, шероховатое и гладкое, острое и тупое в плотных телах. Все это, в отличие от цвета, запаха и т. д. является общим для мира явлений и самих атомов.

материалистически, — это вопросы, которыми они не задаются.

Все же я уверен по крайней мере в том, что, вне зависимости от намерений, материалистическое объяснение не было отвергнуто на уровне мышления. Особенно озадачивает Бейли. Мы видели его вразумительное объяснение того, как мышление происходит посредством прямого воздействия одиноких атомов на скопление атомов души, которая и есть ум. Тем не менее, когда он подходит к теории познания, то ссылается на точку зрения Брандиса: «Демокрит считал, что ум обладал прямым знанием об атомах: слишком маленькие, чтобы вызывать ощущения, отдельные атомы все же могли бы порождать тонкую комбинацию одних только атомов души и поэтому быть известными в качестве объектов ощущения самим ощущениям». И затем добавляет: «Но для такой идеи нет даже частичного доказательства». Но разве это не доказательство, когда мы говорим, что мышление, как и ощущение, телесно? Каким еще оно может быть? Бейли далее возражает, что даже если атомы могли бы быть известны таким способом, то о пустоте мы не могли бы ничего знать, так как она не может никуда «двигаться»; но если известно, где находятся атомы, конечно же, известно, и где их нет. Если несколько капель кислоты падает мне на руку, каждая порождает жгучее ощущение, и они вынуждают меня узнать, где их не так много, по сравнению с тем, где они есть.

Разумеется, Демокрит говорил, что, хотя ум и пренебрегает ощущениями, потому что сами они не отражают реальность, он тем не менее берет у них свои доказательства. Указывается на некоторый процесс умозаключения, как это происходит и в его одобрении изречения, что явления представляют собой окно в невидимое. Посредством ощущений, если мы на них не



останавливаемся, мы можем узнать природу невидимой реальности<sup>1</sup>. Поскольку в любом случае невозможно, чтобы такой грубый и элементарный материализм сумел объяснить такой умственный процесс, как умозаключение, то, вероятно, что в этом пункте он не смог бы выдержать слишком строгой критики. Во всяком случае некоторые более тонкие потоки проходят прямо через органы чувств или через другие «проходы» в теле и оказывают воздействие на собрание чистых атомов души, образующих ум, таким образом позволяя ему непосредственно узнать о самих атомах. Наша картина действительности создается посредством комбинирования обоих способов *гнозиса*. Возможно, мы могли бы быть даже не в состоянии истолковать послание микроскопических атомов, воздействующих на ум, если бы не имели в нашем опыте доступа к таким их свойствам, как размер, форма, твердость и т. д., которые очевидны в феноменальном мире. Кроме того, изменения в атомном составе объекта восприятия и воспринимающего субъекта вызывают изменения в ощущении, порождаемом их взаимодействием. Наоборот, изменчивость и относительность ощущений, хотя и воздвигает преграду заблуждений в виде впечатлений цвета, звука и вкуса, может рассматриваться как свидетельство изменений в атомном составе. Замечательное заявление, что

<sup>1</sup> Как писал Георг Герберт:

Как вечные слова сумеет, Боже,  
Поведать смертный, хрупкий, как стекло?  
Он разве что в окне церковном может  
Стать витражом, чтоб сквозь него светло  
Твое благоволение текло.

Если стекло, через которое мы смотрим, — это чувственный мир, то благоволение для нас — это платонизм. Подставим «атомы и пустоту» — и это будет учение Демокрита. Если бы имелось слово «реальный», оно было бы подходящим и для философии.



глаза и уши, восприняв потоки атомов, передают их далее, чтобы распространять по всему телу, может как раз и иметь отношение к тому, как это происходит.

Что-то вроде этого, возможно, Бейли и другие и имеют в виду под «умозаключением». Как бы оно ни называлось, оно должно быть доступно объяснению в материалистических терминах. У нас нет доказательств, чтобы сказать точно, как это происходит, и мы можем догадываться, что если бы у нас они были, мы посчитали бы их неудовлетворительными. Нельзя понять, например, каким образом интеллектуальная деятельность смогла бы избежать той же самой чисто пассивной роли восприятия, как и ощущение. Но именно эта проблема, помимо прочего, все еще продолжала волновать Аристотеля (О душе, 3.4). Несмотря на недостающие звенья, мы можем убедиться в этом: «Левкипп, Демокрит и Эпикур считают, что ощущение и мысль имеют место, когда извне проникают „образы“: ведь ни к кому не приходит ни ощущение, ни мысль без того, чтобы в него не проник „образ“»<sup>1</sup>.

## 14. БИОЛОГИЯ, ФИЗИОЛОГИЯ, МЕДИЦИНА

Исходя из заглавий приписываемых Демокристу работ и характера сообщаемых о них сведений, можно предположить, что биологические сочинения Демокрита должны были соперничать с сочинениями Аристотеля по своей полноте и вниманию к деталям. Но эти работы утрачены, и все, что мы находим у более

---

<sup>1</sup> *Аэтий*, 4.8.10 (DK, 67 A 30). Но предположение Кирка (KR, 422) также достойно внимания: «В случае мышления, чтобы объяснить спонтанные мысли, можно предположить, что возможно самодвижение подвижных сферических атомов».

поздних авторов, может только дразнить наше воображение. В апокрифическом рассказе о встрече Демокрита с Гиппократом<sup>1</sup> великий врач обнаруживает его сидящим под платаном в окружении тел животных, которых он препарировал (*Гиппократ*, IX, 350 L.), и есть все основания верить, что это беглое знакомство с ним как практикующим ученым основано на фактах, хотя в то же самое время он ни в коей мере не был застрахован от любви греков к теоретизированию. Это, как и скрупулезность его подходов, иллюстрируется замечательным описанием (воспроизводимым Элианом — О природе животных, 12.18–20; DK, 68 A 153–155)<sup>2</sup> роста рогов у оленей и рогатого скота. Оно наполнено физиологическими подробностями, объясняющими первый рост, потерю и рост новых рожков, различие между рогами обычных и кастрированных быков, и причины, по которым иногда рогатый скот является безрогим. В общих чертах материал рогов — поток влаги, проходящий при питании животного через сеть вен или каналов, проникающий через покрывающие голову кости, которые являются тонкими и перепончатыми, и затвердевающими благодаря контакту с холодным воздухом снаружи. Успешный рост рогов зависит, следовательно, от подходящего устройства каналов, от пористости вершины черепа и от таких более случайных особенностей, как ширина лба. Тень общей атомистической теории заметна в идее, что вершина чере-

<sup>1</sup> Несостоявшаяся встреча между двумя великими современниками не является невозможной. Гиппократ хорошо знал Абдеры, если он является автором некоторых трактатов, в которых описываются детали лечения, имевшего место в этом городе (время от времени попадают даже адреса). Примеры: Эпидемии, 3. Т. III, 120, 130, 136; 4. Т. V, 176, 194; 5. Т. V, 534; 7. Т. V, 460, 462. Кн. 3, как и книга 1, — редкий случай, когда книга обособленно приписывается самому Гиппократу.

<sup>2</sup> Об оригинальности цитат у Элиана см.: *Wellmann. Archeion*, 1929, 320.



па — это *araion*, означающий, что промежутки пустоты между атомами являются сравнительно большими, и в акцентировании внимания на протекании влаги через проходы, которые должны иметь соответствующий размер.

Изолированные фрагменты о львах и совах предполагают сродство их природы. Львы рождаются и спят с открытыми глазами и обладают более высокой температурой тела, что объясняет, почему они боятся огня. Совы также рождаются с открытыми глазами. Причина — количество огня в глазах, который также сообщает им их ночное видение. Пауки прядут свои нити изнутри своих тел, подобно иным выделениям, — явление, которое автор «*Historia Animalium*» несколько неблагоразумно оспаривает<sup>1</sup>. Рыба живет, пользуясь малым количеством пресной воды, содержащейся в море<sup>2</sup>. Феофраст записывает замечание Демокрита о привычках амфибий у некоторых рыб<sup>3</sup>. Он классифицировал животных как полнокровных и неполнокровных, и полагал, что последние имеют внутренности, слишком маленькие, чтобы их можно было заметить<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Львы — схолия к «Илиаде», II, 554 (A 156), совы — «*Etym. Geniūn.*», γλαῦξ (но Элиан говорит, что, согласно Демокриту, лев μόνον τῶν ζῴων рождается с открытыми глазами). О пауках — Аристотель. История животных, 632a31 (кн. 9 «Истории животных», из которой это взято, вообще считается компиляцией перипатетиков, составленной, возможно, в III в. до н. э. из сочинений Аристотеля, Феофраста и Евдем).

<sup>2</sup> Эта вера была общей у греческих натуралистов и поддерживалась уже Эмпедоклом, а позже Аристотелем и Феофрастом.

<sup>3</sup> Феофраст. О рыбах, 12, DK 68 A 155b. (Хотя ὀρυκτά не означает ископаемых, но рыбу, которая зарывает себя в ил.) Ср.: Псевдо-Аристотель. О чудесных слухах, 835b16.

<sup>4</sup> Аристотель. О частях животных, 665a30. σπλάγγνα принадлежит к тому же самому миру ἄδηλα, что и атомы.



### 14.1. Биология

Самые полные сведения о биологических воззрениях Демокрита, дошедшие по большей части от Аристотеля и Элиана, касаются его представлений о репродукции и эмбриологии. Носитель жизни — *пнеума*, и порождающая сила семени вызвана (как и у Диогена) элементом пневмы в нем (*Аэтий*, 5.4.3, А 140). Семья собирается от каждой части тела<sup>1</sup>, но кости, плоть и сухожилия упомянуты как самые важные части (там же, 3.6, А 141). Кажется, больше зависит от древних знаний, а не от независимого исследования отражение именно этих трех элементов, о которых в «Одиссее» (11, 219) говорится, что именно их и недостает теням в подземном мире. Демокрит примкнул к Алкмеону и Эмпедоклу против Анаксагора и Диогена в мнении, что оба родителя содействуют зарождению семени (*Аристотель*. О возникновении животных, 764а6). Половые различия появляются в матке, но зависят от того, преобладает семя отца или матери (как у Алкмеона, А 14), а не от температуры (как у Эмпедокла), и не от различия между правой и левой стороной (как у Анаксагора).

<sup>1</sup> Что касается подробного рассмотрения древнегреческих теорий репродукции и наследственности (включая теории гипократовских авторов) и их влияния, то заинтересованного читателя можно отослать к книге: *Erna Lesky. Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken* (1950). Во взглядах на происхождение семени Эрна Лески различает три позиции: 1) «энцефало-миелогенную» теорию, выводящую семя из головного и спинного мозга (впервые появляется у Алкмеона); 2) теорию «пангенезиса», выводящую его из всех частей тела (Демокрит, и после него те, кто стремился заменить первую теорию); 3) «гематогеноз», выводящий семя из крови, прослеживаемый уже V в., у Парменида, фр. 18, и у Диогена Аполлонийского, А 24, но развитие этой теории связано с Аристотелем; теория пангенезиса (названная так Дарвином, который обратил внимание на сходство между своей собственной теорией и древней) является оригинальным вкладом Демокрита.



Относительно порядка образования эмбриона некоторые несколько абстрактно доказывали, что «самая важная часть» должна быть первой, и предполагали, что это голова или сердце, в зависимости от их собственной оценки этих органов; Демокрит более практично предположил, что это — пуповина, которая должна быть первой, чтобы обеспечить закрепление плода, когда он растёт<sup>1</sup>. После этого внешние части формируются до внутренних, мнение, которое вызвало упрек от Аристотеля (О возникновении животных, 740 А 13). Позже Цензорин уточняет, что имеются в виду голова и живот, и производит атомистический, но явно подходящий к этому случаю комментарий, что они содержат больше всего пустоты (6.I, А 145).

Демокрит соглашается с интересной теорией, которую мы уже встречали у Диогена и Гиппона, что эмбрион питается в матке посредством сосания. Именно поэтому младенцы знают, как приложить свой рот к груди, как только они рождаются: сосочки и рот есть уже в матке. Целлер отметил, что эта теория указывала на исследования более низших животных, ибо семядоли, или отростки плоти, которые дали начало этому верованию, обнаруживаются у других млекопитающих, но не у человека<sup>2</sup>. Это обнаруживается также в книге

---

<sup>1</sup> Плутарх. О любви к потомству, 495е; Демокрит. Фр. 148. Аристотель говорил то же самое, называя пуповину корнем (О возникновении животных, 745b25). Демокрит также использует растительную метафору, называя ее стеблем для грядущего плода, а также якорем, и, возможно, эта аналогия привела их обоих к заблуждению, как предполагает Плат в оксфордском переводе Аристотеля.

<sup>2</sup> О Демокрите см.: *Азий*, 5.16.I (А 144). Это, я думаю, является достаточным основанием для присоединения его к тем, кого имел в виду Аристотель, когда писал в «О возникновении животных» (746a19) о тех, кто верит, что дитя в матке всасывает пищу посредством маленького отростка плоти. Краткий оксфордский словарь определяет семядолю (на самом деле слово



Гиппократ «О плоти» (ch. 6, VIII, 592 L.), где говорится, что эмбрион всасывает и пищу и пневму, и где упоминается то же самое обоснование верования, а именно что без этого предродового опыта нельзя было бы припасть к груди сразу же после рождения<sup>1</sup>. Выкидыши, говорил Демокрит, случаются чаще при теплом климате, чем при холодном, потому что теплота расширяет матку и ослабляет плод. У животных, которые производят многочисленное потомство при рождении, есть «много маток и мест, которые получают сперму». Не все они наполняются при одном совокуплении<sup>2</sup>. Рождение монстров Демокрит приписывал чрезмерному оплодотворению, вынуждающему части тела расти рядом

κοτὴν ἰδόντες используется со ссылкой на Диогена, а не на Демокрита) как «один из участков ворсинок на эмбриональном хорионе жвачных животных». Альтернативная теория, что питание поглощается через пуповину, отстаивалась Эмпедоклом и Анаксагором (DK, 31 A 79 и 59 A 110). См. также: ZN, 1112, п. 1, Вельман. FGA, 1, 95. В качестве причины, почему Демокрит думал, что эмбрион сохраняется в матке, Аристотель предполагает, «что его части тела могут быть сформированы в соответствии с частями тела матери», и противопоставляет это тому, что, как он полагает, является истинной причиной, а именно необходимости поглощения питания. Но это — вероятно, непонимание, как объясняет Чернисс (ACP, 288, п. 155).

<sup>1</sup> Теория может восходить к Алкмеону: см.: *Rufus. Oribas.*, 3.156, DK 24 A 17. Влияние Демокрита на гиппократовские сочинения оспаривается. У. С. Грин утверждает это влияние (Moira, 268), но ссылается также и на негативные замечания Йегера (Diokles, 54, п. 1).

<sup>2</sup> О выкидышах см.: *Элиан*. О природе животных, 12.17 (A 152); о множестве рождений — там же, 16 (A 151). В книге «О природе ребенка» Гиппократ (ch. 31, VII, 540 L, а также A 151) добавляет, что каждый плод пребывает «в углублениях и в мембране матки», и упоминает те же самые примеры (свинью и собаку), которые Аэтий цитирует из Демокрита. Если это предполагает прямое влияние, то следует также заметить, что трактат Гиппократов говорит о рождении двух и более потомков «от одного-единственного совокупления».



и становиться смешанными<sup>1</sup>. Бесплодие мулов следует из того, что они были созданием не природы, а человеческой изобретательности, посредством чего-то вроде супружеской измены. Как следствие происхождения от различных видов — их генитальные «проходы» (*poroi*) уродливы<sup>2</sup>.

Растениям свойственны все стремления и цели животных, за исключением того, что их корни находятся

<sup>1</sup> *Аристотель*. О возникновении животных, 769b30. Рождение *тэрата* было предметом, очень интересовавшим Аристотеля. В общих чертах он объясняет его как неудачу со стороны активного элемента (семени) в преодолении дефектов элемента материального (предоставляемого родителем женского пола). Из мнений досократиков записаны только мнения Эмпедокла и Демокрита, первый из которых, кажется, предполагал некоторое число альтернативных возможностей (*Аэтий*, 5.8.1; DK, 31 A 81).

<sup>2</sup> *Аристотель*. О возникновении животных, 747a29; *Элиан*, 12.16 (A 151). Некоторые положения из книг Гиппократов «О семени» и «О природе ребенка» скрывают в себе те же самые основания и могут быть интересны для сравнения. Семя исходит от всего тела (О семени, ч. 1 и 3), но оно специально собирается из головного и спинного мозга (ч. 1; см.: *Демокрит*. Фр. 1, τῆς δὲ ψυχῆς οἱ περὶ τὸν μυελὸν δεσμοί; этому следует: *Платон*. *Тимей*, 73b, 81d). Семя выделяется как мужчиной, так и женщиной (ч. 4). Пол ребенка зависит от того, доминирует мужское или женское семя, и семя и мужчины и женщины содержат *они оба*. Порождающее женщину семя слабее, чем мужское, но более слабое может преодолеть более сильное, если имеется в большем количестве (ч. 6–7). Сходство с одним или другим родителем в индивидуальных чертах определяется тем, какое семя — материнское или отцовское — преобладает и является более эффективным в особой части тела (ч. 8). Пупок — это канал как для дыхания, так и для роста (О природе ребенка, ч. 15). Рост и формирование эмбриона вызваны пневмой (ч. 17 — ἡ δὲ σὰρξ αὐξομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται) и происходят на основе принципа «подобное к подобному». Это иллюстрируется экспериментом с землей, песком и свинцовыми опилками в пузыре, подтверждающим замечания Демокрита о поведении различных зерен в решетке. Автор завершает мысль выводом о естественном сходстве между людьми и «тем, что растет из земли» (ч. 27). О дальнейших подробностях см.: *Вельман*. *Archeion*, 1929.



в земле. Сомнительное авторство трактата «О растениях» связывает Демокрита с Анаксагором и Эмпедоклом в убеждении, что растения имеют и способность мыслить. Широта ботанических интересов Демокрита иллюстрируется его подробным объяснением (о котором сообщает Феофраст) того, почему растения с прямыми стеблями пускают почки, дают плоды и погибают быстрее, чем те, что растут криво<sup>1</sup>.

Произведения Демокрита включают в себя одну книгу врачебных наставлений, одну книгу о диете (или режиме) и одну о прогнозировании, но мы имеем мало прямых сведений относительно его учения о терапии и поддержании здоровья. Тем не менее, как утверждает Дж. Шумахер, можно сделать вывод о том, какого направления придерживался Демокрит<sup>2</sup>. Мы знаем о значении дыхания, эффективность которого зависит

<sup>1</sup> Растения как ζῶα ἔγγεια (у Анаксагора и Платона) — Плу-тарх. Естественнонаучные вопросы, 911d (DK, 59 A 116). В этом отношении, кажется, эпикурейцы не следовали послушно за ними: «Стоики и эпикурейцы говорят, что растения — это не живые (ἔμψυχα) существа, ибо душа иногда является принципом побуждения и желания, а иногда — принципом мышления, но растения приводятся в действие механически, а не душой» (Аэтий, 5.26.3). Здесь подразумевается главное положение эпикурейства, так как Эпикур был вынужден принимать в расчет свободную волю, и считал, что все его предшественники пренебрегали различием между тем, что ее имеет, и тем, что не имеет. О приписывании мышления растениям см.: О растениях, 815b16 (DK, 31 A 70). Книга «О растениях», в том виде, в каком она у нас имеется, представляет собой перевод на латынь утерянной арабской версии утерянного греческого оригинала произведения, когда-то приписывавшегося Аристотелю, но теперь — Николаю Дамасскому (I в. до н. э.). О прямо и криво растущих растениях см.: Феофраст. Причины растений, 2.11.7 (A 162).

<sup>2</sup> Античная медицина, 144. История о том, что, находясь на пороге смерти, он сохранял в себе жизнь три дня, вдыхая пар от горячего, свежего хлеба, может быть отражением какой-то стороны его учения. Что животные могут питаться запахами — верование пифагорейцев.



от структуры тела. Здоровое состояние глаз и ушей описано Демокритом в некоторых подробностях. Общий принцип, кажется, заключался в том, что должно быть достаточно пустоты между атомами, а каналы должны быть правильно сформированы, чтобы пропускать атомы снаружи, как отдельно взятые, так и потоки или «образы», и предоставлять им свободу перемещаться и оказывать должное воздействие. То, что говорится о глазах и ушах, предполагает одно препятствие для всего этого — чрезмерную сырость. Состояние здоровья описывается в общих чертах — в терминах, заставляющих вспомнить об Алкмеоне и пифагорейцах — как правильное смешение элементов и свойств в теле. Само мышление также зависит от этого, и на него воздействует чрезмерно высокая температура или холод.

Так называемые этические фрагменты также могут кое-что прояснить. Как все лучшие древние медицинские авторы, Демокрит придает больше значения хорошему режиму, чем медицине, больше значения предотвращению болезни, чем лечению. Здоровье, говорит он (фр. 234), находится у людей в руках — они разрушают его несдержанными желаниями. (Возможно, здесь имеет значение, что он уподоблял сексуальный оргазм умеренному припадку эпилепсии<sup>1</sup>.) Гармония и мера в теле неотделимы от тех же самых качеств в духе и в жизни вообще. В замечательном фрагменте 159 Демокрит воображает тело, привлекающее к суду душу как ответственную за свои боли и страдания, и говорит, что оно должно выиграть это дело, поскольку именно душа и разрушает его пренебрежением, несдержанностью и любовью к удовольствиям. Наоборот, правильное состояние тела приводит к духовному спокойствию и счастью, достижение которого является главной целью

---

<sup>1</sup> Или апоплексическому удару. См. фр. 32 и его варианты в примечании у DK.



человека. Эти воззрения находятся в полном соответствии с атомистической теорией, которая учит, что сама душа материальна и что весь опыт, и физический и духовный, является результатом вхождения комплексов атомов в организм с благоприятными или неблагоприятными последствиями<sup>1</sup>.

Вообще говоря, то, что мы знаем о произведениях Демокрита в области биологических наук, не предполагает большой новизны, хотя никогда нельзя забывать, насколько скудны наши сведения, и какое количество подробных описаний утеряно. Существующие представления были тем не менее приспособлены к выражению в терминах атомистической теории. Естественно, это не всегда заметно, но проявляется в подчеркивании правильной степени «плотности» или «редкости», то есть пропорции плотного к пустоте в различных частях организма, и в значении подходящего *poroi*.

## 15. ЧЕЛОВЕК И КОСМОС; ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЖИЗНИ

Обычно признают, что Демокрит был первым известным греком, который использовал по отношению к человеку термин *микрокосм* (*mikros kosmos*, то есть маленькое мироздание; слово *kosmos* к настояще-

---

<sup>1</sup> Демокрит мог также разделять общее верование его времени и рекомендовать оздоровительное воздействие музыки. Авл Геллий (4.13) нашел в одной книге его высказывание, что правильная и искусная игра на свирели может быть лекарством от лихорадки и многих других патологических состояний. Дильс отвергает отрывок как принадлежащий к магическим сочинениям Болоса, но см.: *Delatte. Conceptions*, 74–76. Философия Демокрита явно давала основания для такого рода предположений, которые мы можем считать суевериями.



му времени, несомненно, приобрело значение «мир», все еще подчеркивая элемент системы и порядка, который отличает его от докосмического хаоса). Это — термин, который, вместе с его латинским эквивалентом *Minor mundus*, становится распространенным в некоторых эллинистических и греко-римских кругах, особенно тех, что были связаны с мистической религией неопифагорейского или гностического типа. Его использование продолжалось так долго, что Фрэнсис Бэкон мог написать: это был «*tritum in scholis hominem minorem esse mundum*»<sup>1</sup>. Было бы, разумеется, интересно проследить историю этого слова от атомизма V в., помимо которого единственный доэллинистический пример — применение этого термина Аристотелем к животным вообще<sup>2</sup>. Если мы это сделаем, то придется признать, что к нам «микрокосм» пришел без какого-либо контекста. Единственный источник — один христианский неоплатоник, Давид Анахт, и он вводит этот термин (во фразе «даже у человека, который, согласно Демокриту, есть малый мир») в сравнение, которое явно является платоническим<sup>3</sup>. Следовательно, хотя много было написано о значениях термина, он остается в значительной степени спекулятивным<sup>4</sup>. Человек и мир созданы из

<sup>1</sup> Некоторые примеры есть в книге: *Lobeck. Aglaoph.*, 921; *Bouche-Leclerq. L'Astrol. Greque*, 77, n. 1.

<sup>2</sup> *Аристотель. Физика*, 252b26 — εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ. Аргумент, что то, что может быть разумным для всего космоса, пребывавшего когда-то в покое, а позже — в движении, справедлив и для животного, переходящего от покоя к движению. Это, разумеется, не аналогия, которая могла бы оправдать Демокрита.

<sup>3</sup> *Давид. Prol.*, 38.14 (*Демокрит. Фр.* 34). Он основывается на трехчастной природе как человека, так и космоса, которые оба содержат руководящую, руководимую и одновременно руководимую и руководящую части.

<sup>4</sup> Из самого недавнего см.: *Kerschesteiner. Kosmos*, 173, вместе со ссылками.



одних и тех же элементов, из атомов и пустоты, в соответствии с одними и теми же законами. Даже атомы души существуют вне человеческого организма и вдыхаются наряду с воздухом. Это, однако, служит только для напоминания, что даже если и Демокрит изобрел это слово, то идея внутренних взаимосвязей между макромиром и микромиром была гораздо более древней. Вдыхание души из вселенной, родство органической и неорганической природы, связь человеческого блага и природной щедрости в мифах о «золотом веке», акцент на тождестве элементов внутри нас самих и во вселенной, упорядочение всего мира на психологических принципах влечения и раздора — некоторые из этих идей или даже все можно проследить у Гесиода, Анаксимена, пифагорейцев, Эмпедокла или Диогена Аполлонийского. Возможно, их сохранение у Демокрита наиболее примечательно в универсальном законе стремления подобного к подобному, в его иллюстрации из мира живых существ; и мы также отмечали, что соображения Левкиппа о космогонии не были свободны от традиционного языка органического роста; но ни одна из этих особенностей не возникает вместе с атомистами, и самое поразительное в том, что они сделали, — это та степень, до какой они освободились от антропоморфической концепции вселенной, с которой самым естественным образом была связана теория микрокосма. Особый тип круглых атомов, которые при соединении с человеческим телом формируют душу и ум, — эти атомы могут парить по мирозданию вместе с другими, но это не делает мир живым, и тем более мыслящим организмом. Здесь нет «священного ума, проносящегося через весь космос быстрой мыслью» (фр. 134 Эмпедокла), никакого «мира, являющегося живым существом с душой и разумом», каким он изображен в «Тимее» Платона (30b). Душа и ум — эпифеномены. Их не

было с самого начала, и они не играли никакой роли в упорядочении мира<sup>1</sup>.

Что касается происхождения человечества, то единственная информация, приписываемая непосредственно Демокриту (нигде речь не идет о Левкиппе), — то, что оно возникло из воды и грязи, что первые люди вышли из земли и что, как и другие животные, они были обязаны своим появлением на свет «живительной влаге»<sup>2</sup>. Вероятно, что он также поддерживал теорию брожения поверхности земли и порождения подобных пузырям мембран, внутри которых, как в матках, росли первые живые существа. Эта теория, явно относящаяся к досократикам, обсуждалась в связи с Эмпедоклом, и была принята вместе со многим другим из раннего атомизма Эпикуром. При всем этом Демокрит, кажется, мог предложить немного оригинального. Идея, что жизнь была следствием земли и огня, встречается нам столетием ранее у Анаксимандра, а затем у Анаксагора; Эмпедокл писал о первых живых существах, выросших из земли под воздействием тепла, Ксенофан и Архелай придерживались сходных воззрений, которые на самом деле были лишь рационализацией более древних представлений.

## 16. КУЛЬТУРА, ЯЗЫК И ИСКУССТВА

В отличие от поэтических и религиозных представлений о «золотом веке» в прошлом, пятое столетие

<sup>1</sup> *Аэтий*, 2.3.2 (67 A 22) Λ. δὲ καὶ Δ. καὶ Ἐπίκουρος, οὐτ' ἔμψυχον οὔτε προνοίᾳ διοικεῖσθαι, φύσει δὲ τινὶ ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα. Ср. с возникновением человека из земли «nullo auctore nullaque ratione» (*Лактанций*. Божественные установления, 7.7.9, 68 A 139).

<sup>2</sup> См. отрывки из Цензорина, *Аэтия* и *Лактанция*, собранные в DK, 68 A 139.



увидело появление более реалистических эволюционных теорий человеческой культуры и общества. Все эпитеты в описаниях Гоббсом человеческой жизни в естественном состоянии — «одинокая, бедная, отталкивающая, жестокая и короткая» — могут найти соответствие в этих древних сообщениях о ее самом раннем состоянии. Набрасывался или нет религиозный покров на повествование довольно небрежным обращением о Прометее или какой-то другой сверхчеловеческой силе, даровавшей людям разум, чтобы улучшить их жизнь, — именно благодаря суровой нужде и врожденному интеллекту был достигнут прогресс. Первые люди жили как животные, и даже не стадные животные. Без всякой организации каждый сам искал для себя еду и жилище. Не обладая техническими умениями, они обходились без жилищ и одежды, без домашних животных, без сельского хозяйства, без приготовления пищи и без металлов. Многие становились жертвами диких животных или болезней, пока потребность в выживании не заставила их объединиться, и после многих неудач, вызванных дикостью и эгоистичной натурой, появились начатки общественной жизни. Постепенно она развилась в более высокую культуру *полисов*, и искусства и блага цивилизованной жизни начали занимать свое место рядом с практическими навыками. Это эволюционное представление о культуре как о дочери нужды обнаруживается, тождественное в общих чертах и во многих деталях, у Эсхила, Еврипида, Крития, Протагора, в гиппократовской «Древней медицине»<sup>1</sup>, и в вероятно относящемся к V в. источнику предыстории Диодора, 1.8. Поэтому трудно проследить происхождение поледнего и связать его с каким-либо отдельным мыслителем. Считалось,

<sup>1</sup> В последнем исследовании Hans Herter (Die kulturhist. Theorie d. hipp. Schrift u. d. alten Medizin. Maia, 1963) осторожно проводится мысль о связи этого трактата с учением Демокрита.

что основная часть этой главы у Диодора впервые появилась у Демокрита, но она должна была быть в обращении еще раньше. Тем не менее, хотя Демокрит и не мог быть автором этого воззрения, едва ли может быть подвергнуто сомнению то, что он его придерживался. Оно полностью соответствовало его секулярному и материалистическому мировоззрению, и гипотеза подтверждается его замечаниями о музыке (фр. 144), как они были записаны Филодемом: «Демокрит, человек среди древних не только самый сведущий в естествознании, но и не менее всесторонний в своих исследованиях, чем кто бы то ни был, говорит, что музыка — искусство сравнительно более молодое. В качестве причины он указывает на то, что, по его мнению, музыку родила не нужда<sup>1</sup>, а она возникла из имеющегося уже излишка благ»<sup>2</sup>. Тот же самый взгляд отражал его веру в то, что некоторым из самых важных искусств люди учились у животных. Наблюдение за пауком дало нам представление о ткачестве и штопке, от ласточки мы приобретали представление о строительстве домов, а благодаря подражанию птицам мы научились петь (фр. 154).

Интересной деталью эволюционных представлений об обществе, которую добавляет Демокрит, была его теория происхождения языка. Как мы узнаем из «Кратила» Платона, были распространены два соперничающих представления об этом. Согласно одному, слова обладали естественной истинностью, основанной на близости с характером того, что за ними стояло. Эта идея, которую трудно защищать на каком-либо рациональном основании, была явным пережитком веры в магическую связь между именами и объектами.

<sup>1</sup> ἀλοκρίναι. Слово заимствовано у Анаксагора, как отмечают Властос (Ph. Rev. 1946, 54) и Ламмли (Chaos zum Kosmos, п. 673); но оно вряд ли настолько «auffällig» и «unverständlich», как предполагает последний.

<sup>2</sup> Пер. С. Я. Лурье.



В противоположность этому в V столетии доказывали, что слова были звуками, прилагаемыми совершенно произвольно к вещам или понятиям человеческой деятельности, когда возникала потребность в средстве общения, более понятном и тонком, нежели хрюканье или крики животных или птиц. Язык — искусственный продукт в эволюционной теории «Протагора» Платона (322a)<sup>1</sup>, и история Диодора рассматривает этот вопрос следующим образом (1.8.3–4). Когда люди объединились для защиты от животных,

звуки, которые они произносили, были сначала непонятными и нечленораздельными, постепенно из этого у них появилась членораздельная речь, и, придя к общему согласию относительно знаков для каждой из имеющихся вещей, они ввели понятное для них самих выражение мыслей относительно всего. Поскольку такие образования возникали во всех частях обитаемого мира и каждая группа людей формировала свой язык случайно, то не все люди имели один и тот же язык.

Того, что Демокрит должен был придерживаться подобных взглядов, следовало ожидать, и это подтверждается теми сведениями, которые мы имеем. Хотя они и исходят от неоплатоников, живших много столетий спустя, нет никакой необходимости защищать мнение, которое и так прекрасно согласуется с общими воззрениями атомистов. Прокл в своем комментарии относительно «Кратила» (5.25, фр. 26 Демокрита) говорит, что Демокрит принимал точку зрения Гермогена в диалоге, что имена являются не естественными, но условными, и представил четыре довода в поддержку убеждения, что они, в сущности, не могут быть естественным обра-

---

<sup>1</sup> Я не согласен с замечанием Хофмана, одобренным Унтерштейнером (Софисты, 74, прим. 47), который связывает происхождение языка с  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \mu\acute{\iota}\theta\alpha$ . Боги — часть мифа, в который агностик Протагор намеренно облачает свои рационалистические воззрения (320c). Главное слово здесь —  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ .

зом связаны со своими объектами: 1) различные вещи иногда называются одним и тем же именем; 2) различные имена применяются к одной и той же вещи; 3) название вещи или человека иногда изменяется по желанию; 4) возможно мыслить параллельные понятия, для одного из которых существует слово, тогда как для другого нет. Доказательство, кажется, заключалось и в том, что если бы слово было существенной стороной природы того, что за ним стоит, то должно было быть и слово для обозначения каждой вещи. Чтобы проиллюстрировать это, Демокрит использовал (согласно Проклу) странный пример с производными словами: есть глагол «мыслить», связанный с мышлением, но нет никакого глагола, связанного со справедливостью (хотя, он, вероятно, имел в виду, что есть соответствующее действие, к которому сходным образом следовало бы прилагать отдельное слово или название). Другая ссылка — немного более загадочная. В «Филебе» Платона (12c) Сократ признается в великом страхе при произнесении имен богов. Комментируя это, Олимпиодор спрашивает, что может быть причиной этого страха (фр. 142 Демокрита). «Это происходит потому, что то, что принадлежало чему-то в течение долгого времени, становится священным для того, которому оно принадлежит, и неблагоразумно нарушать то, что установлено; или потому, что имена естественным образом подходят к своим предметам, как доказывается в „Кратиле“; или потому, что, как у Демокрита, даже имена являются „образами в звуке“ богов?»<sup>1</sup> Эта загадочная

---

<sup>1</sup> Конечно, возможно, что ἀγάλματα означает украшения, почести или подарки, приятные богам, и имело бы смысл говорить, что имена, которыми люди наделяют богов, даются ради их почитания. Кажется бесспорным, однако, что здесь имеются в виду образы, или представления, особенно когда мы сравниваем два других отрывка, открыто не упоминающих Демокрита. Во-первых, есть высказывание Гиерокла, цитируемое ДК в том



фраза процитирована без дальнейшего объяснения или комментария. Сама по себе она, разумеется, содержит предположение о естественной связи между именами и объектами, хотя Олимпиадор, вероятно, и не понимает этого; и поскольку мы уже видели, что Демокрит был упомянут как сторонник противоположного представления, мы можем предположить, что Олимпиадор прав. Любая интерпретация должна быть согласована со взглядами Демокрита на богов, которые мы еще не рассматривали. Если кратко, то боги, как и все остальное в нашем опыте, есть результат материальных «образов», или потоков атомов, воздействующих на наши тела и пробуждающих определенные ощущения посредством движений и изменений, которые они в нас производят. Они поэтому столь же субъективны, как и любые другие зрелища, звуки или иные ощущения. Теперь имена богов пробуждают ассоциации и вызывают представление о них в нашем воображении: для человека, который боится Зевса, само произнесение его имени может самостоятельно вызвать страх. Таким образом, божественные имена могут и сами быть «образами» богов, то есть образами образов, дважды изъятых из реальности. Если все объекты опыта сами по себе имеют только субъективное существование, их имена должны быть еще более далеки от реальности, которая представляет собой атомы и пустоту<sup>1</sup>. Сходное представление может быть отражено в высказывании, приписываемом Демокриту, что «слово — тень действия» (или «действительности»), которое цитирует

---

же самом фр. 141, где утверждается (со специальной ссылкой на имя Зевса), что те, кто первыми употребляли имена богов, действовали как ἀγαλματολοοί при создании представлений (εἰκόνας) о функциях (δυνάμεις) своих объектов; а во-вторых, есть обозначение имен как ἀγάλματα в смысле изображений у Прокла (цит. по фр. 26 Демокрита).

<sup>1</sup> Как и время — если то, что я говорил об этом, верно.



Плутарх как предупреждение против использования сквернословия. Близкая связь между словом и действием подразумевается<sup>1</sup>, но общая атомистическая теория делает неизбежным, что слово находится далеко от реальности<sup>2</sup>.

Демокрит написал целый ряд работ о музыке, литературе и литературном стиле. По названиям можно говорить о трактатах о ритме и мелодии, об искусстве пения, о Гомере, о правильном произношении и необычных словах<sup>3</sup>, о поэзии, о красоте слов, о благозвучных и неблагозвучных письмах и еще один или два других. Несколько из его замечаний о Гомере сохранилось во фр. 21–25. Они включают в себя рассуждение об имени матери Евмея и о природе амброзии. В связи с этим должна быть упомянута и его удивительная вера в поэтическое вдохновение или в божественное безу-

<sup>1</sup> Фр. 145 из Плутарха (О воспитании детей, 81a). Контекст показывает, что Плутарх понимает эту фразу не как имеющую значение «слово — только тень действия» (как Властос — Ph. Rev. 1946, 60), но как подчеркивающую связь между словом и действием: сквернословие отвергается, потому что слова предвещают дела.

<sup>2</sup> Помимо прочего следует подчеркнуть, насколько немного можно получить с определенностью от Олимпиадора, который жил тысячелетием позже и в других случаях делает множество произвольных ссылок. Вероятно (многое об этом говорит), из отрывка из Аристотеля (Метафизика, 985b4) некоторые заключают, что атомисты проводили ясную аналогию между буквами, слогами и словами, с одной стороны, и атомами, комплексами атомов и физическими единицами, с другой. Франк (Plato u. d. sog. Pyth., 170) делает из этого далеко идущий вывод относительно отношений между языком и реальностью. Другие также могли сказать о теории языка у Демокрита немногим больше, чем здесь представлено. Относительно ссылок см. примечания Алфьери о фр. 26 и 142 (Alfieri. Atomisti, 210–212, 237). Особенно отметим Steinthal. Gesch. d. Sprachwiss. B. d. Gr. u. Rom. I; Дильс. N. Jbb. 1910.

<sup>3</sup> γλῶσσαι. Аристотель говорит, что такие слова особенно свойственны героической поэзии (Поэтика, 1459a9).

mie. Изречение Горация в «Ars Poetica» (296) — *excludit sanos Helicone poetas Democritus* — хорошо известно. Цицерон объединяет его с Платоном как отрицающим, что любой человек может быть хорошим или великим поэтом без определенного *adflatus* безумия, а Климент, якобы указывая на собственные слова Демокрита, говорит: «Все, что поэт пишет с вдохновением святого духа (дыхания), особенно прекрасно». О Гомере он говорил, что тот создал *космос* (упорядоченное строение? целый мир?) разнообразной поэзии, «потому что он обладал природой, вдохновляемой божественным»<sup>1</sup>.

Как хочется узнать об этом замечательном человеке больше, чем позволяют разрозненные фрагменты его творений! Не позволял ли он себе увлекаться великой поэзией и забывать на время о строгом рационализме своих теорий? Даже попытавшись совместить эти два стремления, Демокрит едва ли бы позаботился сделать это до тех пор, пока особая отзывчивость к красоте поэзии, как к чему-то выходящему за рамки обычного, не заставила его почувствовать, что вдохновение было опытом, который следовало принимать и учитывать. Мы видели, что он расценивал *sophoi* как обладание своего рода дополнительным чувством, и поэтам

<sup>1</sup> См. фр. 17, 18, 21 Демокрита. Аристотель также цитирует Гомера. Можно ли доверять христианскому автору, что когда он говорит о «святом духе» (*ιερόν πνεῦμα*), он приводит точную цитату? Я не могу проследить эту фразу до Плутарха, хотя платоновский «Аксиох» (370c) содержит выражение *θεῖον πνεῦμα*. Во фр. 21 глагол *θεάζω* оказывается глаголом *haraх*, за исключением единственного случая у византийского историка Малха. Фр. 112 и 129 также должны быть упомянуты в связи с этим, но использование *θεῖος νοῦς* в фр. 112 не обязательно имеет какое-то особое значение, поскольку метафорическое использование *θεῖος* как термина, выражающего преклонение, было общепринятым. (Ср.: Платон. Менон, 99d; Аристотель. Никомахова этика, 1145a29), а значение фр. 129, вероятно, совершенно иное. См.: *Властос*. Ph. Rev. 1945, 581.)



часто приписывали это качество. Если бы он позаботился объединить веру во вдохновение с остальной частью своей доктрины, то неизвестно, как бы это могло получиться, но в этом ни в коем случае не было ничего невозможного. Догадка Целлера столь же хороша, как и любая другая: «Он вполне мог предполагать, что некоторые более благоприятно составленные души [имеется в виду φύσις θεάζουσα Гомера] поглощают большее количество „образов“ и тем самым побуждаются к более живому движению, чем остальные, и это и есть основание поэтического дара и темперамента»<sup>1</sup>.

## 17. РЕЛИГИЯ И СУЕВЕРИЕ

Вопрос о вдохновении приводит естественным образом к вопросу о богах. Секст, в общем обзоре теорий, касающихся происхождения веры в божественные силы, приписывает Демокриту две из них, которые не кажутся полностью совместимыми. Одна заключается в том, что вера появилась как результат страха перед природными явлениями, такими как гром, молния, грозы и затмения, которые, как воображали испуганные люди, были вызваны богами. Другая является более интересной и своеобразной.

Демокрит говорит, что некоторые образы приближаются к людям, что одни из них благодетельны, другие вредоносны (почему он и молился о получении счастливых образов); они велики и необыкновенны, трудно истребимы, но не нетленны, предвещают людям будущее, видимы и издают звуки. Поэтому древние, восприняв

---

<sup>1</sup> ZN, 1164. О более детальной попытке объяснить вопрос с позиций психологии Демокрита вообще см.: *Delatte. Conceptions*, 28–79. Я тем не менее не думаю, что он прав, допуская сравнение Роде шестого чувства и, следовательно, поэтического вдохновения с выражением γυψίη γυώμη из фр. 11.

представление от них, предположили существование бога, имеющего такую же точно природу [как эти образы], но притом нетленного<sup>1</sup>.

Сталкиваясь с верой в богов, антропоморфной или иной определенной формы, Демокрит не мог, основываясь на своих собственных принципах, не предполагать, что они были следствием материальных образов или потоков атомов, поскольку без воздействия таких потоков никакое впечатление не может быть порождено в уме или в чувствах. Секст показывает, что он действительно это предполагал, как это подтверждает один источник, сам по себе весьма любопытный, — диалог «Гермипп», теперь приписываемый византийцу XIV века Иоанну Катрарию: «Демокрит называет *даймонами* образы и говорит, что воздух наполнен ими». Климент Александрийский также говорит, что логически Демокрит должен был допускать представления о божестве у животных; «ибо у него одни и те же образы божественной сущности падают и на людей, и на животных»<sup>2</sup>. И все же для Демокрита эти образы не были простыми безжизненными и бесплодными явлениями, исходя из которых люди изобретали полностью ложную веру в могущественных существ, способных принести человечеству благо или причинить вред. Он действительно не оправдывает народную религию в целом. Он, кажется, отвергает представления о том, что страх или разрушительные природные явления вызваны божеством, а также что боги бессмертны: как все тела, состоящие из атомов, они через некоторое время распадутся, хотя он и признает, что они существуют исключительно долго. Но боги не являются

<sup>1</sup> Пер. А. Ф. Лосева.

<sup>2</sup> Секст. Первая книга против физиков, 9.24; Катрарий. Гермиппус, 26.13; Климент. Строматы, 2.383.25 (фр. 166 и А 75, 78, 79 DK).

видениями, поскольку для видений нет места в слове атомистов. Любой опыт в равной мере субъективен, и видения и звуки, исходящие от богов, субъективны в той же мере, что и любые иные видения и звуки; и они могут показывать будущее. Для нашей жизни имеет важное значение, чтобы те, с кем мы вступаем в связь, были благодетельны, и Демокрит выражал желание, что так могло быть и в его случае. Глагол в этом предложении (εὔχεται) мог иметь значение «молиться», но необходимое означает не более чем «желанное», и сомнительно, верил ли Демокрит в эффективность молитвы этим существам. Фрагмент 30 скорее предполагает, что он не верил. Там он говорит: «Кое-кто из умников, поднимая руки вверх, указывая на то, что мы, эллины, теперь называем воздухом, говорил: „Всему Зевс дает имя, и все он знает и дает, и отнимает, и он — царь всего“»<sup>1</sup>. Здесь Демокрит, кажется, имеет в виду происхождение не народной антропоморфной религии, а религии более изысканного типа, отождествляющей Бога, или Зевса, с воздухом. Это, как мы уже не раз видели, предшествовало ее систематизации Диогеном и предполагало обращение к Еврипиду<sup>2</sup>. Во фрагменте 234 Демокрит жалуется, что люди молятся богам о здоровье, но не в состоянии понять, что оно находится в их собственной власти: они разбрасываются здоровьем в силу своей собственной несдержанности и вожделения. Об этом сказано во фрагменте 175, в котором он немного отсту-

<sup>1</sup> Из Климента Александрийского. *Протретики*. 1.52. 16. Состояние текста лучше обозначено в ZN, 1158, чем в DK. Субъективность и неопределенность интерпретации отдельных фрагментов может быть проиллюстрирована сравнением этого фрагмента у Бейли (*Atomists*, 175, «явное выражение презрения») и у Йегера (*TEPG*, 183, «прекрасный фрагмент»). См. также: *Властос*. Ph. Rev. 1945, 581.

<sup>2</sup> Он иногда использует слово αἶθήρ, как во фр. 877 и 941. Еврипид (*Троянки*, 884) ясно обращается к воздуху. См. также т. I, с. 261.



пает от идеи пагубных образов, с которой мы встречались у Секста, и говорит, что боги, и теперь и всегда, дают людям все блага, тогда как дурное и вредное мы навлекаем на себя своей слепотой и безумием. Эти два фрагмента, однако, являются частью целого собрания афоризмов у Стобея, цель которых (допуская, что они являются подлинными) — моральное усовершенствование, а его язык приспособлен для обычных людей. Ни здесь, ни, например, в 217 фрагменте («только те, кто ненавидит несправедливость, дороги богам») не стоит искать его обдуманые представления о теологии.

Фрагмент 30 утверждает, что поскольку у самого грубого антропоморфизма должно быть свое физическое объяснение, постольку и в самых умных душах должно быть впечатление, что воздух сам по себе является божественным. В этом широко распространенном мнении были объединены идеи воздуха, или духа и теплоты: чем ближе к огню, тем более живым и здоровым был воздух, как мы видели это в системе Диогена и как это обнаруживается в имени «aither», используемого несколько раз Еврипидом и в других местах, — в слове, которое означало только сверкающие воздушные выси и колебалось в своем значении между воздухом и огнем. Для самого Демокрита душа и огонь были сформированы из атомов одного и того же сферического типа, и носителем атомов души является воздух. Следовательно, именно в воздухе формируются образы бога (А 78), и это должно также быть основанием неожиданного определения Демокритова бога у Аэтия (1.7.16, А 74): «ум в сферическом огне». Душа и ум проникают во вселенную и вдыхаются нами из нее<sup><?></sup>.

<sup>1</sup> Этот пункт прекрасно объясняется Целлером (ZN, 1121–1123). Ограниченность концепции может быть ясно осознана, и

Есть некоторое сомнение: «образы» или «явления», воздействие которых пробуждает веру в богов, и есть эти боги или же они исходят от далеких от нас тел, какими являются обычные объекты зрения и слуха. Недобрый критик из трактата Цицерона «О природе богов» говорит, что Демокрит утверждал в разное время и то и другое<sup>1</sup>. Может быть и так, хотя представленная Цицероном картина многих философских теорий является продуманной пародией. Аналогия с обычным зрением предполагает, что сами существа остаются на расстоянии, и мы видим их посредством потоков, которые они отбрасывают, и Климент (А 79) говорит об образах «из божественной субстанции», которые на нас падают. Секст же недвусмысленно утверждает, что нет никакого бога вне образов, а Гермипп называет эти образы *даймонами*. Все это, однако, должно означать только богов нашего опыта, которые, конечно, являются образами, и могут быть искажениями или ложными представлениями о тех непостижимых существах, от которых

---

хотя ранее я уже указывал на это, здесь следует еще раз повторить его предупреждение, что Демокрит в этом контексте имеет в виду под божественным «не только не личность, но даже и не единое существо, не душу, но только состав души, атомы огня, которые порождают жизнь и движение, и, когда собираются массой, интеллект. Однако это сила, движущая Вселенной в смысле Ума у Анаксагора или мировая душа у Платона... Дух у Демокрита — это не сила, стоящая за материей в целом, но только часть материи... Сама душа более всего подвижна, и причина движения только в том, что ее материал, благодаря его размерам и форме, легче всего поддается воздействиям и ударам».

<sup>1</sup> 1.12.29: «turn imagines earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat». Алфьери (Atomisti, 110, п. 268) думает, что «circuitus» означает «очертания». Не то ли это, к чему Августин обращается в словах «motu proprio circum eundo»? Боги, какими мы их знаем, возникают из этих образов и их «движения», которое приводит их в контакт в нашими телами (Августин. ad Dioscorum ep., 118.28; Usener. Epicurea, 237).

они произошли. Слово «образы» (*eidola*) ведет нас в том же самом направлении. При обсуждении общей веры в богов Гомер не мог быть чем-то далеким для ума Демокрита, а у Гомера *eidolon* — это не независимая сущность, но видение или призрак реальной личности<sup>1</sup>. Вероятно, поэтому наши впечатления от богов приходят к нам подобно другому нашему опыту зрения или слуха через воздействие потоков, отбрасываемых внешними для нас телами<sup>2</sup>. Даже в этом случае ясно, что все события, которые описывает Демокрит, происходят в нашем собственном космосе. Нет никакого следа более позднего эпикурейского учения о богах, наслаждающихся безмятежным бессмертием где-нибудь в межкосмическом пространстве, в *interimidia*. Это обстоятельство объединяет его теологию гораздо теснее с его наукой о природе. Боги или духи, которые врываются в наши жизни из окружающего нас воздуха, являются деятельными личностями, но они подчинены законам,

<sup>1</sup> Илиада, V, 445. Аполлон выводит Энея из битвы и оставляет εἶδωλον на его месте; Одиссея, IV, 796. Афина отправляет Пенелопе εἶδωλον ее сестры, который проникает через закрытую дверь и является ей во сне, так же как это мог сделать бог; Одиссея, XI, 601. εἶδωλον Геракла в Аиде сталкивается с самим героем, который присоединяется к компании богов на Олимпе. Капп привлекает внимание к гомеровскому словоупотреблению (Gnomon, 1936, 74). Целлер также доказывает, возражая Гирцелю, что есть существа, εἶδωλα которых представляют собой богов в нашем опыте (ZN, 1161, п. 2), как это делает и Алфьери (Atomisti, 176, 181), опираясь на слова ἀπὸ θείας οὐσίας у Климента. Лангербек занимает иную точку зрения и считает пунктом расхождения между Демокритом и Эпикуром то, что в то время как первый утверждал, что сами εἶδωλα были богами, второй предполагал, что они способны передавать трансцендентного бога нашим способностям восприятия.

<sup>2</sup> Св. Августин, возможно, знал не более, чем эпикуреец у Цицерона, но его высказывание (из ad Dioscorum ep. 118), стоит цитировать: Демокрит — это один «qui deos esse arbitretur imagines, quae de solidis corporibus fuerent solidaeque ipsae non essent».





управляющим любыми телами, состоящими из атомов, и они склонны к беспокойству и обречены на окончательную гибель и разложение. Сущность этих божественных или демонических существ, истечения атомов от которых смешиваются с нашим сознанием, — это соединение атомов души или огня, обитающих где-то в воздухе между землей и границами вселенной.

Была ли теория природы богов у Демокрита, если бы мы располагали ею в целом, последовательной — чтобы судить об этом, у нас нет доказательств. Он прилагал большие усилия, чтобы примирить существование богов с атомистической доктриной, и на самом деле можно утверждать, что его атомистическое учение требовало такой теории, так как утверждало некоторую внешнюю причину для каждого ощущения и каждой мысли и не допускало различий в этом отношении между подлинным и иллюзорным восприятием. И все же здесь, как и в вопросе о художественном вдохновении, у Демокрита можно почувствовать конфликт между его интеллектуальной лояльностью к материализму и существованием в нем самом того шестого чувства, о котором он говорит и которое открывает нематериальный мир, — в сущности, мир религиозных и эстетических ценностей, значение которых он отказывается отрицать<sup>1</sup>.

Боги, говорит Демокрит, могут открыть будущее, являясь и разговаривая с нами (фр. 166). Это они чаще

---

<sup>1</sup> Решая, связывал ли когда-нибудь Демокрит свою теологию с систематическим целым, я не считал разумным приводить в качестве доказательства резкие суждения эпикурейского критика из сочинения «О природе богов» (1.12.29) Цицерона. Его явная цель была в том, чтобы показать, что все другие философы были глупцами, и его несправедливость очевидна в некоторых из его замечаний о других людях. Мы не намерены принимать всерьез суждения человека, для которого представления Платона и Аристотеля, как и многих других, — «*non philosophorum iudicia sed delirantium somnia*» (16, 41).

всего делают в сновидениях, о чем Плутарх сообщает в контексте изложения общей теории Демокрита (Застольные вопросы, 735a–b; DK, 77). То, что мы видим в наших снах, — это потоки или образы, отбрасываемые вещами или людьми, которые проникают в наше тело через его «поры». Они передают не только физическое сходство с их оригиналами, но также и их «движения души, намерения, характеры и эмоции, и когда они воздействуют на спящего, то говорят с ним как живые существа и сообщают о мыслях, доводах и устремлениях тех, от кого они пришли». Некоторые более точны, чем другие, в зависимости от состояния воздуха, через который они прошли. Здесь, судя по всему, ограниченность материалистического объяснения, похоже, достигает своего предела, чтобы приспособиться к широко распространенным мнениям своего времени. Суеверные представления о дурном глазе находят случайное объяснение: завистливые люди излучают образы, которые передают их собственную недоброжелательность и способность навредить, и, внедряя их непосредственно в жертву, наносят его и телесные, и ментальные раны. Сами эти образы обладают ощущениями и побуждениями, и поэтому их следует мыслить наподобие демонов<sup>1</sup>. После этого неудивительно, что Цицерон говорит нам, не устаивая объяснением, что Демокрит также защищал получение знамений посредством осмотра внутренностей (О дивинации, 1.57.131, 2.13.30).

<sup>1</sup> Плутарх. Застольные вопросы, 682 (A 77). «Таков, полагаю я, смысл того, что Демокрит говорит с великолепным красноречием». Возможно, его выражение  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\chi\omega\nu\ \tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\upsilon\ \epsilon\iota\delta\acute{\omega}\lambda\omega\nu$  было атомистической версией формулы предотвращения дурного глаза. Эти любопытные живые призраки, распространяемые людьми с дурным глазом, заставляют предположить, что другие демонические или божественные  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$  также не имеют самостоятельного существования, но являются лишь копиями чего-то более мощного.

## 18. ЛОГИКА И МАТЕМАТИКА

Среди заглавий работ Демокрита есть одно, которое обычно переводится «О логике, или Канон»<sup>1</sup>, и на основании этого и нескольких ссылок у Аристотеля утверждается, что Демокрит был первым, кто написал отдельный трактат по логике, — первым, кто не только предложил философскую систему, но также осмыслил логику этой системы, а также первым, кто предложил строго логическое определение своих идей<sup>2</sup>. Что в точности означало для него слово *логика*, трудно сказать, но термин *канон* и ссылка на «Каноны» у Секста<sup>3</sup> указывают, что это было скорее произведение, которое нам следует назвать эпистемологией. Демокрит попытался открыть критерий человеческого знания, обсуждая такие вопросы, как отношение между ощущением и мышлением и соответствующую достоверность их свидетельств. *Логика*, как можно предположить, означает исследование полномочий тех *logoi*, посредством которых Левкипп и Демокрит надеялись установить онтологический статус физического мира. Единственная другая ссылка на этот трактат также находится у Секста, где он говорит, что Демокрит, вероятно, относится к эмпирической школе физиков, которые не допускали возможности *apodeixis* (доказательства посредством дедуктивного аргумента из первых посылок, принимаемых за аксиоматические или самоочевидные); «ибо он высказывается строго против этого в своих „Канонах“»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Περὶ λογικῶν ἢ κανῶν α β γ, D. L., IX, 47; DK, a 33, vi, 3.

<sup>2</sup> См.: Франк. Plato u.d. sog. Pych., 81.

<sup>3</sup> Фр. 11. Иногда, как указывают другие, используется множественное число, потому что трактат был в нескольких книгах.

<sup>4</sup> Секст. Против ученых, 8.327. См. фр. 10b DK. В его «Канонах» — такой перевод διὰ τῶν κανόνων принимают (Бари, Алфьери, DK), но использовалось ли διὰ таким способом? Возможно, оно скорее отрицалось посредством тех правил, которые он установил».

Это должно отсылать нас к его твердому намерению отводить первое место фактам опыта, а не каким-либо абстрактным аргументам, и это согласуется с цитатой из Галена, в которой чувства изображаются обвиняющими ум в том, что он берет у них свои доказательства, а затем пренебрегает ими.

Отрывки из Аристотеля ни в коем случае не поддерживают утверждение, что в его глазах Демокрит был первым, кто предложил строгие логические определения идей<sup>1</sup>. Все они относятся к одному и тому же выводу: Сократ был первым, кто серьезно занялся определением сущности вещей, хотя и своеобразным способом, и лишь в незначительной степени можно утверждать, что это же начал делать Демокрит, потому что у него, по крайней мере, было некоторое представление, что характер вещи зависит скорее от ее формы, чем от материи. Так, в книге «О частях животных» (642a24) Аристотель говорит, что ранние философы не понимали сущности или того, как определить субстанцию. «Первым научные определения стал давать Демокрит, при Сократе же это получило дальнейшее развитие». В «Метафизике» (1078b19) он говорит, что Сократ в его исследовании моральных добродетелей предпринял первую попытку общих определений. «...Ведь из рассуждавших о природе только Демокрит немного касался этого и некоторым образом дал определения теплого и холодного; а пифагорейцы — раньше его — делали это для немногого, определения чего они сводили к числам». («Некоторым образом, — раздраженно говорит греческий комментатор Аристотеля, — то есть небрежно и произвольно» — вероятно, не уходя далеко от мнения самого Аристотеля<sup>2</sup>.)

<sup>1</sup> «Aristoteles erklart auch Demokrit fur den ersten, der in die Philosophie eine streng logische Definition der Begriffe eingefuhrt habe» (Frank. Op. cit., 361, n. 20).

<sup>2</sup> См. Псевдо-Александр к этому месту. Как Демокрит определял теплоту и холод, мы узнаем у Феофраста.

В «Физике» (194a20) он говорит, что и Эмпедокл и Демокрит «лишь в малой степени коснулись формы и сути бытия». Думая о сущности, Демокрит размышляет о «пропорции смеси» у Эмпедокла (как это обнаруживается в книге «О частях животных», 642a18). Общая черта атомизма, которую Аристотель имел в виду, нехотя уступая Демокриту, состояла в том, что все атомы были подобны друг другу по сути, и различные чувственные характеристики их составов были определены тремя основными различиями — формой, положением и порядком. Именно это, с точки зрения Аристотеля, и наделяло его титулом мыслителя, который признавал сущность вещей в их действительности, а не просто в материи или возможности (Метафизика, 1042b9).

Есть несколько математических названий в списке произведений Демокрита<sup>1</sup>, которые вместе с другими сведениями показывают, что он был серьезным автором в этой области. Они также показывают, насколько его математическая теория руководствовалась атомистической концепцией величины<sup>2</sup>. Аристотель го-

<sup>1</sup> DK A 33, тетралогии VII–IX. Они включают работы о геометрии, о числе, о касательной к сфере и кругу, о несоизмеримых линиях и атомах.

<sup>2</sup> Идея, что несмотря на свой физический атомизм, Демокрит верил в математическую делимость *ad infinitum*, все еще поддерживается некоторыми учеными, напр. А. Вассерштейном (JHS, 1963, 189) и Властосом. Статья А. Т. Никол в CQ (1936) была явно написана без знания противоположных аргументов Лурье, и Хит, который изначально поддерживал бесконечную делимость у Демокрита, был позже переубежден Лурье (см. следующее примечание). Для меня это очевидно доказывает, что его атомизм был последовательным и уникальным, и именно этого следовало ожидать от его манеры философствования. (Настоящий раздел следует читать вместе с приложением.) Главная трудность в принятии этой точки зрения — знание о несоизмеримых линиях, которое должно было быть доступно Демокриту. Среди заглавий математических произведений, ему приписываемых, есть даже *περί ἀλόγων ὑρακτιῶν καὶ ναυτῶν*, что, вероятно, имеет



ворит нам (О небе, 307a17), что для Демокрита сфера была своего рода углом, который мог резать по причине своей крайней подвижности. В этом высказывании математика и физика взаимодействуют, ибо оно должно показать, каким образом Демокрит мог наделить сферической формой атомы огня и объяснить ее разрушительные возможности, которые Платон приписывал остроте ее углов. Этот вывод, похоже, принадлежал Аристотелю. Он выдвинул то же самое положение немного ранее (306b30) и описал понятие сферы у Демокрита как «целиком состоящей из углов». Это, как пишет Симпликий (О небе, 662.10; *Демокрит*. Фр. 155a), подходящее описание, «ибо то, что сгибается, это угол, а сфера сгибается повсюду». Поскольку есть неделимые величины, которые не могут быть далее разбиты, сферу следует мыслить как многоугольник с недоступными восприятию сторонами, хотя для более грубых ощущений она предстает непрерывно изогнутой<sup>1</sup>. Утверждалось, что Демокрит сделал этот вывод в противоположность Протагору, против чьей философии здравого смысла и практической полезности он выдвинул, как мы говорили, много убедительных доводов. Можно также утверждать, что в этом вопросе его воззрения и воззрения Протагора были одинаковыми<sup>2</sup>. Протагор отстаивает реаль-

---

отношение как раз к этому вопросу, к отношению атомистической теории к несоизмеримым линиям, но поскольку ничего не известно о его содержании, мы не можем сказать, было оно или не было атакой на геометров.

<sup>1</sup> В этом и в других математических вопросах, которые приводят к противоречию, будет очевидным, что я нахожу изложение Лурье в «*Infinitesimaltheorie*» особенно убедительным. По поводу неделимых линий Хит явно стремится отказаться от собственной более ранней точки зрения, что Демокрит был «слишком хорошим математиком», чтобы в них верить (История греческой математики, 1921, 181).

<sup>2</sup> То, что Демокрит отвергал Протагора, было почти общепринятым воззрением после Таннери (Греческая геометрия,

ность чувственных вещей и ничего больше: что бы не говорили геометры, линейка не прикасается к круглому телу лишь в одной точке. Так считал и Аристотель (Метафизика, 997b35): «Действительно, и чувственно воспринимаемые линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (ибо нет такого чувственно воспринимаемого, что было бы прямым или круглым именно таким образом; ведь окружность соприкасается с линейкой не в [одной] точке, а так, как указывал Протагор, возражая геометрам». Поскольку Протагор утверждает, что реально только то, что является, можно понять, почему Платон представлял его как помещающего геометрию среди бесполезных наук, которые могут только навредить молодым людям (Протагор. 318d–e). Итак, в списке произведений Демокрита есть одна работа под названием «О различии знания, или о соприкосновении круга и сферы»<sup>1</sup>, и именно она, как предполагает

123). Ему следовали, например, Фогт, Филиппсон, Хит и Лурье. Тем не менее Франк, которому следует Алфьери, был достаточно впечатлен общим основанием, разделяемым обоими философами в противоположность геометрам их дней, чтобы предположить, что их взгляды были идентичны, и даже что воззрение, приписываемое Протагору Аристотелем, принадлежало вовсе не ему, а Демокриту (Plato u. d. sog. Pych., 351, n. 121; ср.: Alfieri. Atomisti, 199, n. 502). Последнее предположение искажает свидетельство. Неправомерное утверждение Франка, что «Протагор» Аристотеля, возможно, был персонажем диалога, основывается на слабых доводах и становится невероятным при использовании имперфекта ἔλεγε. Те, кто их противопоставляют, делают это в убеждении, что Демокрит поддерживал бесконечную делимость в математике, и было бы интересно узнать, продолжил бы Хит это делать после того, как Лурье заставил его отказаться от этого убеждения.

<sup>1</sup> περὶ διαφορῆς γνώμης ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρης. Кобе предполагает γνώμονος, а Хит (поддерживаемый May — Probl. des Infinites, 21) — γωνίης. Лурье оставляет прочтение и интерпретирует как указано выше. Это дает значение в духе Демокрита. Отметим также, что у Секста эмпирическая точка подтверждается соприкосновением между сферой и пло-



большинство ученых, содержит нападки на Протагора. Первое из альтернативных названий, как предполагает Лурье, содержит ссылку на известное различие Демокритом второстепенного (чувственного) и подлинного (интеллектуального) знания. Если гипотеза о нападках на Протагора верна, то (если я понимаю предмет правильно) Демокрит не противостоял ему от имени современных ему математиков; более того, его и самого обвиняли в сотрясении основ математики его неделимыми величинами<sup>1</sup>. Но для него, как и для них, математика основывалась на том главном факте, который Протагор отрицал, — что интеллект может достичь истины, которая скрыта от чувств: мы можем думать, что наш чувственный опыт реален, но единственная реальность — это невидимые и недоступные восприятию атомы<sup>2</sup>.

ской поверхностью, а не между кругом и линией (Против ученых, 3.17).

<sup>1</sup> *Аристотель*. О небе, 303a20, 271b10. Оба отрывка говорят одно и то же, и в первом Левкипп и Демокрит упоминаются в нападках по имени. Замечания Франка о воздействии атомизма Демокрита на математическое мышление весьма интересны: он ограничил чистую математику арифметикой и низвел геометрию до науки о природе. Когда ее существование в виде чисто математического исследования оказалось под угрозой, геометры были вынуждены занять оборону. Их ответ Франк видит в пифагорейской математике, главным представителем которой был Архит.

<sup>2</sup> Как говорит Лурье, даже чувства, на которых основывается Протагор, дают нам возможность увидеть, что чем более точным является рисунок, тем меньше отрезок, на котором касательная находится в соприкосновении с кругом. Когда зрение отказывает, «подлинное знание» или более тонкое восприятие ума выходит на первый план и обнаруживает, что степень соприкосновения меньше, чем самый маленький отрезок, доступный восприятию. Властос (Ph. Rev. 1945, 591, п. 62), в этом который это перефразирует, кажется (если я правильно понимаю), находит опору для своего собственного вывода в том, что есть такая вещь как математическая касательная, примыкающая к кривой в одной-единственной точке, которая и есть конечная цель





Известный фрагмент математической мысли Демокрита — тот, который касается смежных поверхностей двух сегментов горизонтально разделенного конуса (*Плутарх. Об общих понятиях*, 1079e, частично в фр. 155 Демокрита). Герой Плутарха разъясняет критику Демокрита стойком Хрисиппом, с которым он не соглашается.

Кроме того, взгляни на тот способ, каким он встречал трудности, научно и ярко озвученные Демокритом: если конус будет рассечен в плоскости, параллельной основанию, то что следует думать относительно поверхностей его сегментов, равны они или не равны? Если не равны, то получится, что конус имеет многие ступенчатые уступы и шероховатости; если равны, то равны будут и сегменты, и тогда конус, будучи составлен из равных<sup>1</sup>, а не неравных кругов, очевидно, будет иметь свойства цилиндра, что есть верх нелепости. Здесь Хрисипп обличает Демокритово незнание, говоря, что поверхности не равны и не неравны, тела же не равны в силу того, что поверхности не равны и не неравны. В самом деле, законополагается, что поверхности не равны и не неравны и, следовательно, тела не равны, а это свидетельствует о том, что человек дал себе удивительную свободу писать все, что ему приходит в голову. Ибо ясное мышление создает противоположное учение о том, что у неравных тел не равны поверхности, и поверхность бóльшего тела

---

более пронизательного умственного разыскания. Это может быть несовместимо с атомизмом (по крайней мере, как я его понимаю) и с описанием Лурье демокритовского круга, самом деле являющегося многоугольником.

<sup>1</sup> Греческий язык кажется немного небрежным. Слово *τμήματα* при его первом появлении, очевидно, означало две части, на которые разрезается конус: только так можно было бы ссылаться на их поверхности. При этом равенство их поверхностей ни в коем случае не предполагает равенства сегментов, так как деление между вершиной конуса и его основанием можно провести где угодно. Здесь это слово может быть чем-то вроде краткой записи «диаметра сегментов», или альтернативно *ἴσα* — для обозначения «равных в диаметре».

больше, если, конечно, это тело не должно иметь превосходства, благодаря которому оно было бы больше, помимо поверхности<sup>1</sup>.

Хрисипп выступал против Демокрита с точки зрения человека, убежденного в бесконечной делимости. Его изобретательной теории промежуточного звена между равным и неравным мы непосредственно не касаемся. Герой Плутарха, очевидно, встает на сторону Демокрита: и аргумент (*logos*), который он приводит, является тем аргументом, который уже давал Демокрит. Если его заключение правильно, то Демокрит не оставил дилемму нерешенной, но выбрал первую альтернативу («у неравных тел поверхности неравны»); если конус не должен превратиться в цилиндр, нижняя поверхность главного сегмента и верхняя поверхность основания должны быть неравными. Следовательно, мы имеем ситуацию, в точности параллельную ситуации со сферой, которая вся является «углом»: вместо гладких наклонных сторон, которые конус предоставляет нашим чувствам, подлинное знание ума осознает его как построенный из микроскопических ступенек, так как какими бы маленькими ни были атомы, из которых он состоит, они должны обладать определенной величиной, которая не может быть далее разделена<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пер. Т. Г. Сидаша.

<sup>2</sup> Необходимо допустить, что на первый взгляд дилемма выглядит так, словно ей предназначено быть истинной без решения, предложенного Демокритом, и именно так иногда ее и принимают, например Самбурски (*Phys. World*, 153) и Май (Проблемы, 22). Для Лурье тем не менее она является лишь «пропедевтической апорией». Вассерштейн, комментируя Самбурски (*JHS*, 1963, 189), также считает, что она была выдвинута как *reductio ad absurdum*, но в противоположном смысле: по его мнению, Демокрит предполагал, что понятие длины атома в математике как аналогичное дискретным атомным единицам в физике должно быть отвергнуто. Он не упоминает аргументов Лурье.



Другое математическое высказывание Демокрита приводится Архимедом<sup>1</sup>: «Вот почему и в деле открытия тех теорем, для которых Евдокс первый нашел (строгое) доказательство относительно конуса и пирамиды, что конус — третья часть цилиндра, а пирамида — призмы, если они имеют то же основание и равные высоты, я немалую роль уделяю Демокриту, который впервые высказал такие положения об этих телах, не сопровождаемые (строгим) доказательством». Так как Архимед явно говорит, что Демокрит сделал голословное утверждение, то любое объяснение того, как он к нему пришел, должно быть предположительным, но обычно утверждается, что именно поиск доказательств привел его к проблеме или к парадоксу разделенного конуса<sup>2</sup>.

## 19. ЭТИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Хотя некоторые ученые и пытались создать из фрагментов Демокрита обоснованную, последователь-

<sup>1</sup> П. τῶν μῆχ. ἐπιχειρ. Нейб. (II, 430), цитируемый DK в прим. к фр. 155. Vol. II, 174; *Luria*. Op. cit., 142.

<sup>2</sup> Самбурски. JHS, 1963, 152; Франк, 350, прим. 120; Лурье, 142; Хит. NGM, I, 179. Властос тем не менее недавно (в неопубликованных черновиках) поставил под сомнение это широко распространенное утверждение, заметив с достаточным основанием, что Архимед ни слова не сказал о методе, которым Демокрит сделал свое открытие, если такой метод вообще был. Возможно все же, что у него была теория, которая «привела к первым успехам метода исчерпания» (*Понпер. Conj. and Ref.*, 82). Что касается исчисления бесконечно малых величин, то если полагать, что атомизм не допускал исключений, мы должны согласиться с Алфьери (*Atomisti*, 243, п. 608), что «он оставил его в прихожей», и с Мондольфо (*L'Infinito*, 253), что, хотя он и обеспечил важный импульс движению в этом направлении, с этой точки зрения он олицетворяет собой шаг назад от Анаксагора.

ную и оригинальную этическую систему, это чрезвычайно трудно сделать, как и убедиться на основе имеющихся свидетельств, что этика является важной частью его философии. По этому поводу есть два главных вопроса: была ли этика Демокрита самостоятельным систематическим учением и была ли она встроена в атомистическую физическую систему? Однако предшествует ответу на эти вопросы рассмотрение проблем, связанных с природой и подлинностью самих свидетельств.

Самая большая часть материала состоит из двух собраний отдельных максим, содержание которых главным образом широко известно. Около 130 из них обнаруживают в антологии Стобея, 86 собраны под заголовком «Золотые высказывания Демократа (sic!) философа», и впервые опубликованы на основе одной рукописи в XVII в., а затем в начале XIX в. — на основе другой<sup>1</sup>. Многие из последнего издания — те же самые, что и у Стобея, что позволяет предположить, что они взяты из одного источника, и что Демократ — это либо искаженное имя Демокрита, либо ложная атрибуция. Мнения о подлинности этих высказываний менялись от Роде — „Fragmenta moralia“ Демокрита за редким исключением... неубедительная фальсификация» — до Шмидта: «Как писатель, мыслитель и личность Демокрит встречается нас многочисленными сохранившимися подлинными фрагментами его этической работы»<sup>2</sup>. Однако в целом вердикт ученого сообщества был удивительно щедрым<sup>3</sup>. Сделать окончательный вывод вряд

<sup>1</sup> Подробнее см.: Вельман. RE, V, 134.

<sup>2</sup> Роде. Psyche, 408, прим. 103; Шмидт. Gesch. gr. Lit., 1.5.2.2, 276. Я не думаю, что здесь следует обсуждать заявление Шмидта.

<sup>3</sup> Разногласия 1920 г. суммированы в ZN, 1140, п. 1, разногласия 1935 г. — в DK, II, 153. Из самых последних дискуссий см.: Stewart Z. HSCP, 1958, 179. Он считает, что если высказыва-

ли будет возможно, и в итоге, ученый мир, похоже, удовлетворен в отношении большей части содержания туманным компромиссом, высказанным Дильсом в отношении собрания Демокрита: «Исследование содержания запрещает нам и принять их полностью, и отвергнуть их в целом» (DK, 11, 154).

Основания для сомнений серьезные. Многие фрагменты даже для своего времени чрезвычайно банальны и избиты, и если они подлинны, то едва ли могут обогатить наследие философа. «Хорошо препятствовать свершающему несправедливость; если же это невозможно — не быть участником несправедливости» (38). «Тот, кто никак не может противостоять соблазнам денег, никогда не будет справедлив» (50). «Многие, творя постыднейшие дела, произносят самые добродетельные речи» (53а). «Глупцы становятся мудрыми, когда оказываются в беде» (54). «Лучше предварительно обдумать поступки, чем после в них раскаиваться» (66). «Если постоянно откладывать дело, оно (никогда) не будет завершено» (81), «Многие избегают своих друзей, если

---

ния являются подлинными, проблема состоит в том, чтобы объяснить их сохранение в тайне на протяжении более 700 лет, так как ни Платон, ни Аристотель не демонстрируют знания этики Демокрита. Он находит ключ у киника Деметрия (I в. н. э.) — одного из тех, кто полностью не признавал свидетельства о Демокрите, и приходит к заключению, что источником этих фрагментов является не трактат Демокрита, а компиляция из его писем, упомянутых Диогеном Лаэртским, IX, 49. Пройдя сквозь призму воззрений киника, они будут лишены особенностей стиля и организации Демокрита и подвергнутся искажениям, упрощениям и изменению акцентов. Их формальное отношение к его собственным работам может быть уподоблено отношению доксографии к поэмам Парменида или Эмпедокла.

Я не могу изменить свое мнение о фрагментах, даже если оно и не разделяется всеми. О. Гильберт писал: «die praktischen Lebensregeln, die ebenso durch ihre Feinheit der Beobachtung, wie durch die Tiefe ihrer sittlichen Auffassung sich auszeichnen» (Gr. Religionsphil., 476, n. 1).



те из благополучия впадут в бедность: ибо в огромном большинстве случаев эти люди — друзья денег, а не их владельцев» (101). «Страх порождает лезть, а дружбы не достигает» (268), и т. д. Некоторые, такие как 64, 65, 171 и 236 — не оригинальны (повторяют фрагменты Гераклита 40, 119 и 85). Некоторые поразительно напоминают изречения Сократа или Платона. Демокрит, конечно же, был современником Сократа, он был старше Платона, и можно допустить, что некоторые мысли, которые всегда рассматривались как характерные для Сократа, изначально принадлежали Демокриту. Но при отсутствии какого-либо внешнего свидетельства об этом, особенно у Аристотеля, который, хотя и восхищался Демокритом, всегда отдавал Сократу предпочтение в этом отношении, такое предположение было бы весьма сомнительным. Самым поразительным является фрагмент 45: «Совершивший несправедливость несчастнее подвергающегося несправедливости» (Ср.: Горгий, 479e. Однако это противоречит фрагменту 193, который рекомендует месть). Есть также следующие фрагменты: «Не в рабах и не в деньгах счастье людей, а в рассудительности и правильном мышлении» (40, а также 77 и 171; ср.: Апология Сократа, 30b). «Напрасный труд увещевать человека, полагающего, что он умен...» (52). 181 (ad fin.) и 214 подчеркивают единство мужества с остальными добродетелями. («Мужествен не тот, кто сильнее только своих врагов, но и тот, кто сильнее также своих страстей»). Фрагмент 173 содержит то же самое утверждение, что и «Менон» (88a), — «для всех людей одно и то же добро и истина, приятно же одному одно, другому другое», — а 181 ad fin. отождествляет правильный поступок и знание. «Правомерная страсть (*eros*) — стремиться к прекрасному» (73) — это двойник платоновского *эроса*. Другие высказывания находят свои аналоги у более поздних авторов. Один отвергается DK (между 82 и 83) как взя-

тый у Менандра, но не меньше оснований подозревать и 184 фрагмент как парафразу «вредные связи портят хорошие манеры», которая использовалась Менандром вместе с Еврипидом и цитировалась св. Павлом?<sup>1</sup> Другой отвергается DK (между 288 и 289) потому, что он содержит ямбический триметр, но так обстоит дело и с 247 фрагментом, который они оставляют.

Существование таких примеров должно вызывать серьезное сомнение в отношении добросовестности тех, кто эти фрагменты отбирал. Немногие фрагменты, по общему признанию (но только немногие), получают подтверждение из других источников. Фрагмент 3 присутствует в антологии Стобея, и дважды приписывается Демокриту Сенекой<sup>2</sup>. Фрагмент 188 у Стобея подтверждается фрагментом 4 у Климента, а фрагмент 276 содержит тот же самый совет не заводить детей, который Климент также приписывает Демокриту (см.: DK, A 170). Только немногие фрагменты свидетельствуют о проницательности или представляют оригинальный подход, что позволяет выделить их из общей массы. Фрагмент 222 указывает, что забота о своих детях только «уловка сребролюбия», а фрагмент 271 — что никого нельзя упрекать за любовь, которая выступает в роли основания: «Женщина, которую любят, может предаваться страсти без стыда»<sup>3</sup>. В трех высказываниях в со-

<sup>1</sup> Еврипид. Фр. 1024 N; Менандр. Фр. 218; I Послание Коринфянам, 15.33.

<sup>2</sup> О душевном покое, 13.1; О гневе, 3.6.3. См.: фр. 3 и прим. у DK. Пестрое и разнородное собрание могло быть обычным делом во времена Сенеки, и отрывок частично цитируется Плулархом (О душевном покое, 465с) и Марком Аврелием (4.24) без атрибуции. Но Сенека использует глагол «соериссе», который предполагает, что он мог видеть отрывок в начале *περὶ εὐθυμίας*. Вероятно, слово *εὐθυμείσθαι* во фрагменте — лучшая гарантия его авторства.

<sup>3</sup> ἑρωτικὴν μέμψιν ἢ ἀγαπωμένη λύει; буквально: «очищается от позора, связанного с сексуальным желанием». Я не могу по-



брани Демокрита (62, 68, 89) утверждается, что при оценке достоинства людей намерения не менее важны, чем действия. Один или два фрагмента, которые считаются связанными с атомистической теорией, будут обсуждены позже. Основное содержание — житейская практическая мудрость с отчетливо выраженным стремлением к благоразумию и безопасности. «Откровенная речь — свойство свободного духа, однако опасно выбрать для нее неподходящий момент» (226). Нейтральную позицию и стремление избежать осуждения едва ли преодолевает фрагмент 253:

Не подобает добрым гражданам, пренебрегая собственными делами, заниматься чужими: ибо собственные дела тогда страдают. Если же кто-либо пренебрегает общественными делами, то приобретает дурную славу, даже если не будет ничего воровать и не совершит никакой несправедливости. Даже для того, кто не пренебрегает общественными обязанностями и не поступает несправедливо, существует опасность приобрести дурную славу и даже попасть в беду: ведь ошибки неизбежны, а заслужить у людей прощение — нелегко<sup>1</sup>.

Тот же самый дух пронизывает и замечания о детях. Их воспитание является ненадежным делом; даже если оно успешно, то наполнено борьбой и беспокойством, а неудача в нем превосходит любое другое страдание (фрагмент 275). Следовательно, лучше не иметь ни одного ребенка (276), но если вы чувствуете потребность в них, тогда возьмите ребенка от друга, вместо того чтобы произвести на свет своего собственного. «Усыновление ребенка имеет то преимущество, что при

---

нять, почему ДК называет это «nicht verstandlich» или почему все издатели утверждают, что слово ἀγαλωμένη повреждено. Если это высказывание подлинно, то оно должно быть самым ранним явлением антитезиса ἔως — ἀγάτη.

<sup>1</sup> Пер. С. Я. Лурье.



этом можно выбрать себе по сердцу из многих такого, какой нужен» (277).

Никогда не будет возможности оценить наверняка, какую ответственность великий философ атомизма несет за эти максимы. Того, что было сказано, должно быть достаточно, чтобы пробудить у читателя недоверие, когда на следующих страницах один из таких фрагментов будет цитироваться в качестве свидетельств его этической теории. (Собрание фрагментов «Демократа» включает в себя фрагменты 35–115 у DK, а извлечения из Стобея — фрагменты 169–297.)

Сами фрагменты не подразумевают, что Демокрит предлагал какое-то единое или систематическое изложение этической теории<sup>1</sup>. Доказательства Аристотеля, как часто отмечалось, указывают в том же направлении: Демокрит — *physikos*, а Сократ — основатель этической философии. Есть, однако, несколько названий в разделе этики в списке его работ у Фрасилла, включая одну работу об *euthymia*, что можно перевести как жизнерадостность или благодушие<sup>2</sup>. Если у него была какая-то определенная доктрина, она заключалась в возвеличивании этого качества как *telos*, или цели жизни. В фактически единственном доксографическом

<sup>1</sup> О более ранних мнениях см. в частности: ZN, 1153 и резюме дискуссии у Нестле (1154–1157); Дюрюфф, 127; Бейли, 522; Alfieri. At. Id., 193; Шмидт. Gesch. gr. Lit., 1.5.2.2, 277, а также ссылки, которые они дают. Все это — более или менее сильная оппозиция стремлению Наторпа сконструировать систему из этических фрагментов с их собственной «внутренней связью». Точки зрения фон Фритца и Властоса будут обсуждаться ниже.

<sup>2</sup> Названия других — *περὶ ἀνδραγαθίας ἢ ἀρετῆς*, *Ἀμαλθείης κέρας* и *ὑπομνήματα ἠθικά*. Названная последней работа может быть собранием максим. Климент (фр. 4) говорит о *περὶ τέλους*. Поскольку Демокрит отождествлял *τέλος* с *εὐθυμίᾳ*, то это, вероятно, альтернативное заглавие для *περὶ εὐθυμίας*.

утверждении об этом предмете Диоген Лаэртский писал (IX, 45):

Конечная цель есть душевное благосостояние; и оно не тождественно с наслаждением, как ошибочно понимали некоторые,— это состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью. И он называет его также «благодушием» и многими другими именами<sup>1</sup>.

Среди этих названий одно было тем, которое принял Эпикур, *ataraxia* (означающее свободу от волнений), и *athambia*, или невозмутимость<sup>2</sup>, и во фрагменте 31 Климент говорит, что Демокрит сравнивал очищение эмоций в душе посредством мудрости с исцелением тела медициной. Здесь используется слово *pathos*, которое в психологическом контексте означает эмоцию или страсть<sup>3</sup> и которое покрывает весьма широкую область, ибо обозначает любой способ, каким

<sup>1</sup> Пер. М. Л. Гаспарова. — См. также: Цицерон. О пределах добра и зла, 5.29, 87–88: «Чего же искал он, если не счастливой жизни? И даже если он видел ее в познании, то хотел все же, чтобы результатом этого исследования природы было спокойствие духа. Ведь именно это он полагает высшим благом и называет εὐθυμία, а часто ἀταμβία, то есть дух, свободный от страха. Но все это, как бы ни было прекрасно, однако еще недостаточно, ибо о добродетели сказано им мало и к тому же не вполне отчетливо. Ведь только позднее и впервые в этом городе Сократ начал исследование этих вопросов, а уж потом ими стали заниматься здесь, и не оставалось сомнения, что вся надежда на благую и счастливую жизнь заключается в добродетели» (пер. Н. А. Федорова).

<sup>2</sup> А 167, 169 и фр. 4, 215.

<sup>3</sup> Властос (Ph. Rev. 1945, 579, п. 7) называет это «аристотелевским» чувством, и принимает здесь это слово за точный эквивалент νόσος. Это отняло бы у афоризма большую долю его остроты. По крайней мере необходимо предположить, что Демокрит выбрал самый общий термин, потому что оба чувства (и эмоция, и страсть) имелись им в виду.

изменяется субъект, взволнованный чем-то или находящийся под внешним воздействием. Таким образом, ощущение для Демокрита — это *pathos* воспринимающего субъекта, подвергнутого воздействию потока атомов, и он — разный у разных индивидов, потому что конституция каждого человека отличается в зависимости от *pathē* и возраста<sup>1</sup>. Различные чувства едва ли могли разделяться в уме человека, и цель жизни, очевидно, состояла в том, чтобы избегать всякого возможного волнения любого рода, умственного или эмоционального волнения, являющегося, конечно же, таким же материальным феноменом, как и любой другой. Чувства, правда, приносят пользу, поскольку, если малоизвестному Диотиму следует здесь доверять, мы должны позволить им быть нашими проводниками в том, что следует искать, и в том, чего следует избегать<sup>2</sup>; но мы используем их только с той целью, чтобы выбирая, что подходит нам лучше всего, сводить чувственные волнения к минимуму. Это предполагает минимально возможную деятельность как в публичных, так и в частных делах, и необходимость никогда не выходить за пределы своих возможностей (фр. 3).

Важными признаками благодушия являются *harmotia*, сдержанность и соблюдение меры. Она состоит в способности различать и выбирать между удовольствиями, лучше или выгоднее которых, как говорил Демокрит, нет ничего для человека (*Стобей*, А 167; ср. фр. 233). Оно обеспечивается сдержанностью в удовольствиях и уравновешенной жизнью: удовольствий

<sup>1</sup> *Феофраст*. Об ощущениях, 60, 63, 64.

<sup>2</sup> *Секст*. Против ученых, 7.140. С этим должен быть связан фр. 4 (188), где говорится, что наслаждение и его противоположность — признаки того, что выгодно или наоборот. Трактровка этого фрагмента Д. МакГибноном (*Phronesis*, 1960) страдает, по моему мнению, от того, что он не делает различия между *térpsis* и *hēdonē*. См.: *Alfieri*. *Atomisti*, 254, п. 640.



не должно не доставать, но они не должны быть чрезмерными (фр. 191). Самообладание восхваляется в нескольких фрагментах (208, 210, 211, 214, 294). Оно увеличивает удовольствие (211), а редкость удовольствий увеличивает наслаждение ими (232). Тема необходимости различать удовольствия при их выборе также вновь возвращается во фрагментах 71, 74, 207. Одна из максим у Стобея даже гласит, что, чтобы достигнуть благодушия, человек не должен находить свое удовольствие в смертных вещах<sup>1</sup>. Философия благодушия — это, очевидно, не вульгарный гедонизм: скорее, она предвосхищает «искусство меры» в удовольствии, сторонником которого выступает Сократ в «Протагоре» Платона. Это по крайней мере не вступает в противоречие со многими максимами, приписываемыми Демокриту, которые, как мы видели, лишены риска, решительно настроены в пользу благоразумия и безопасного срединного пути. Как и Сократ, Демокрит мог быть последовательным противником необузданного стремления и жадности Калликла. И это демонстрируется в его возвеличении старой греческой добродетели *aidōs*, внутреннего чувства уважения к тому, что заслуживает уважения и отвращения к проступкам как таковым, а не из страха наказания<sup>2</sup>. Чувство собственного достоинства и страх перед своей собственной совестью должны удерживать от неправильных поступков, даже если никто другой об этом не узнает (фр. 244, 264, 84). Здесь Демокрит занимает твердую позицию против убеждений некоторых современных ему софистов, та-

<sup>1</sup> Фр. 189. Если он подлинный, то можно только предполагать, что в своих этических предписаниях Демокрит иногда предпочитает говорить как обычные люди, не слишком следуя требованиям своей атомистической теории, в соответствии с которой ничто, даже бог, не было *ἀθάνατον*.

<sup>2</sup> Обсуждение *aidōs* см.: фон Эрффа С. Е. *Aidōs und verwandte Begriffe*, 1937.

ких как Критий, который утверждал, что боги были изобретены, потому что страх перед их наказанием был единственным возможным средством предотвращения тайного проступка<sup>1</sup>. Демокрит также высказался и о другом актуальном вопросе современной ему этики — о той роли, которую играет естественная предрасположенность и обучение в формировании добродетели. Обучение играет ведущую роль<sup>2</sup>, но оно может изменить и естественную предрасположенность человека, и поэтому добродетель становится второй природой (фр. 33).

Всем этим Демокрит показывает, что он не только важное звено впечатляющей линии развития, идущей от ионийских физиков, но также и современник софистов и активный участник споров о человеческой природе и поведении, которые заняли центр философской сцены, особенно в Афинах, в середине и в более поздние десятилетия V в. Это обстоятельство обнаруживает себя также во фрагментах, касающихся политической мысли и публичных дел, которые были все же удостоены его внимания, хотя «благодущие» и требовало, чтобы мы были вовлечены в них как можно меньше. В V в. в Греции они никого не могли оставить в стороне, и Демокрит по меньшей мере может констатировать, что эта междоусобная борьба есть абсолютное зло (фр. 249), и только благодаря духу внутренней гармонии город может достичь чего-либо в военных или мирных делах (250). В замечательном отрывке (фр. 255) Демокрит говорит, что когда высшие сословия щедры, любезны и добры к бедным, возникающие в результате этого сострадание, солидар-

<sup>1</sup> Критий. Фр. 25 DK. Проблема *λάθρη ἀμαρτάνειν* также имеет отношение к фр. 181 у Демокрита.

<sup>2</sup> Фр. 242. Та же самая точка зрения приводится у Стобея как взятая у Крития (фр. 9 DK).



ность, товарищество, взаимная помощь и гармония дают неисчислимую выгоду. Он — демократ, для которого бедность в свободной демократии лучше, чем процветание при авторитарном правлении (фр. 251). Хорошее правление нельзя переоценить (фр. 252), и политическим искусством нужно полностью овладеть (фр. 157). Плохой правитель должен быть порицаем, но хороший не заслуживает никакой специальной похвалы, так как он только выполняет обязанность, для которой был избран<sup>1</sup>. Его гуманные чувства (можно ли было выразиться, как Платон?) относятся только к законопослушным гражданам в собственном государстве. Внешние враги и нарушители мира, как воры и пираты, должны быть убиты без сожаления (фр. 259, 260).

Как дитя своего времени Демокрит должен был показать, какова его позиция в противостоянии «закона» и «природы». Нужно ли поклоняться *nomos* (обычаю или соглашению, кристаллизованному в законе), или следовать *physis*, природе, которую некоторые софисты противопоставляли закону? По их представлению, более сильные имели естественное право на власть, а закон и обычай были только механизмом, препятствующим этому в интересах слабого (синонимичного с низшим). В своей физической теории Демокрит до сих пор двигался в этом направлении и противопоставлял *nomos* действительности. Наши ощущения существуют только благодаря *nomos* (конвенционально, или как общая вера), тогда как в действительности

<sup>1</sup> Фр. 265. Здесь есть особая тональность, которая склоняет к выводу, что этот фрагмент подлинный, но если так, то тогда замечание в духе Калликла во фр. 267, φύσει τὸ ἄρχειν οἰκτίον τὸ κρείσσοι (ср.: Платон. Горгий, 483d), либо неправильно приписывается Демокриту, либо произносится им полемически, с κρείσσων, используемым в смысле морального превосходства (подобно κρείσσων ἐλ' ἀρετήν во фр. 181).

есть только атомы и пустота (фр. 9). Но в практической жизни (как теперь и следовало ожидать) он поддерживал *nomos*, в более узком смысле — как закон. «Закону, правителю и более мудрому следует повиноваться» (47). «Кто с радостью в душе устремляется к делам справедливым и законным, тот радуется и во сне и наяву, здоров и беззаботен» (174). «Если бы люди не обижали друг друга, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно: ведь зависть рождает начало вражды» (245). «Закон стремится помочь жизни людей. Но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон — только свидетельство их собственной добродетели» (248). Закон в таком случае, хотя и полезен, но не всесилен, поскольку нельзя сделать людей добродетельными силой, но только убеждением. «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступить должным образом его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно — тайно или явно. Поэтому поступающий правильно сознательно является человеком мужественным и в то же время здравомыслящим» (181)<sup>1</sup>. Более высокий статус *nomos* обнаруживается, в частности, в увещании не совершать дурных поступков, искушась мыслью, что никто их не раскроет. Достоинство человека, его самоуважение делает это невозможным: «Больше всего надо стыдиться самого себя и для души должен быть установлен закон» (фр. 264). Здесь *psyche* — это центр нравственного и ра-

<sup>1</sup> Обязанность законодателя использовать скорее убеждение, чем угрозы также подчеркивается Платоном в «Законах» (890b–d).

ционального существа, как у Сократа, и *potos* далеко отстоит от чувства простого убеждения или субъективной веры, в рамках которой, в атомистической философии природы, он противопоставляется реальности<sup>1</sup>.

Попытка объединить физическую и этическую теории Демокрита была предпринята О. Гильбертом в 1911 г., но оказалась не очень успешной. Более эффективными были недавние аргументы фон Фритца и Властоса<sup>2</sup>. Здесь мы должны быть краткими. Мы знаем, что ощущение и даже мысль зависят от физических изменений, вызванных движением и перестановкой атомов. Поскольку душа сама состоит из атомов, было бы последовательным предположить, что характер человека формируется тем же самым способом, и в языке Демокрита имеется нечто, позволяющее предположить, что это именно так. Составные части слова *rhythmos*, которое в его терминологии означало «форму», используются как в этическом контексте, так и в области познания, где мнение описывалось как «реформированное». Комментарий Демокрита к обычному для его времени вопросу об отношении между естественной предрасположенностью и обучением выглядит так: «Природа и

<sup>1</sup> Христианский автор Епифаний (IV в.) в своем опровержении ересей приписывает Демокриту то, что кажется крайне антиномичной позицией (3.2.9, DK 68 A 166): «Он говорил, что законы представляют собой порочный механизм и что мудрец не должен им подчиняться, но жить в свободе». Это полное недоразумение (см.: ZN, 1149, n. 4; Alfieri. Atomisti, 177, n. 452), которое, возможно, имеет свои корни в отрицании Демокритом абсолютной надежности закона и в том, что он настаивал, что закон не может предотвратить тайный дурной поступок, для которого *πειθῶ* и *αἰδῶς* только средства. *Νόμος τῆ ψυχῆ καθεστῶς* (фр. 264), конечно, отличается от закона в его общепринятом смысле. См. также: Лангербек. *Δόξαι*, 55.

<sup>2</sup> Гильберт. Gr. Religionsphil, 477–478; фон Фритц. Philos. und sprachl. Ausdr., 32; Властос. Ph. Rev. 1945 и 1946. См. также: Alfieri. Atomisti, 196.



обучение сходны между собой: ведь учение также дает человеку новый облик, ре-формирует, но, делая это, оно только выявляет природу, вновь проявляя черты, которые природа заложила изначально»<sup>1</sup>. «Неразумные люди исправляются, формируются, под влиянием случайных благоприятных обстоятельств, разумные — под влиянием мудрости»<sup>2</sup>. Властос также подчеркивает то обстоятельство, что слова, связанные с «поворотом» (*trope*), используемые Демокритом для обозначения положения атомов, применяются к моральным качествам<sup>3</sup>. Тем не менее самое сильное подтверждение теорий фон Фритца и Властоса находится во фрагменте 191, где говорится, что умеренные удовольствия и уравновешенная жизнь необходимы для благодушия, потому что избыток или недостаток удовольствия «вызывают большие волнения в душе. В свою очередь, те души, которые колеблются между крайностями, далеко отстоящими друг от друга, не обладают ни стойкостью, ни хорошим настроением». Язык здесь, как говорит фон Фритц, едва ли может быть метафорическим. Волнение и колебания атомов души наносят ущерб душевному спокойствию<sup>4</sup>. Этих доказательств

<sup>1</sup> Фр. 33: ἡ φύσις καὶ ἡ διδασχὴ παραπλήσιόν ἐστι, καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ. Только греки могли проводить параллель с физической терминологией. Ср. ἀνάγκη τὰ σχήματα μεταρρυθμίζεσθαι в А 132.

<sup>2</sup> Фр. 197 (ῥυσμοῦνται).

<sup>3</sup> Ph. Rev. 1946, 55, n. 10. Властос цитирует два фрагмента, 57 и 61. Но во фр. 61 используется слово τρόπος, которое было настолько знакомо каждому в значении привычек или характера, что было бы абсурдным предполагать, что, используя его, Демокрит мог иметь в виду техническое использование τροπή. Во фр. 57 фраза ἦθεος εὐτροπή. Властос также видит, что последняя из трех атомистических переменных — διαθιγή — отражается во фразе γνώμης κακοθίγιη. Но такое прочтение остается только предположением.

<sup>4</sup> фон Фритц. Philos. und sprachl. Ausdr., 35; Властос. Ph. Rev. 1945, 582–584. С μεταίπτεи в этом фрагменте можно срав-



достаточно, чтобы утверждать: даже описывая поведение человека и *telos* жизни, Демокрит не всегда забывал о своем универсальном материализме. Но этого недостаточно, чтобы объяснить, как далеко он зашел или насколько успешным был в попытках объединить то и другое.

## 20. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В нашем повествовании мы попытались объяснить мысль Левкиппа и Демокрита в свете предположений о времени их жизни и о философских проблемах, которые перед ними стояли. Это также самое лучшее основание для любого сравнения с более поздними вариантами атомистической теории материи. Чтобы сделать такое сравнение убедительным, потребовалось бы более глубокое знание физики вплоть до современного ее состояния и подробное истолкование теорий, меняющихся в ходе столетий<sup>1</sup>. Для Ньютона и для классической физики XIX в. атомы были все еще в основном тем же, чем они были и для Демокрита: элементарными единицами материи, которые бы-

---

нить нестабильность объекта нашего познания во фр. 9: μεταίτετα κατὰ τὴν σωματικὴν διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηρίζοντων. Об этом глаголе см.: Дюррофф. Demokritstudien, 84, п. 2.

<sup>1</sup> Я не могу претендовать на широкое знакомство с этими вопросами или на способность полностью их понимать; но сочинения, которые я нахожу блестящими, — это «Архитектура материи» Тулмина и Гудфилда (особенно с ее полезной библиографией), «От атомов к атому» Мелсена, «Картина мира в физике» фон Вайцзеккера и различные сочинения Вернера Гейзенберга («Философские проблемы атомной науки», «Физическая концепция природы», а также симпозиум «О современной физике», который он проводил вместе с Борном, Шредингером и Аугером).

ли твердыми, непроницаемыми, обладающими весом, неизменными. Но неспособность самих этих единиц, вместе с единственным дополнительным предположением о пустоте, или «небытии», быть основанием для объяснения всей сложности явлений была уже очевидной. Для Демокрита воздействие на расстоянии было невозможно, и все должно было объясняться фактическим воздействием, соединением и разделением атомов различной формы. Гипотеза, демонстрирующая и смелость, и изобретательность, на самом деле могла объяснить только самые простые физические процессы. Сложность химических изменений и более высокие формы организации и управления, достигающие кульминации в феноменах жизни и в сознании, — все это, как оказалось, требовало обращения к более тонким процессам и введения в теорию неких сил, способных оказывать воздействие на больших и маленьких расстояниях. После Ньютона ученые говорят в терминах силовых полей — гравитационного, электрического, магнитного и других, — привлекая понятия непрерывности и действия на расстоянии — понятия, бывшие строго запрещенными у атомистов в тех рамках, в каких ставились их собственные философские проблемы. Но даже при этом атомное строение самой материи оставалось в основном неизменным; силы, воздействующие на нее, хотя ясное понимание их природы и вызывало затруднения, все еще могли расцениваться как отличные от материи, на которую оказывается воздействие. Как раз возможное упразднение этого различия в последние годы, изменение статуса микрофизических сущностей от постоянных частиц до того, что некоторые<sup>1</sup> предпочли бы называть случайностями, и сделало понятия современной физики столь фундаментально отличными от понятий Демокрита. Следует тем не

<sup>1</sup> Например, М. Чапек (J. of Philos. 1960, 292).

менее упомянуть, до того как оставить этот вопрос, что атомизм Демокрита не был его единственной формой, завещанной нам греческой философией. Согласно по крайней мере Гейзенбергу, математический атомизм «Тимея» Платона ближе подошел к современным концепциям.

Не только специалист по классической филологии оказывается под впечатлением важности рассмотрения древнего атомизма в контексте его времени. Среди современных ученых и философов науки фон Вайцзеккер придает особое значение тому, что исток атомизма лежит в отрицании элеатами становления и изменения; Тулмин приводит в качестве причины ограниченность постановки метафизической проблемы бытия и небытия, которую авторам атомизма пришлось решать (и добавляет, что наука покончила с дилеммой только за счет откладывания метафизических вопросов); а Поппер в качестве основной проблемы как Элейской школы, так и Демокрита видит проблему рационального понимания изменения, которая «все еще остается фундаментальной проблемой Натуральной философии»<sup>1</sup>. В заключение можно упомянуть некоторые из философских проблем, которые атомисты либо впервые поставили, либо по крайней мере заострили на них внимание и сделали неизбежными. Именно в постановке и в формулировке вопросов, а не в предоставлении определенных ответов плодотворность размышлений VI и V вв. главным образом и обнаруживается.

Ясно, что атомы — это интеллектуальная гипотеза, призванная объяснить мир явлений. Это сразу же вызывает в уме философа один вопрос. Являются ли они фи-

---

<sup>1</sup> фон Вайцзеккер: 1) *World View*, 38. 2) *Relevance of Science*, 61; Тулмин. *Architecture of Matter.*, 72; Поппер. *Предположения и опровержения*, 79–81.

зически, эмпирически недоступными восприятию из-за своего маленького размера, или они абсолютно недоступны восприятию и в теории, будучи не более чем конструкцией интеллекта? Такие теоретические конструкции в различные периоды рассматривались как надежные инструменты научного прогресса<sup>1</sup>, вплоть до математического «образа мира» у физиков XX в. Это, как сказал Планк, «просто интеллектуальная структура. До некоторой степени она произвольна». Она «вызвана нашим воображением и имеет временный и изменчивый характер... это искусственный человеческий продукт»<sup>2</sup>. И все же благодаря ее использованию мы достигаем более глубокого понимания самого физического мира. В одной интересной дискуссии д-р Тулмин замечает у Демокрита определенную двусмысленность в статусе атомов. «Иногда он говорит так, словно только их маленький размер препятствует тому, чтобы мы их увидели или почувствовали. В других случаях он доказывает, что они ускользают от наших чувств, и должны ускользать». Я не согласен, что высказывание «Человек далек от ясного постижения действительности» (фр. б), обязательно подразумевает абсолютную или теоретически обоснованную недоступность атомов нашим чувствам, но повторение заявления наших авторитетов, что у атомов нет никаких качеств, доступных чувствам, говорит бо этом. Вывод Тулмина состоит в том, что Демокрит использовал обе интерпретации, подобно тому как Евдокс, возможно, поступил с гипотезой небесных сфер в астрономии<sup>3</sup>. Мое собствен-

<sup>1</sup> Они могли также предоставлять защиту против оппозиции ортодоксии, подобно инструменталистской интерпретации теории Коперника у Осиандера в его предисловии к книге «De revolutionibus» (цитируемой Поппером).

<sup>2</sup> Философия физики, 50, 68, 69.

<sup>3</sup> Тулмин. *Architecture of Matter.*, 58. Об Евдоксах см. также: Поппер. Предположения и опровержения, 99, прим. б.



ное впечатление — Демокрит не так осознавал эту проблему, как она обозначается этими словами. Вероятно, она едва ли могла появиться, пока Платон и Аристотель не сделали явным различие между чувственным и умопостигаемым существованием. (Сравните то, что выше было сказано об отношении Демокрита к миру явлений.) В любом случае едва ли будет правильным утверждать, что, помимо того, что атомы слишком малы, чтобы быть доступными чувствам, они «существуют только в высказывании, так как обнаружить то, что действительно происходит в мире, можно только посредством предположений и рациональных выводов». Это не логика Демокрита, который извлек урок у элеатов: то, что достигнуто посредством рационального вывода, — это *единственное*, что обладает абсолютным и бескачественным существованием. В то же самое время это *единственное* принадлежало физическому — то есть материальному — миру, так как для Демокрита не было никакого другого.

Хотя Анаксагор выдвинул понятие бесконечно малых величин, вероятно верно, что именно Левкипп и Демокрит сделали «вопрос о бесконечной делимости основным вопросом философии»<sup>1</sup>. Они пробудили конкуренцию атомистических и континуальных теорий, которая сохранилась и до настоящих дней<sup>2</sup>. Это было незадолго до того, как стоики выдвинули противоположное представление, которое объявлялось «первой последовательной и тщательно продуманной континуальной

<sup>1</sup> фон Вайцзеккер. Картина мира, 38.

<sup>2</sup> См.: Тулмин. Архитектура материи. — «Континуальные теории материи» в указателе, и его вывод на с. 302: «На уровне повседневности атомистическая и континуальная теория начинают как соперники; на молекулярном уровне они становятся партнерами с разделением ответственности; на уровне электронов они сливаются в единую сложную теорию».

теорией материи<sup>1</sup>, и континуальная теория стала успешной соперницей атомистической на многие столетия. Опять-таки их явный отказ в существовании всему, что не было твердым и непроницаемым, всему, кроме «материи» в ее самой бескомпромиссной форме, впервые поставил философов лицом к лицу с проблемами, созданными откровенно материалистической философией. Отныне философам приходилось делать выбор, быть материалистами или нет, и обосновывать его аргументами. В этом отношении неоднозначный статус ума у Анаксагора более не был удовлетворительным решением. С характерной интеллектуальной смелостью Левкипп и Демокрит попытались свести даже жизнь, сознание и мысль к взаимодействию атомов в их контакте друг с другом. Они потерпели неудачу<sup>2</sup>, но показав, как далеко можно было пойти даже с такими примитивными концепциями, как у них, они вдохновляли всех тех, кто в более поздние века был увлечен концепцией человека как машины: разве он не мог быть просто более сложной и более высоко развитой машиной, нежели интеллектуальные и экспериментальные ресурсы древних атомистов позволяли предполагать? Дуализм разума и материи Декарта мог показаться им предательством принципа, того самого принципа, который в XVIII столетии отстаивал Жюльен де Ламетри словами: «Тогда смело придем к выводу, что человек — это машина и что вся вселенная состоит только из одной единственной субстанции [Материи], подверженной различным

<sup>1</sup> Самбурски. *Physics of Stoics*, 44. См. также его «Атомизм против континуальной теории в Древней Греции» (*Scientia*, 1961).

<sup>2</sup> Возможно, это было, неизбежно. «Есть что-то во внутренней логике чисто атомистической теории, что неизбежно не позволяет ей решать проблему организации и целенаправленной деятельности» (*Тулмин. Architecture of Matter.*, 64).



видоизменениям»<sup>1</sup>. С этим был связан и выбор между механицизмом и телеологией. Определена ли функция структурой, или структура функцией? Сформировала ли материя сама, без посторонней помощи организмы почти невероятной сложности, хрупкости и способности приспособляться к цели, или этот порядок и эффективность были навязаны извне разумной силой, действующей по плану? Иначе говоря, мог ли одушевленный мир быть смоделирован по неодушевленному, или должно быть наоборот? Гилозоизм на самом деле не ставил этот вопрос, и он не был решен традиционной греческой религией так, как это было сделано в христианстве. Анаксагор и особенно Диоген Аполлонийский были склонны упорядочивать материю умом, но именно Демокрит но именно Демокрит был первым, кто детально разработал систему, в которой ум, управление и цель были эпифеноменами, возникшими на поздней стадии не из чего иного, как в результате бесцельных столкновений и отскоков отдельных лишенных жизни частиц; и этим он заставил философов делать выбор, на чью сторону встать. Теперь эта система обрела прочное основание, и ее уже нельзя было игнорировать. Реакция была скорой. На страницах его младшего современника Платона, хотя имя Демокрита там никогда и не упоминалось, можно почувствовать то враждебное отношение, которое Демокрит и единомышленники вызывали, побуждая к борьбе. Демокрит и Платон боролись в первом раунде соревнования, которое все еще продолжается и которое никогда не сможет завершиться при помощи только лишь разума или наблюдения.

В дедуктивной теории или в чувственном наблюдении раскрывается действительность? Или точнее, какое значение следует приписывать каждому из них

---

<sup>1</sup> Цит. по: Тулмин. *Architecture of Matter.*, 166. О Декарте и Ламетри см. также статью Гундерсона в «*Philosophy*», 1964.



в исследовании действительности? Ни у кого, кроме Парменида, не было смелости полагаться полностью на теорию, полностью противоречащую чувственному опыту, и даже он, когда установил «истину», почувствовал себя вынужденным (какими-то побуждениями) приложить длинное описание происхождения и устройства «ложного», феноменального мира. К этой проблеме научного метода Демокрит добавил весомый вклад своим различием между двумя способами познания. Явления и действительность настолько связаны, что подвижная картина мира явлений есть впечатление, производимое на наши чувства неизменными реальностями, из которых состоят и наши тела, и внешний мир. Следовательно, устанавливается принцип, что исследователь должен начинать с феноменов, и хотя реальность лежит за ними и постигается в теории, только та теория допустима, которая не противоречит феноменам, но объясняет их<sup>1</sup>: «Феномены есть видение невидимого». С этим связано первое утверждение различия между тем, что позже будет известно как «первичные» и «вторичные» качества, и что для Демокрита было, соответственно, объектом «законного» и «поддельного» знания. Это, в сущности, различие, возрождение которого ставят в заслугу Локку, хотя оно осуществляется в более ясных терминах Галилеем<sup>2</sup>, и именно оно отвергается Беркли и Юмом в пользу более скептического вывода, что так называемые первичные качества такие же субъективные, как и вторичные. Опять же первый шаг в этом многовековом противостоянии был сделан атомистами.

<sup>1</sup> Этот пункт прекрасно выражен Поппером (Предположения и опровержения, 82), который добавляет: «Эта философия остается фундаментальной для всего развития физики и продолжает конфликтовать со всеми „релятивистскими“ и „позитивистскими“ тенденциями».

<sup>2</sup> См. цитату в: Тулмин. *Architecture of Matter.*, 175.



## Приложение:

### НЕДЕЛИМОСТЬ И АТОМЫ

Вопрос о том, являются ли атомы Левкиппа и Демокрита только физически неделимыми (а-томами) в силу таких своих признаков, как плотность и непроницаемость, или они также логически и математически неделимы, стал недавно объектом живого обсуждения. Дискуссия продолжается. Профессор Грегори Властос, в частности, занимался полной повторной проверкой доказательств, после которой он пришел к заключению, что атомы Демокрита неделимы по физическим причинам, но бесконечно делимы как отрезки трехмерного пространственного континуума, то есть рассматриваемые математически. Доказательство сложное и иногда противоречивое, и я не претендую на окончательное высказывание об этом. Все последующее следует читать, имея в виду это условие.

В тексте я выделил то, что для абдеритов было основным условием, которому их атомы должны были удовлетворять, а именно выдвинутым элеатами (в первую очередь Парменидом) критериям единства. Это значит, что оно должно быть свободным от любой возможности изменения, не допускающим дополнений или вычитаний, должно обладать полнотой, непрерывностью и неделимостью. Это — единое целое, без частей, на том простом логическом основании, что единое и многое — противоречащие друг другу признаки, которые не могут относиться к одной и той же вещи. Будут или не будут эти аргументы удовлетворять более зрелый математический ум, для Левкиппа и Демокрита атомы были лишены частей, были как логически, так и физически неделимы, хотя каждый из них был физическим телом, обладавшим определен-

ной величиной. Бесконечная делимость материи была невозможна.

Самое важное свидетельство имеется у Аристотеля в «О возникновении и уничтожении» (316a14), где Демокрит «по всем пунктам» отвечает элеатам<sup>1</sup>. Если тело делимо «до конца» (πάντη), предположим, что оно было таким образом разделено. Что остается? Величина? Нет, если это так, то она может быть далее разделена. Бесконечная делимость поэтому подразумевает, что величины могут появиться из не-величин (ἐκ μὴ μεγεθῶν μέγεθος εἶναι 316b), что абсурдно. (Демокрит, заметим, сделал из бесконечной делимости тот же самый вывод, который, как полагал Анаксагор, будет следовать из предела делимости.) Более того, Аристотель, который действительно верил в бесконечную делимость, говорит о противоположных взглядах Демокрита, что они «неизбежно должны войти в конфликт с математическими науками» (О небе, 303a20, ср.: 271b10).

Относительно более полной трактовки этого вопроса см.: Лурье С. Die Infinitesimal — theorie der antiken Atomisten // Qu. u. Stud. 1932 (особенно с. 119–129) и Mau J. Problem des Infinitesimalen. 1954, 2<sup>nd</sup> ed. 1957. Аргументы Демокрита у Аристотеля обсуждались ранее: Хаммер-Йенсен Й. D. und Platon // Arch. f. Gesch. d. Phil. 1909–1910. Изложение Лурье является блестящим и обязательным для чтения, но все же вывод его заключительного раздела, хотя и обсуждаемый с обычной для него проницательностью, не может быть принят. Он предполагает, что было два вида атомов. Первый вид,

<sup>1</sup> Так у Поппера (Предположения и опровержения, 83); то, что он фактически воспроизводит аргументы Демокрита, отмечалось часто, впервые Хаммер-Йенсен (Демокрит и Платон, 211). См. также: Alfieri. At. Id., 57; Лурье. Демокрит, 129, 135. Сомнения выражены у Май (Probl. des Infinites, 25).



тот, из которых был создан материальный мир, физически неделим в силу твердости, плотности и т. д., но фактически имеет части и является поэтому математически делимым. Другой математически неделим, потому что не имеет частей (ἀμερής). «Атомы» первого вида (в каждом случае мы должны, разумеется, заключать это слово в кавычки) делятся на атомы второго вида. Это, как соглашается Лурье, подразумевает, что мы принимаем такое положение вещей, о котором ни у самого Аристотеля, ни у более поздних комментаторов не было никакого представления. Еще более важным, должен я сказать, является то обстоятельство, что по этой гипотезе атомы, на характеристиках которых Левкипп и Демокрит основывали свое доказательство, что физическая вселенная могла быть понята без нарушения логики Парменида, не будут в конечном счете удовлетворять этой логике<sup>1</sup>.

Заключительный тезис Лурье был отвергнут у Май (Problem des Infinitesimalen, 24–27), который тем не менее удивительным образом забывает упомянуть о первом и самом поразительном фрагменте свидетельства у Лурье<sup>2</sup>. Комментируя критику Аристотеля, что Левкипп и Демокрит пренебрегли объяснением причины и природы движения, Александр Афродизийский говорит (Метафизика, 35.26):

<sup>1</sup> Можно полагать, что здесь имеется в виду скорее Мелисса. Атомы имеют определенную массу, и Мелисса говорит (фр. 9): εἰ ἔχοι πάχος [τὸ ὄν] ἔχοι ἄν μόρια. Но мы уже видели, что именно Парменид, а не его последователи, был тем, кем они восхищались. Они могли бы и не приветствовать предположение Мелисса о том, что атомы имеют части, ибо тогда эти части могли бы быть лишены величины и опять могли бы быть μέγεθος ἐκ μὴ μεγεθῶν.

<sup>2</sup> По-видимому, он чувствовал, что его можно извинить за это на том основании, что «wenn wir в dieser Frage von Aristoteles abweichen, dann wagen wir uns auf das Gebeit der reinen Konjektur» (24), что по крайней мере отличается смелостью.

... οὐδὲ γὰρ τὸ πόθεν ἢ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασι εἶναι· ἐκ δὲ ἀβαρῶν συγκεκμημένων πῶς ἂν βάρος γένηται;

ведь они не говорят, откуда (берется) тяжесть в атомах; в самом деле, амеры, которые мыслятся в атомах как их части, по их мнению, лишены тяжести, как же может стать тяжестью то, что составлено из (частей), не имеющих тяжести?

Недостаток у нас собственных сочинений атомистов, и частичная зависимость от комментаторов, которые жили от 500 до 1000 лет спустя, а то и позже, должна неизбежно приводить к иногда почти неразрешимым затруднениям. Исходя из того, что мы уже видели, я не думаю, что это может быть принято как исторически точное высказывание. И оно не может быть поддержано из μόρια μὲν ἔχειν Симпликия (Физика, 82.1), так как сам Симпликий противоречит этому в ἀμερές из 925.15. (См. ниже об этих отрывках.) Невозможность произвести вес от невесомых частиц используется Аристотелем против пифагорейцев (Метафизика, 1090a30) и Платона (О небе, 299b15), но никогда — против атомистов. Несмотря на общий здравый смысл этого аргумента, он выглядит так, словно Александр смешал эти различные (хотя часто и во многом похожие) теории устройства реальности, и наше подозрение сразу же подтверждается после его слов: «Подробнее Аристотель сказал об этом в третьей книге сочинения „О небе“», где Аристотель фактически критикует Платона<sup>1</sup>.

Некоторые усматривают различие между Левкиппом и Демокритом в тех доводах, которые они выдвигают в защиту неделимости атомов. Алфьери (At. Id., 66) считает вероятным (несмотря на фрагмент Сим-

<sup>1</sup>Этой ссылке уже уделял внимание Целлер (ZN, 1068, п. 1).



пликия, Физика, 925.13, DK 67 A 13: Левкипп и Демокрит связывают их неделимость с пассивностью, малыми размерами и отсутствием частей у атомов), что Левкипп предполагал только малые размеры и отсутствие частей, а пассивность (*ἀπάθεια*) была добавлена Демокритом. Кирк говорит то же самое (KR, 408), хотя только в одном отрывке, который он цитирует (из Галена) можно усмотреть, что *οἱ περὶ Λεύκιππου* противопоставляется *οἱ περὶ Ἐπίκουρου*, что является слабым доказательством отличия Левкиппа от Демокрита. (Такая точка зрения восходит к фон Арниму, и она была опровергнута у Лурье.) Бейли (*Atomists*, 78) приписывает Левкиппу все три свойства атомов, хотя *ἀπάθεια* была «разработана» Демокритом. Здесь, как и всегда, камнем преткновения должно быть то, насколько Левкипп ощущает необходимость воздать должное логике элеатов. *Ἀπάθεια* — это настолько важная характеристика Единого у Парменида, что он не мог упустить ее из виду. У Симпликия (О небе, 242.18 — DK 67 A 14; Физика, 82.2 — нет у DK) о ней говорится как о неизбежном следствии плотности. (См. также: D. L., IX, 44 и *Плутарх*. Против Колота, 1111a, 68 A 57. Свидетельство явно идет от Феофраста, который называл атомы *ἀπαθές* — Причины растений, 6.7.2, 68 A 132.) Таким образом, все свойства неизменности, непрерывности, неделимости и «полноты» у элеатов появляются тесно связанными друг с другом в атоме.

Можно было бы согласиться с Мау, когда он говорит (*Problem*, 19), что мы знаем, что Демокрит, как и *его предшественник*, не соглашался с тем, что неуничтожимость атомов является не следствием их малых размеров и отсутствия частей, но следствием их плотности и отсутствия внутренних промежутков. Однако, кажется, есть доказательство, что Левкипп думал о маленьких размерах атомов как способствующих и неделимости, и общей *ἀπάθεια* атомов. Действительно, если все

же было предположить какое-то различие между ними, то оно могло бы корениться в том, что Демокрит видел слабость в аргументе о малых размерах и отсутствии частей. (Он был открыт для возражения Зенона, что у атомов тогда не будет вообще никакой протяженности, и вновь, поскольку речь шла о размерах, возникал аргумент, приводимый Филопоном (О возникновении и уничтожении, 175.7), что если атомы были неделимы только в силу их маленького размера, то не были бы подлинными — φύσει — атомами. В конце концов, говорит он, даже те, кто не верит в атомы, не доводят деление до бесконечности. Они понимают, что малые размеры должны доводить деление до остановки, но полагают, что никакое тело по своей природе не является неделимым: все являются потенциально делимыми до бесконечности.) Сипликий (Физика, 81.34) насчитывает три способа, какими нечто может быть неделимым. Это «либо еще не разделенное, но могущее быть разделенным, как каждая из непрерывных величин, либо — абсолютно неделимое, по самой своей природе, как не имеющее частей, на которые его можно было бы разделить, как точка и единица, либо (неделимое в том смысле), что оно имеет и части, и величину, но не подвержено внешнему воздействию вследствие твердости и плотности, как каждый из атомов Демокрита». Тем не менее, учитывая частоту, с которой оба автора атомистической теории упоминаются вместе, и неопределенность в отношении того, включает ли в себя упоминание об одном только Демокрите то, что он узнал от Левкиппа, сам я не думаю, что какие-либо из этих сложных аргументов из изолированных источников весьма убедительны. Сам Симпликий (Физика, 925.13 — DK, 67 A 13) цитирует как Демокрита, так и Левкиппа, упоминая о σμικρὸν καὶ ἄμερές атомах. Либо он пребывал в заблуждении, либо в общем, исчерпывающем, высказывании о всех мыслимых видах неделимости

*интерпретировал* атомы Демокрита так, как они должны были представляться постаристотелевскому философу, для которого все, что имеет величину, должно иметь части<sup>1</sup>.

Делая вывод, что, по крайней мере, для Демокрита атомы были и физически, и математически неделимы, я не избежал оставшегося у меня после года или чуть более работы с сохранившимися фрагментами и свидетельствами общего впечатления от глубоко индивидуального философского характера Демокрита. Он является атомистом от начала и до конца, с чрезмерно преувеличенной верой пионера новой теории. Учитывая это, маловероятно, что он мог допустить математические доводы как исключение из тех физических и метафизических оснований, которые заставили его постулировать атомные величины. У него был ум, который наблюдал вещи в естественных условиях и не хотел признать какое-либо различие между физическими и математическими модусами бытия. Явное игнорирование математической науки своего времени (о которой он, конечно же, был осведомлен) было вызвано не столько примитивным способом мышления, сколько его тотальным материализмом. В этот период развития философии наиважнейшими вопросами были онтологические, и математические представления философов зависели от их ответов на великие онтологические вопросы. Главной заботой Демокрита была проблема согласования мира феноменов с критериями

---

<sup>1</sup> Мне представляется возможным, что Симпликий мог неправильно понимать слова Аристотеля (Физика, 203b1): «А Демокрит утверждает, что ни один из первых [элементов] не возникает из другого, однако и для него началом их всех служит общее тело, части которого различаются по величине и фигуре», — как относящиеся к одним только атомам, а не к их общей субстанции, которая «количественно делима» на части, являющиеся атомами.





Бытия Парменида, и его вывод состоит в том, что Бытие — все, что есть, — должно быть делимо, но не бесконечно делимо. На этом расхождении и основана вся его философия. «Утверждение, что атомы неделимы, — это онтологическое предположение»<sup>1</sup>. Если бесконечно делимые величины допускаются в каком-либо смысле, атомистическая философия Бытия разваливается, поскольку в ней нет класса математических «сущностей», отличных от физических. Он усвоил у Парменида урок относительно заблуждения пифагорейцев. Математика могла быть объектом только «подлинных» знаний, противоположных знаниям «побочным», и это, мы можем быть уверены, открывает не что иное, как атомистическую структуру реальности.

---

<sup>1</sup> фон Вайцзеккер. *Relevance of Science*, 62.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Следующий список содержит полное описание книг и статей, упомянутых (часто в сокращенном виде) в тексте или примечаниях. Дополнительно в него включена подборка публикаций, которые могут быть полезными для ссылок, хотя у меня не было повода упомянуть их в ходе работы.

На первое место помещены собрания источников. (Об источниках наших знаний раннегреческой философии см. т. I, с. 69–72.)

Ссылки на греческих комментаторов Аристотеля (чаще всего Симпликия и Александра Афродизийского) приводятся в тексте по странице и строке соответствующего тома издания Берлинской Академии наук (*Commentaria in Aristotelem Graeca*), опубликованные в разное время.

COHEN, M. R. and ДРАВКИН, I. E. *A Source-book in Greek Science*. New York, 1948 (2nd printing, Cambridge (Mass.), 1958).

DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*. 3 vols., Leiden, 1950–9.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (греческий текст с немецким переводом фрагментов). 6. Aufl., 3 Bd. Berlin, 1951–2 (или более поздние издания; пагинация сохраняется).

FREEMAN, K. *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (перевод текстов Дильса-Кранца). Oxford (Blackwell), 1948.

KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957 (избранные тексты с переводом и комментарием).

- RITTER, H. et PRELLER, L. *Historia Philosophiae Graecae*. 9 ed., Gotha, 1913 (подборка текстов с латинскими примечаниями).
- WELLMANN, M. *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*, Band 1: Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos. Berlin, 1901.
- ADAM, J. 'The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato', *Cambridge Praelections*, Cambridge, 1906, 27–67.
- ALBERTELLI, P. *Gli Eleati: testimonianze e frammenti*. Bari, 1939.
- ALFIERI, V. E. *Gli Atomisti: frammenti e testimonianze*. Bari, 1939.
- ALFIERI, V. E. *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Firenze, 1953.
- ALFIERI, V. E. 'Per la cronologia della scuola di Abdera', *Estudios... Mondolfo*. Fasc. I. Tucumán, 1957. P. 149–67. Под названием 'Caratterizzazione e cronologi della scuola di Abdera' эта работа вышла в качестве второй части книги *Atomos Idea* (Firenze, 1953). Примечание на с. vii в этой книге указывает на то, что данный текст также был без изменений напечатан в *Riv. Crit. di Storia della filos.*, 1952.
- ALFIERI, V. E. 'L'atomo come principio intelligibile', *Epicureia in memoriam Hectoris Bignone*. Genoa, 1959, 61–8.
- ALLAN, D. J. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1952, 271–87.
- ANDRADE, E. N. DA C. *Sir Isaac Newton*. London, 1954.
- APELT, O. 'Melissus bei pseudo-Aristoteles', *Jahrbücher für klassische Philologie*, 1886, 729–66.
- ARNIM, H. VON. 'Die Weltperioden bei Empedokles', *Festschrift Gomperz*, Vienna, 1902, 16–27.
- ARUNDEL, M. R. 'Empedocles fr. 35, 12–15', *CR*, 1962, 109–11.
- BAEUMKER, C. *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster, 1890.
- BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
- BAMBROUGH, J. R. 'Universals and Family Resemblances', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960–1, 207–22.
- BARRON, J. P. 'The Sixth-Century Tyranny at Samos', *CQ*, 1964, 210–29.
- BAUER, J. B. 'Μοῖνη: Empedokles B. 24.4 und 28.3', *Hermes*, 1961, 367–9.
- BAYLIS, C. A. 'A Criticism of Lovejoy's Case for Epistemological Dualism', *Philosophy and Phenomenological Research*, 33 (1962–3), 527–37.
- BEARE, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition*. Oxford, 1906.
- BEAUFRET, J. *Le Poème de Parménide*. Paris, 1955.
- BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen*, herausgegeben von H. Usener, vol. I, Berlin, 1885.
- BICKNELL, P. J. 'The Forth Paradox of Zeno (Ar. Phys. 293b33–240a18)', *Acta Classica* (Cape Town), 1961, 39–45.
- BIDEZ, J. *La Biographie d'Empédocle*. Ghent, 1894.
- BIGNONE, E. *Studio critico, tradizione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turin, 1916.



- BLOCH, K. 'Über die Ontologie des Parmenides', *Classica et Mediaevalia*, 1953, 1–29.
- BOLLACK, J. 'Sur deux fragments de Parménide', *REG*, 1957, 56–71.
- BOOTH, N. B. 'Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?', *Phronesis*, 1957, 90–103.
- BOOTH, B. N. 'Were Zeno's arguments a reply to attacks against Parmenides?', *Phronesis*, 1957, 1–9.
- BOOTH, B. N. 'Zeno's Paradoxes', *JHS*, 1957, ii, 187–201.
- BOOTH, B. N. 'Did Melissus believe in incorporeal being?', *AJP*, 1958, 61–5.
- BOOTH, B. N. 'Emedocles' Account of Breathing', *JHS*, 1960, 10–15.
- BORGEAUD, W. 'Un cas bizzare de tmèse chez Parménide', *Museum Helveticum*, 1955, 277.
- BOUCHÉ-LECLERQ, A. *L'Astrologie Greque*. Paris, 1899.
- BOWRA, C. M. 'The Poem of Parmenides', *CP*, 1937, 97–112.
- BRIEGER, A. *Die Urbewegung der Atome bei Leukippos und Demokritos*. Halle, 1884.
- BRIEGER, A. 'Demokritos' angebliche Leugnung der Sinneswahrheit', *Hermes*, 1902, 56–83.
- BRIEGER, A. 'Die Urbewegung der demokriteischen Atome', *Philologus*, 1904, 584–96.
- BROCHARD, V. *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1926. I (p. 3–14), 'Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement'. II (p. 15–22), 'Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée'.
- BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*. Nurnberg, 1962.
- BURKERT, W. 'Iranisches bei Anaximandros', *Rheinisches Museum*, 1963, 97–13.
- BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (продолжения не было). London, 1924.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4<sup>th</sup> ed., London, 1930.
- CAJORI, F. 'The History of Zeno's Arguments on Motion', *American Mathematical Monthly*, 1915.
- CALOGERO, G. *Studi sul Eleatismo*. Rome, 1932.
- CALOGERO, G. 'Parmenides e la genesi della logica classica', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pissa*, 1936, 143–85.
- САПЕК, М. 'The Theory of Eternal Recurrence', *Journal of Philosophy*, 1960, 289–96.
- CAPELLE, W. 'Anaxagoras', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1919, 81–102 и 169–98.
- CAPELLE, W. 'Farbenbezeichnungen bei Theophrast', *Rheinisches Museum*, 1958, 1–51.
- CARDINI, M. TIMPANARO. 'Respirazione e la clessidra', *Parola del Passato*, 1957, 250–70.
- CARDINI, M. TIMPANARO. 'La clessidra de Empedocle e l'esperienza di Torricelli', *Convegno di studi Torricelliani*, Faenza, 1958, 151–6.

- CARDINI, M. TIMPANARO. 'La zoogonia di Empedocle e la critica Aristotelica', *Physis*, 1960, 5–13.
- CASSIRER, H. Aristoteles' Schrift 'Von der Seele', und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie. Tübingen, 1932.
- CATAUDELLA, Q. 'Empedoclea', *Rivista de filologia*, 1960, 124–32.
- CHADWICK, N. K. *Poetry and Prophecy*. Cambridge, 1942.
- CHALMERS, W. R. 'Parmenides and the Beliefs of Mortals', *Phronesis*, 1960, 5–22.
- CHAPPELL, V. C. 'Time and the Zeno's Arrows', *Journal of Philosophy*, 1962, 197–213.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935.
- CHERNISS, H. 'Aristotle, *Metaphysics* 987a32–b7', *ATJ*, 1955, 184–6.
- CLASSEN, C. J. 'The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries', *Proceedings of the African Classical Assosiation*, 1959, 33–49.
- CLEEVE, F. M. *The Philosophy of Anaxagoras*. New York, 1949.
- CORNFORD, F. M. 'Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy', *Cambridge Ancient History IV*, 1926, 522–78.
- CORNFORD, F. M. 'Anaxagoras' Theory of Matter', *CQ*, 1930, 14–30 and 83–95.
- CORNFORD, F. M. 'Parmenides' Two Ways', *CQ*, 1933, 97–111.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935 (repr. 1949).
- CORNFORD, F. M. 'The invention of Space', *Esseys in Honour of Gilbert Murray*. London, 1936, 215–35.
- CORNFORD, F. M. 'Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy', *CQ*, 1934, 1–16.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*. London, 1937 (repr. 1948).
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939 (repr. 1950).
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge, 1952.
- CORNFORD, R. M. *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932 (repr. 1950).
- COVOTTI, A. 'Melissi Samii relique', *Studi italiani di filologia classica*, 1898, 213–27.
- COXON, A. H. 'The Philosophy of Parmenides', *CQ*, 1934, 134–44.
- CROISSANT, J. 'Le δοξα de Parménide', *Mélanges Desrousseaux*, 1937, 99–104.
- DAHLMANN, H. J. *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo*. Diss. Leipzig, 1928.
- DAVIDSON, J. A. 'Procagoras, Democritus, and Anaxagoras', *CQ*, 1953, 33–45.
- DEICHGRÄBER, K. *Hippocrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*. Leipzig, 1935.
- DEICHGRÄBER, K. 'Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchung zum Prooimion seines Lehrgedichtes; *Abhandlungen der Akademie Mainz, Geistes — und Sozialwissenschaftliche Klasse*, 1958, no. II, Wiesbaden, 1959.
- DELATTE, A. *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, 1934.



- DE SANTILLANA, G. 'Prologue to Parmenides', University of Cincinnati, 1964.
- DIEHL, E. *Antologia Lyrica Graeca*, 3<sup>rd</sup> ed., fasc. I, Leipzig, 1949. (Published after Diehl's death).
- DIELS, H. 'Gorgias and Empedocles', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SB)*, 1884, 343–68.
- DIELS, H. 'Leukippos und Diogenes von Apollonia', *Rheinisches Museum*, 1887, 1–14.
- DIELS, H. 'Über die Excerpte von Menons Iatrica in dem Londoner Papyrus 137', *Hermes*, 1893, 407–34.
- DIELS, H. *Parmenides' Lehrgedicht, griechisch und deutsch*. Berlin, 1897.
- DIELS, H. 'Über die Gedichte des Empedocles', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SBB)*, 1898, 396–415.
- DIELS, H. 'Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1910, 1–25.
- DIÈS, A. *Le Cycle mystique*. Paris, 1909.
- DIETRICH, A. *Kleine Schriften*. Leipzig und Berlin, 1890.
- DIETRICH, A. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig, 1893.
- DILLER, H. *ὄψις ἀθῆλων τα φαινόμενα*, *Hermes*, 1932, 14–42.
- DILLER, H. 'Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia', *Hermes*, 1941, 359–81.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.
- DREYER, A. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*. Cambridge, 1906.
- DÜMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen, 1889.
- DYROFF, A. *Demokritstudien*. Munich, 1899.
- EISLER, R. 'Babylonische Asriologenausdrücke bei Democritos', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1918, 52–4.
- ELLADE, M. 'Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy'. English ed., revised. London, 1964.
- EFFRA, C. E. *Αἰδώς und verwandte Begriffe von Homer bis Democritos*. Diss. Leipzig, 1937. (*Philologus*, Suppl. 30,2).
- FARRINGTON, B. *Greek Science*. London (Penguin Books), 2 vols., 1944 (repr. 1949).
- FRANCOTTE, A. 'Les disertes juments de Parménide', *Phronesis*, 1958, 83–94.
- FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1923.
- FRÄNKEL, H. 'Homerische Wörter', *Antidoron (Festschrift Wackernagel)*, Göttingen, 1923, 274–82.
- FRÄNKEL, H. 'Zeno of Elea's Attacks on Plurality', *AJP*, 1942, I. 1–25, II. 193–206 (Revised version in German in *Wege und Formen*, 198–236.)
- FREDRICH, K. *Hippocratische Untersuchungen*. Berlin, 1899.
- FREEMAN, E. A. *A History of Sicily from the Earliest Times*. 4 vols., Oxford, 1891–4.

- FREGE, G. 'About the Law of Inertia', transl. by R. Rand, *Synthèse*, 1961, 350–63.
- FRENKIAN, A. 'Theophrast, De sensu, Kap. 10', *Philologus*, 1963, 313.
- FRITZ, K. VON. *Pythagorean Politics in Southern Italy: an analysis of the sources*. New York, 1940.
- FRITZ, K. VON. 'νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer', *CP*, 1943, 79–93.
- FRITZ, K. VON. *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Democritus, Platon und Aristoteles*. New York, n.d. (1939).
- FRITZ, K. VON. 'Pythagoras', *RE XXIV* (1963), 171–209.
- FUCHS, W. 'Zu den Metopen des Heraion des Selinus', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)*, 1956, 102–21.
- FURLEY, D. J. 'Empedocles and the Clepsydra', *JHS*, 1957 (I), 31–4.
- GADAMER, H.-G. 'Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides', *Varia Variorum (Festschrift for Reinhardt)*. Munster/Cologne, 1952, 58–68.
- GAYE, R. K. 'On Aristotle Physics Z in 239b33–240f18. (Zeno's Fourth Argument against Motion.)', *Journal of Philology*, 1908, 95–116.
- GERSHENSON, D. E. and GREENBERG, D. A. 'Melissus of Samos in a New Light: Aristotle's Physics 186a10–16', *Phronesis*, 1961, 1–9.
- GIGON, O. 'Zu Anaxagoras', *Philologus* 91 (1936–7), 1–41.
- GILBERT, O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*. Leipzig, 1907.
- GILBERT, O. 'Ionier und Eleaten', *Rheinisches Museum*, 1909, 185–201.
- GILBERT, O. *Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig, 1911.
- GOMPERZ, H. 'Ἀσώματος', *Hermes*, 1932, 155–67.
- GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: a history of ancient philosophy*. 4 vols., London, 1901–12 (vol. 1 transl. L. Magnus, vols. 2–4 transl. G. G. Berry).
- GOODFIELD, J. CM. *Toumlin*, S.
- GOODWIN, W. W. *Syntax of Moods and Tenses of the Greek Verb*. London, 1897.
- GRAHAM, J. W. CM. *Robinson*, D. M.
- GREENBERG, D. A. CM. *Gershenson*, D. E.
- GREENE, W. C. *Moirai: fate, good and evil in Greek thought*. Harvard Univ. Press, 1944. Repr. New York and Evanston, 1963.
- GRONINGEN, B. A. VAN. 'Trois notes sur Empédocle', *Mnemosyne*, 1956, 221–4.
- GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935 (repr. 1958).
- GRUPPE, O. *Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*. XVII. Supplementband des Jahrbücher für klassische Philologie, 1890.
- GUNDERSON, K. 'Descartes, La Mettrie, Language and Machines', *Philosophy*, 1964, 193–222.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950/54.



- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*, corrected ed., London, 1952.
- GUTHRIE, W. K. C. 'The Presocratic World-Picture', *Harvard Theological Review*, 1952, 87–104.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Aristotle as a Historian of Philosophy', *JHS*, 1957 (i), 35–41.
- GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. Methuen, 1957.
- GUTHRIE, W. K. C. Review of Spoerri, *Späthellenische Berichte*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1963, 69–73.
- HAAS, A. E. 'Antike Lichttheorien', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1907, 345–86.
- HAMLIN, D. W. *Sensation and Perception*. London, 1957.
- HAMMER-JENSEN, I. 'Democritus und Platon', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1910, 92–105 and 211–29.
- HAMMER-JENSEN, I. 'Pseudo-Democrit', *RE Suppl. IV* (1924), 219–23.
- HASSE, H and SCHOLZ, H. *Die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik*. Berlin, 1928.
- HAVELOCK, E. A. 'Parmenides and Odysseus', *HSCP*, 1958, 133–43.
- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Oxford (Blackwell), 1963.
- HEAD, B. V. *Coins of Ancient Sicily*. London, 1903.
- HEAD, B. V. *Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics*, new and enlarged edition. Oxford, 1911.
- HEAD, B. V. (based on the work of). *A Guide to the Principal coins of the Greeks, from c. 700 B. C. to A. D. 260*. London (British Museum), 1923.
- HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*. Oxford, 1913.
- HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, 2 vols., Oxford, 1921.
- HEATH, T. L. *Mathematics in Aristotle*. Oxford, 1949.
- HEIDEL, W. A. 'περί φύσεως: a study of the conception of nature among the Pre-Socratics', *Proceedings of the American Academy*, 1910, 77–133.
- HEIDEL, W. A. 'On Certain Fragments of the Presocratics', *Proceedings of the American Academy*, 48 (1913), 681–734.
- HEIDEL, W. A. 'The Pythagoreans and Greek Mathematics', *AJP*, 1940, 1–33.
- HEIDEL, W. A. *The Frame of the Ancient Greek Maps, with a Discussion of the Discovery of the Sphericity of the Earth*. New York, 1937 (American Geographical Society, Research Series, no. 20.).
- HEINIMANN, F. *Nomos und Physis*. Basel, 1945.
- HEISENBERG, W. *Philosophical Problems of Nuclear Science*, trans. Hayes. London, 1952.
- HEISENBERG, W. *The Physicist's Conception of Nature*, trans. A. J. Pomerans. London, 1958.



- HEISENBERG, W. (With Born, Schrödinger, Auger.) *On Modern Physics*, trans. Goodman and Binns. London, 1961.
- HERTER, H. 'Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alter Medizin', *Maia*, 1963, 464–83.
- HÖLSCHER, U. 'Grammatisches zu Parmenides', *Hermes*, 1956, 385–97.
- HORNE, R. A. 'Atomism in Ancient Greece and India', *Ambix*, 1960, 98–110.
- HÜFFMEIER, F. 'Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?', *Philologus*, 1963, 131–8.
- JACOBY, F. *Apollodors Chronik, Sammlung der Fragmente*. Berlin, 1902.
- JACOBY, F. 'Some remarks on Ion of Chios', *CQ*, 1947, 1–17.
- JAEGER, W. *Paideia: the ideals of Greek culture*, transl. G. Highet. 3 vols., Oxford, 1939–45 (vol. 1, 2nd ed.).
- JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.
- JAEGER, W. *Diocles von Karystos: die graechische Medizin und die Schule des Aristoteles*. Berlin, 1938.
- JAEGER, W. *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*. 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, 1948.
- JAMESON, G. J. "'Well-rounded Truth" and Circular Thought in Parmenides', *Phronesis*, 1958, 15–30.
- JONES, W. H. S. *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*. Cambridge, 1947.
- KAHN, C. H. 'Anaximander and the Arguments concerning the *ἄπειρον* at Phys. 203b4–15', *Festschrift Ernst Kapp*, Hamburg, 1958, 19–29.
- KAHN, C. H. 'Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1960, 3–35.
- KAPP, E. Review of Langerbeck's *Δόξις ἐπιρροσμίμ in Gnomon*, 1936, 65–77 and 158–69.
- KARSTEN, S. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*. Amsterdam, 1838.
- KARSTEN, S. *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae*. Amsterdam, 1835.
- KERN, O. *De Orphei Pherecydis Epimenidis theogoniis quaestiones criticae*. Berlin, 1888.
- KERN, O. *Die Religion der Griechen*. Berlin, I. Band, 1926, II. Band, 1935.
- KERSCHENSTEINER, J. 'Zu Leikippos A I', *Hermes*, 1959, 441–8.
- KERSCHENSTEINER, J. *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. Munich, 1962.
- KIRK, G. S. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1951, 225–53.
- KIRK, G. S. and STOKES, M. C. 'Parmenides' Refutation of Motion', *Phronesis*, 1960, 1–4.
- KNATZ, F. *'Empedoclea', Schedae... Usener... oblatae*, Bonn, 1891, 1–9.
- KNIGHT, T. S. 'Parmenides and the Void', *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (1958–9), 524–8.
- KRAMER, S. N. (ed.). *Mythologies of the Ancient World*. Chicago, 1961.
- KRANZ, W. 'Empedocles und die Atomistik', *Hermes*, 1912, 18–42.
- KRANZ, W. 'Die ältesten Farbenlehren der Griechen', *Hermes*, 1912, 126–40.



- KRANZ, W. 'Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts', Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, 1158–76.
- KRANZ, W. 'Vorsokratisches I und II', *Hermes*, 1934, 114–19 и 226–8.
- KRANZ, W. 'Die Katharmoi und die Physica des Empedocles', *Hermes*, 1935, 111–19.
- KRANZ, W. 'Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums', Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Ph.-hist. Kl., 1938, 121–61.
- KRANZ, W. 'Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit', *Philologus*, 1938–9, 430–48.
- KRANZ, W. *Empedocles: antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich, 1949.
- KRANZ, W. 'Zwei kosmologische Fragen', *Rheinische Museum*, 1957, 114–29/
- KRANZ, W. 'Die Sonne als Titan', *Philologus*, 1961, 290–5.
- 'KÜHLER—GERTH.' R. Kühler, Ausführliche Grammatik der graechischen Sprache, 3<sup>rd</sup> ed. by F. Blass and B. Gerth. Two parts in 4 vols., 1890–1904.
- KULLMAN, W. 'Zeno und die Lehre des Parmenides', *Hermes*, 1958, 157–72.
- LÄMMLI, F. *Vom Chaos zum Kosmos: zur Graechichte einer Idee*. Basel, 1962.
- LAN, C. E. 'Die ὁδὸς πολύφημος der parmenideischen Wahrheit', *Hermes*, 1960, 376–9.
- LANGERBECK, H. *Δόξιν ἐπιρυσμῆ: Studien zu Democritus Ethik und Erkenntnislehre*. Berlin, 1935.
- LAST, H. 'Empedocles and his Clepsydra Again', *CQ*, 1924, 169–73.
- LAUE, H. *De Democriti fargmentis ethicis*. Göttingen, 1921.
- LEE, H. D. P. *Zeno of Elea*. Cambridge, 1936.
- LEON, P. 'The Homoeomerics of Anaxagoras', *CQ*, 1927, 133–41.
- LESKY, E. *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden, 1950, no. 19, 1225–1425.
- Lexicon des frūgreicheschen Epos*, unter von Prof. Dr. B. Snell und Dr. U. Fleischer. Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. J. H. Mette. Göttingen (in progress).
- LIEPMAN, H. C. *Mechanik der Leukippisch-Demokriteischen Atome*. Leipzig, 1886.
- LOYD, G. E. R. 'Right and Left in Greek Philosophy', *JHS*, 1962, 56–66.
- LOYD, G. E. R. 'Who is attacked in On Ancient Medicine?', *Phronesis*, 1963, 108–26.
- LOBECK, C. A. *Aglaophamus sive de theologie mysticae Graecorm causis*. 2 vols., Koenigsberg, 1829.
- LOENEN, J. H. M. M. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen, 1959.

- LOEW, E. 'Die Ausdrücke  $\phi\rho\nu\sigma\epsilon\upsilon\nu$  und  $\nu\sigma\epsilon\iota\nu$  bei den Vorsokratikern: I. Bei Heraklit und bei Parmenides', *Philologische Wochenschrift*, 1929, 426–9.
- LOMMATZSCH, S. *Die Weisheit des Empedokles*. Berlin, 1830.
- LONG, A. A. 'The Principles of Parmenides' Cosmology', *Phronesis*, 1963, 90–107.
- LONG, H. S. 'The Unity of Empedocles' Thought', *AJP*, 1949, 142–58.
- LOVEJOY, A. O. 'The meaning of  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  in the Greek physiologers', *Philosophical Review*, 1909, 369–83.
- LÖWENHEIM, L. *Die Wissenschaft Democrits und ihr Einfluss auf die moderne Wissenschaft*. Berlin, 1914.
- LURIA, S. 'Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Abteilung B, Band 2, Heft 2*, 1932, 106–85.
- LURIA, S. *Anfänge griechischen Denkens*. Berlin, 1963.
- MAASS, E. *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. Munich, 1895.
- MCDIARMID, J. B. 'Theophrastus on the Presocratic Causes', *Harvard Studies in Classical Philology*, 1953, 1–156.
- MCDIARMID, J. B. 'Phantoms in Democritean Terminology', *Hermes*, 1958, 291–8.
- MCDIARMID, J. B. 'Theophrastus De sensibus 61–62: Democritus' Theory of Weight', *CQ*, 1960, 28–30.
- MCGIBBON, D. 'Pleasure as the "criterion" in Democritus', *Phronesis*, 1960, 75–7.
- MANSFELD, J. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen, 1964.
- MATHEWSON, R. 'Aristotle and Anaxagoras: an examination of F. M. Cornford's interpretation', *CQ*, 1958, 67–81.
- MATSON, W. I. 'Democritus, Fragment 156', *CQ*, 1963, 26–9.
- MAU, J. *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*. Berlin, 2<sup>nd</sup> ed., 1957.
- MELSEN, A. G. van. *From Atomos to Atom: the History of the Concept Atom*, transl. H. J. Koren. Pittsburgh, 1952.
- MENSCHING, E. *Favorinus von Arelate: der erste Teil der Fragmente*. Berlin, 1963.
- MERKERBACH, R. 'Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus', *Museum Helveticum*, 1951, I—II.
- MEULI, K. 'Scythica', *Hermes*, 121–76.
- MILLER, H. W. 'The Concept of the Divine in De Morbo Sacro', *TAPA*, 1953, 1–15.
- MILLERD, C. E. *On the Interpretation of Empedocles*. Chicago, 1908.
- MINAR, E. L. JR. 'Parmenides and the World of Seeming', *AJP*, 1949, 41–53.
- MINAR, E. L. JR. 'Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles', *Phronesis*, 1963, 127–45.
- MONDOLFO, R. CM. Zeller-Mondolfo.

- MONDOLFO, R. *L'Infinito nel pensiero dei Greci*. Firenze, 1934. 2<sup>nd</sup> enlarged edition, under the title *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*. 1956.
- MONTERO, F. 'El pensar en la doctrina de Parmenides', *Rivista di Filosofia*, 1958, 349–61.
- MOORE, C. A. CM. RADHARKRISHNAN, S.
- MOORHOUSE, A. C. 'Δέν in Classical Greek', *CQ*, 1962, 235–8.
- MOORHOUSE, A. C. 'The Origin and Use of  $\acute{\alpha}$ ,  $\eta$ ,  $\tau\acute{o}$  δεινὰ', *CQ*, 1963, 19–25.
- MORRISON, J. S. 'The Place of Protagoras in Athenian Public Life', *CQ*, 1941, 1–16.
- MORRISON, J. S. 'Parmenides and Er', *JHS*, 1955, 59–68.
- MUGLER, C. 'Sur quelques fragments d'Empédocles', *Review de Philologie*, 1951, 33–65.
- MUGLER, C. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris, 1953.
- MUGLER, C. 'Le problème d'Anaxagore', *REG*, 1959, 314–76.
- MUGLER, C. 'Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque et les rapports entre la géométrie et l'optique', *L'Antiquité Classique*, 1958, 76–91.
- MUGLER, C. 'Les théories de la vie et la conscience chez Démocrite', *Revue de Philologie*, 1959, 8–38.
- MUGLER, C. 'L'invisibilité des atomes', *REG*, 1963, 397–403.
- MUNDING, H. 'Zur Beweisführung des Empedocles', *Hermes*, 1954, 129–45.
- NATORP, P. 'Diogenes und Leukippos', *Rheinisches Museum*, 1887, 374–86.
- NATORP, P. *Die Ethika des Demokritos: Text und Untersuchung*. Marburg, 1893.
- NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China*. Cambridge, 1954–.
- NELSON, J. O. 'Zeno's Paradoxes on Motion', *Review of Metaphysics*, 16 (1962–3), 486–90.
- NIKOL, A. T. (Mrs Markwick). 'Indivisible Lines', *CQ*, 1936, 120–6.
- NILSSON, M. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*. Leipzig, 1906.
- O'BRIEN, D. 'Empedocles, fr. 35, 14–15', *CR*, 1965, 1–4.
- ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought*. Cambridge, 1951.
- OWEN, G. E. L. 'Zeno and the Mathematicians', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957–8, 199–222.
- OWEN, G. E. L. 'Eleatic questions', *CQ*, 1960, 84–102.
- PANETH, F. A. 'The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element', Part II, *British Journal for the Philosophy of Science*, 13 (1962–3)? 144–60.
- PANZERBIETER, F. *Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedocles*. Weingen, 1844.
- PATIN, A. 'Parmenides im Kampf gegen Heraklit', *Jahrbücher für klassische Philologie*, 25. Supplementband, 1889, 489–660.
- PECK, A. L. 'Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics', *CQ*, 1931, 27–37 and 112–20.
- PFLIGERSDORFFER, G. *Studien zu Poseidonios*. Vienna, 1959. (Sitzungsberichte der österreichischen Akademie, 232.5.)

- PFUHL, E. *Malerei und Zeichnung der Griechen*. 2 vols., Munich, 1923.
- PHILIP, J. A. 'Parmenides' Theory of Knowledge', *Phoenix*, 1958, 63–6.
- PHILLIPSON, R. Review of Dahlmann, *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus*, in *Philologische Wochenschrift*, 1929, 666–76.
- PHILLIPSON, R. Review of Baley, *The Greek Atomists and Epicurus*, in *Gnomon*, 1930, 460–73.
- PLANCK, M. *The Philosophy of Physics*. London, 1936.
- POHLENZ, M. 'Nomos und Physis', *Hermes*, 1953, 418–38.
- POHLENZ, M. *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*. Berlin, 1938.
- POPPER, K. R. 'The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science', *British Journal for the Philosophy of Science*, (1952–3) 124–56.
- POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1963.
- POWELL, J. U. 'The Simile of the Clepsydra in Empedocles', *CQ*, 1923, 172–4.
- PRANTL, C. *Aristoteles über die Farben, erläutert durch eine Übersicht der Farbenlehre der Alten*. Munich, 1849.
- PRITCHETT, W. R. 'The Attic Stelai, Part II', *Hesperia*, 1956, 178–317.
- QUAN, S. 'The Solution of the Achilles Paradox', *Review of Metaphysics*, 16 (1962–3), 473–85.
- RADHAKRISHNAN, S. and Moore, C. A. *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton and Oxford, 1956.
- RADLOFF, W. *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*. Leipzig, 1885. (Глава 'Das Shamanentum und sein Kultus' была также напечатана отдельно.)
- RANULF, S. *Der eleatische Satz vom Widerspruch*. Copenhagen, 1924.
- RATHMANN, W. *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, diss. Halle, 1933.
- RAVEN, J. E. *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge, 1948.
- RAVEN, J. E. 'The Basis of Anaxagoras's Cosmogony', *CQ*, 1954, 123–37.
- REESOR, M. E. 'The Meaning of Anaxagoras', *CP*, 1960, 1–8.
- REESOR, M. E. 'The Problem of Anaxagoras', *CP*, 1963, 29–33.
- REICH, K. 'Anaximander und Parmenides', *Marburger Winkelmann-Programm*, 1950–1, 13–16.
- REICH, K. 'Parmenides und die Pythagoreer', *Hermes*, 1954, 287–94.
- REICHE, H. A. T. *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy, and Aristotle's Connate Pneuma*. Amsterdam, 1960.
- REINHARDT, K. 'Hekataios von Abdera und Democrit', *Hermes*, 1912, 492–513.
- REINHARDT, K. *Poseidonios*. Munich, 1921.
- REINHARDT, K. 'Empedocles, Orphiker und Physiker', *CP*, 1950, 172–7.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.
- RENAN, E. *Mélanges d'histoire et de voyages*. Paris, 1878.



- RIEZLER, K. *Parmenides*. Frankfurt, 1934.
- RITCHIE, A. D. 'Why Achilles doesn't fail to catch a tortoise', *Mind*, 1946, 310.
- ROBIN, L. *Greek Thought*, transl. M. R. Dobie. London, 1928.
- ROBINSON, D. M. *Excavations at Olynthus, Part X, Metal and Minor Miscellaneous Finds*. Baltimore, 1941.
- ROBINSON, D. M. and Graham, J. W. *Excavations at Olynthus, Part VIII, The Hellenic House*. Baltimore, 1938.
- ROHDE, E. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, transl. W. B. Hillis. London, 1925.
- ROSCHER, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 6 vols., with 4 suppl., Leipzig, 1884–1937.
- ROSCHER, W. H. *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn, 1913.
- ROSE, H. J. 'The Ancient Grief. A study of Pindar, Fr 133 (Bergk)', *Greek Poetry and Life*, Oxford, 1936, 79–96.
- ROSS, W. D. *Aristotle's* (ed.). Oxford, 1939. (P. 71–85, 'The Paradoxes of Zeno'.)
- ROSTAGNI, A. *Il verbodi Pitagora*. Turin, 1924.
- RUSSELL, B. *Our Knowledge of the External World*. London, 2<sup>nd</sup> ed., 1926.
- SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks*. London, 1956.
- SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*. London, 1959.
- SAMBURSKY, S. 'Conceptual Developments in Greek Atomism', *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, 1959, 251–61.
- SAMBURSKY, S. 'Atomism versus Continuum Theory in Ancient Greece', *Scientia*, 1961, 376–81.
- SCHMID, W. 'Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistic', ch. VIII of Schmid – Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I. Teil, 5. Band, 2. Hälfte, 2. Abschnitt, Munich, 1948, p. 224–349.
- SCHOLZ, H. См. HASSE, H.
- SCHOTTLAENDER, R. 'Drei vorsokratische Topoi', *Hermes*, 1927, 435–46.
- SCHRAMM, M. *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*. Frankfurt-a. M., 1962 (См. критику Р. Merlan в: *Isis*, 1963, 299 f. и D. W. Hamlyn в: *CR*, 1963, 287f.)
- SCHULZ, W. *Farenempfindungssystem der Hellenen*. Leipzig, 1904.
- SCHUMACHER, J. *Antike Medizin: die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*. Berlin, 2<sup>nd</sup> ed., 1963.
- SCHWABL, H. 'Sein und Doxa bei Parmenides', *Wiener Studien*, 1953, 50–75.
- SCHWABL, H. 'Forschungsbericht, Parmenides, I. 1939–1955', *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 1956, 129–56. (Also 'Nachtrag zu Parmenides', 214–24.)
- SCHWABL, H. 'Zur "Theogonie" bei Parmenides und Empedocles', *Weiner Studien*, 1957, 278–89.
- SCHWABL, H. 'Hesiod und Parmenides: zur Formung des parmenideische Prooimions', *Rheinisches Museum*, 1963, 134–42.
- SIEGEL, R. E. 'The Paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and Modern thought', *Janus*, 1959, 24–47.

- SIEGEL, R. E. 'Parmenides and the Void', *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1961–2), 264–6. (Reply to T. S. Knight, q.v.)
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*. Oxford, 1953. (Третье издание на немецком, 1955, содержит несколько дополнительных частей.)
- SOLMSEN, F. Review of Fränkel, *Parmenidesstudien*, *Gnomon*, 1931, 474–81.
- SOLMSEN, F. 'Aristotle ad Praesocratic Cosmogony', *HSCP*, 63 (1958), 265–82.
- SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World*. Cornell Univ. Press, 1960.
- SOLMSEN, F. 'Anaxagoras B 19', *Hermes*, 1963, 251–2.
- SOLMSEN, F. 'Nature and Craftsman in Greek Thought', *JHI*, 1963, 473–96.
- SUOILHÉ, J. 'L'énigme d'Empédocles', *Archives de Philosophie*, 1932, 337–59.
- SPENGLER, L. *Eudemii Rhodii fragmenta quae supersunt*. London and Edinburgh, 1866.
- SPOERRI, W. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter: Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*. Basel, 1959.
- SPRAGUE, R. K. 'Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the "Way of Truth"', *CP*, 1955. 124–6.
- STEIN, E. *Empedocles Agrigentini Fragmenta*. Bonn, 1852.
- STEINHAL, H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern I*. 2<sup>nd</sup> ed., Berlin, 1890.
- STELLA, L. A. 'Intorno alla cronologia di Democrito', *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1942, 21–46.
- STELLA, L. A. 'Valore e posizione dell'etica di Democrito', *Sophia*, 1942, 207–58.
- STEWART, Z. 'Democritus and the Cynics', *HSCP*, 63 (1958), 179–91.
- STOKES, M. C. 'Parmenides, fr. 16', *CR*, 1961, 193 f.
- STOKES, M. C. См. KIRK, G. S.
- STRANG, C. 'The Physical Theory of Anaxagoras', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1963, 101–18.
- STRATTON, G. M. *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*. London, 1917.
- TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène*. 2<sup>me</sup> éd. par A. Diès, Paris, 1930.
- TANNERY, P. *La géométrie grecque*. Paris, 1883.
- TAYLOR, A. E. 'On the Date of the Trial of Anaxagoras', *CQ*, 1917, 81–7.
- TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
- TAYLOR, A. E. *The Parmenides of Plato translated into English*. Oxford, 1934. (Appendix A: 'On the work of Zeno.')
- THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Zürich and Leipzig, 1925.
- THIELE, G. 'Zu den vier Elementen des Empedocles', *Hermes*, 1897, 68–78.
- TOPITSCH, E. 'Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischen Beleuchtung', *Sitzungsberichte Akademie in Wien, Phil.-Hist. Kl.*, 1959, no. 4.



- TOULMIN, S. and Goodfield, J. *The Architecture of Matter*. London, 1962.
- TUGWELL, S. 'The Way of Truth', *CQ*, 1964, 36–41.
- 'UEBERWEG-PRAECHTER'. UEBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Hrsg. K. Praechter, 13. Aufl., Basel, 1953 (photographic repr. of 12<sup>th</sup> ed., 1923).
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide: Studio critico, frammenti, testimonainze, commento*. Turin, 1925.
- UNTERSTEINER, M. *The Sophists*, transl. K. Freeman. Oxford (Blackwell), 1954.
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide: testimonainze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Florence, 1958.
- UNTERSTEINER, M. *Zenone: testimonainze e frammenti*. Florence, 1963.
- USENER, H. *Epicurea*. Leipzig, 1887.
- USHENKO, A. 'Zeno's paradoxes', *Mind*, 1946, 151–65.
- VERDENIUS, W. J. *Parmenides, some Comments on is Poem*. Groningen, 1942.
- VERDENIUS, W. J. 'Notes on the Presocratics', *Mnemosyne*, 1947, 271–89, и 1948, 8–14.
- VERDENIUS, W. J. 'Empedocles' Doctrine of Sight', *Studia... Vollgraff... oblata*, Amsterdam, 1958, 155–64.
- VERDENIUS, W. J. 'Parmenides B 2. 3', *Mnemosyne*, 1962, 237.
- VERDENIUS, W. J. and Waszink, J. H. *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*. Leiden, 1946.
- VLASTOS, G. 'Ethics and Physics in Democritus', *Philosophical Review*, 1945, 578–92, and 1946, 53–64.
- VLASTOS, G. 'Parmenides' Theory of Knowledge', *TAPA*, 1946, 66–77.
- VLASTOS, G. 'The Physical Theory of Anaxagoras', *Philosophical Review*, 1950, 31–57.
- VLASTOS, G. *Review of Cleeve, Te Philosophy of Anaxagoras*, *Philosophical Review*, 1950, 124–6.
- VLASTOS, G. 'Theology and Philosophy in Early Greek Thought', *Philosophical Quarterly*, 1952, 97–123.
- VLASTOS, G. *Review of Zafiropoulo, L'École Éléate*, *Gnomon*, 1953, 166–9.
- VLASTOS, G. *Review of Kirk and Raven*, in *Philosophical Review*, 1959, 532–5.
- VLASTOS, G. *Review of Fränkel's 'Wege und Formen'*, *Gnomon*, 1959, 193–204.
- VOS, H. 'Die Bahnen von Nacht und Tag', *Mnemosyne*, 1963, 18–34.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik', *Mathematische Annalen*, 1941, 141–61.
- WAERDEN, B. L. van der. *Science Awakening*. Groningen, 1954.
- WASSERSTEIN, A. 'A Note on Fr. 12 of Anaxagoras', *CR*, 1960, 4–5.
- WASSERSTEIN, A. *Review of Sambursky's Physics of the Stoics*, in *JHS*, 1963, 186–90.
- WASZINK, J. H. См. VERDENIUS, W. J.
- WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft I: *Dikaiarchos*, 1944; Heft II: *Aristoxenos*, 1945; Heft VII:



- Herakleides Pontikos, 1953; Heft VIII: Eudemos von Rhodos, 1955.
- WEISS, H. 'Democritus' Theory of Cognition', CQ, 1938, 47–56.
- WEIZSÄCKER, C. F. von. The World-View of Physics, 1952 (transl. by Marjorie Grene from 4th German ed., 1949).
- WEIZSÄCKER, C. F. von. The Revelance of Science: Creation and Cosmogony. London, 1964.
- WELLMANN, M. 'Die Georgika des Demokritos', Abhandlungen der preussischen Akademie, 1921, no. 4.
- WELLMANN, M. 'Die Φυσικά des Bolos Democritos und der Magier Anaxilos aus Larissa', Abhandlungen der preussischen Akademie, 1928, no. 7.
- WELLMANN, M. 'Spuren Demokrits von Abdera im Corpus Hippocratum', Archeion, 1929, 297–330.
- WEST, M. L. 'Anaxagoras and the Meteorite of 467 B. C.', Journal of the British Astronomical Association, 1960, 368–9.
- WEYGOLDT, G. P. 'Zu Diogenes von Apollonia', Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888, 161–71.
- WHEWELL, W. The Philosophy of the Inductive Sciences, 2<sup>nd</sup> ed. 2 vols., London, 1847.
- WIGHTMAN, W. P. D. The Growth of Scientific Ideas. Edinburgh, 1950.
- WILAMOWITZ, U. von. Platon. 2 Bd. Berlin, 1920.
- WILAMOWITZ, U. von. 'Die Καθαρμοί des Empedokles', Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SBB), 1929, 626–61.
- WILAMOWITZ, U. von. Der Glaube der Hellenen. 2 Bd. Berlin, 1931–2.
- WILLERDING, F. Studia Hippocratica. Göttingen, 1914.
- WILLEY, B. The Seventeenth-Century Background. London, 1942.
- WISDOM, J. O. 'Why Achilles does not fail to catch the tortoise', Mind, 1941, 58–73.
- WOODBURY, L. 'Parmenides on Names', HSCP 63 (1958–9), 145–60.
- ZAFIROPOULO, J. Anaxagore de Clazomène. I. Le mythe grec traditionnel de Thalès à Platon. II. Théorie et fragments. Paris, 1948. (См. также рецензию Хайниманна в: Gnomon, 1952, 271 ff., Минар в: AJP, 1953, 205–7, Валентина в: REG, 1953, 438–40.)
- ZAFIROPOULO, J. L'École Éléate: Parménide – Zénon – Méliossos. Paris, 1950. (См. также рецензию Властоса в: Gnomon, 1953, 166 и Вердениуса в: Mnemosyne, 1952, 157.)
- ZAFIROPOULO, J. Empédocle d'Agrigente. Paris, 1953. (См. также рецензию Тейта в: CR, 1955, 48–50.)
- 'ZELLER-MONDOLFO.' La Filosofia dei Greci, I. 1 и I. 2. (расширенный и исправленный итальянский перевод истории Целлера, под ред. Р. Мондольфо). Firenze, 1932 и 1938.
- 'ZELLER-NESTLE.' E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, I. Teil, I. Hälfte (7. Aufl., 1923); 2. Hälfte (6. Aufl., 1920). Hrsg. von W. Nestle (Leipzig).
- ZIMMER, H. Philosophies of India. London, 1951.

## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПАССАЖЕЙ

ETYMOLOGICUM GENUINUM  
(γλαῦξ), 763; (δεῖκελον), 726

АВГУСТИН

*О граде Божием* 8 (2), 562  
*Письма к Диоскуру* (118.28), 785,  
786

АВЛ ГЕЛЛИЙ  
4 (13), 770

[АЛЕКСАНДР]

*Метафизика* (462.29), 585, 586  
*Проблемы* (22.7 Usener), 405

АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР  
у Диогена Лаэртского 8 (25), 99;  
(25–26), 133

АЛЕКСАНДР АФРОДИЗИЙСКИЙ  
в *Физике* Симпликия (38.23), 115  
*Естественные вопросы* (2.23),  
614, 699  
*Метафизика* (35.26), 822; (36.21),  
659  
*Метеорология* (67.17), 519

*О восприятии и воспринимае-  
мом* (24), 728; (24.14), 725;  
(28.18), 727; (56), 728

*О душе* (138.20), 727

*О топиках* (21.21), 714

DK (A 89), 262, 392

АЛЕКСАНДР ЭТОЛИЙСКИЙ  
DK (A 21), 538

АЛКМЕОН

DK (A 13), 372; (A 14), 764  
фр. (1), 48, 540; (4), 248

АММОНИЙ

*Об истолковании* (249.1), 432

АНАКСАГОР

фр. (59 A 110), 766; (A 1), 117;  
(A 42), 146; (A 108), 372;  
(1), 407, 463, 484, 492, 563;  
(2), 463, 484, 492, 503; (3),  
469, 478, 484; (4), 478, 483,  
492–493, 523, 651; (5), 485;  
(6), 483, 488, 496, 497, 507;  
(8), 476, 488, 522; (9), 479;



- (10), 457, 479, 480; (11), 460, 467–468, 472, 526; (12), 458, 463, 465, 467, 472, 486–487, 489, 495; (13), 460; (14), 461, 463, 465; (15), 494; (16), 502; (17), 441, 456; (19), 521; (21), 497, 531, 534; (21a), 532, 540; (21b), 579
- АНАКСИМЕН**  
фр. (2), 563
- АНОНИМ**  
*Комм. к «Тезетту» Платона* 405  
*Апопутус Лондиненсис* (11.22), 588; (20.45), 379  
*Anthologia Palatina* 9 (71.2), 418
- АПОЛЛОДОР**  
у Диогена Лаэртского 2 (3), 536; 8 (52), 230; 9 (29), 149
- АПОЛЛОНИЙ РОДОССКИЙ**  
Σ 1 (498), DK (A 77), 515  
Σ 4 (269), DK (A 18), 612
- АРАТ**  
*Явления* (22), 268
- АРИСТОТЕЛЬ**  
*Вторая аналитика* (100b5), 48  
*Евдемова этика* (1216a11), 449  
*История животных* (511b31), 599; (512b12), 182; (513a9), 619; (582a34), 372; (632a31), 763  
*Метафизика* (980a22), 738; (983b8), 212; (984a3), 586; (984a5), 601; (984a8), 248; (984a10), 255, 295; (984a11), 225, 543; (984a13), 491; (984b15), 226, 462; (984b24), 120; (984b32), 313; (985a4), 273; (985a18), 462; (985a23), 272; (985a28), 295; (985a29), 312; (985a31), 246, 325; (985b4), 646, 779; (985b4 ff.), 72; (985b19), 653; (986a22), 115; (986b18), 196; (986b22), 19; (986b26), 190; (986b27), 110; (986b28), 110; (986b31), 111; (986b34), 115; (987a32), 591; (990a12), 99; (992a7), 475; (993a17), 364; (996a8), 295; (997b35), 793; (1000a28), 295; (1000b1), 293–294; (1000b3), 291, 436; (1000b12), 285, 296, 348; (1001a14), 295; (1001a29), 110–111; (1001b10), 165; (1004b29), 303; (1005b23), 56; (1009b2), 753; (1009b12), 741, 748; (1009b18), 387; (1009b22), 129; (1009b25), 532; (1009b28), 740; (1010a1), 742; (1010a11), 55; (1014b16), 244; (1014b35), 245; (1016b16), 97; (1093a9), 643; (1042b9), 791; (1069b3), 601; (1069b21), 295; (1069b22), 295; (1070a25), 48, 445; (1071b31), 653; (1075b2), 273; (1075b3), 462; (1078b17 ff.), 635; (1078b19), 790; (1089a4), 52; (1090a30), 823; (1090a32), 99; (1091a16), 501; (1092a32), 501; (1092b7), 295
- Метеорологика* (342b28), 516; (343b26), 693; (345a13), 594; (345a25), 515–516; (348a15), 521; (356b9), 697; (357a24), 340; (362a32), 328; (365a19), 518; (365b1, 6), 697; (369b14), 459, 520; (370a5), 613; (371b33–372a10), 521; (379a15), 325; (382b31 ff.), 324; (384b30), 475; (388a13 ff.), 475; (388b10 ff.), 324
- Никомахова этика* (1141b3), 449; (1145a29), 780; (1154b7), 207, 530; (1179a13), 449
- О возникновении животных* (716a15), 117; (722b10), 369; (722b17), 345; (723a10), 481; (727a3), 588; (734a16), 345;

- (736b27), 48, 445; (738a16 ff.), 372; (740a13), 765; (742b17), 653; (746a19), 622, 765; (747a29), 767; (747a34), 369; (752a32), 672; (756b13), 529; (761b15–23), 515; (763b30), 529; (764a1), 370; (764a6), 764; (765a4), 147; (765a8), 370; (765a34 ff.), 148; (767a2), 372; (769b30), 767; (779b15), 400; (789b2), 683
- О возникновении и уничтожении* (314a13), 546; (314a16), 544; (314a18), 473; (314a20), 474; (314a22), 648; (314a24—b1), 681; (314a25), 544; (314b5), 244; (314b20), 275; (315a3), 295; (315a6), 295; (315a10), 276; (315a16), 271, 297; (315a35), 666; (315b6), 666; (315b7), 651; (315b9), 747–748; (316a1), 723; (316a14), 821; (316a14 ff.), 652; (316a15 ff.), 643; (318b6), 111, 112; (323b10), 674; (324b30), 262; (324b34), 262; (325a14), 191; (325a23), 641, 746; (325a30), 648, 746, 756; (325a31, 34), 666; (325b5), 259; (325b31), 643; (326a9), 662–663; (326b8), 264; (327a18), 724; (329a24 ff.), 475; (330b13), 111; (330b14), 115, 147; (330b19), 325; (333b12), 277; (333b15), 348; (333b20), 250; (333b21), 291; (334a1), 285; (334a5), 298; (334a7), 277; (334a26), 259
- О восприятии и воспринимаемом* (437b23), 401; (438a6), 725; (438a9), 730; (440a20), 702; (441a4), 260, 407; (442a29), 408, 719; (442b10), 758; (448a24), 702
- О душе* (3.4), 761; (3.5), 445; (403b25), 615; (403b28), 707; (403b31), 706; (404a3), 649; (404a4), 681; (404a9), 713; (404a27), 741, 747; (404a29), 740; (404b1), 468, 526; (405a9), 707, 741; (405a13), 468, 526; (405a21), 615; (405b1), 586; (405b3), 585; (408a21), 279; (409a32), 710; (409b23), 388; (409b32), 365; (410a1), 360; (410a28), 401; (410a30), 395; (413b24), 445; (413b25), 48; (414b13), 619; (415b28), 285, 344; (418b20), 333; (419a15), 727; (419b27), 530; (419b34–35), 403; (424a28), 400; (426a20), 723; (427a21), 743; (427a22), 387; (427a23–28), 401; (429a19), 459; (430a23), 48
- О дыхании* (470b30), 528, 606; (470b30–471a5), 623; (471a2), 456; (471b30), 713; (472a3), 707; (473a15), 348; (473a17), 378; (473b1), 378; (473b2), 375; (473b3), 259; (477a32), 351
- О небе* (270b24), 459; (271b10), 794, 821; (275b29), 660, 662; (275b31), 648; (279a11 ff.), 97; (286b10 ff.), 97; (293b32), 694; (294b13), 517; (295a10), 502; (295a17), 339; (295a29), 299; (295a30), 306; (295a31), 305, 339; (298b21), 199; (299b15), 823; (300b3), 339; (300b8), 653; (300b11), 660, 661; (300b25–30), 348; (300b29), 299, 310, 344; (301a12), 494; (301a14), 298, 302, 305; (301a14–18), 291; (302a28), 473, 490, 544; (302a29), 541; (302b1), 493, 499; (302b11 ff.), 475; (303a6), 43; (303a8), 641; (303a12), 681; (303a14), 707; (303a20), 794, 821; (305a2), 264; (306b30), 792; (307a17), 792; (309a2), 663; (309a19), 306, 455; (313b5), 679

- О софистических опровержениях* (167b13, 168b35–40, 181a27), 194
- О частях животных* (640a19), 280, 348; (641b24), 360; (642a17), 360; (642a18), 791; (642a24), 635, 790; (648a25), 146, 351; (648a29–31), 370; (649a29 ff.), 324; (665a30), 756, 763; (677a5), 528; (687a7), 527
- Политика* (1310b32), 112
- Поэтика* (1447b19), 578; (1459a9), 779
- Риторика* (1355a29–36), 153; (1373b6), 420; (1398b15), 451
- Топика* (1.1), 153; (135a24–b6), 475; (160b8), 170
- Физика* (185a3), 67; (185a9), 110; (185a10), 190; (186a10–13), 194; (186a10–16), 194; (186a11–14), 193; (187a12–21), 593; (187a14), 601; (187a20), 478, 545; (187a23), 290, 295; (187a32), 480; (187a34), 64; (187a36), 487; (187b4), 478, 490; (187b22), 547; (187b30), 485; (491a27), 110; (191a30), 67, 471; (193b12), 244; (194a20), 791; (196a8), 281; (196a11 ff.), 280; (196a20–25), 348; (196a24), 684, 687; (196b6), 689; (198b27), 349; (198b32 ff.), 685; (199a3), 686; (199b9), 348; (199b10), 345; (203a19), 543; (203a22), 651; (203a33), 647; (203b1), 826; (205b1), 494; (207a7), 97; (207a15), 110; (213a22), 455–456; (213a25), 381; (213b5), 656; (213b22), 97; (214a24), 656; (214b16), 656; (223b28), 704; (233a21), 167; (234a24 ff.), 169; (238b36 ff.), 170; (239b8), 702; (239b9 ff.), 167; (240a1), 171; (250a19), 151; (250b18–27), 522; (250b24), 467; (250b25), 494; (250b26), 304; (205b26 ff.), 305; (252a7), 283, 304; (252a7–10), 294; (252a9), 292; (252a31), 306; (252a32), 653–654; (252b26), 771; (263a11), 167; (263a23), 178; (263a28), 168; (263b27), 702; (265b23), 656; (265b25), 665; (267a16), 256
- фр. (ed Rose) (192), 515
- [АРИСТОТЕЛЬ]**
- О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии* (974a20), 205; (974a24), 205–206; (975b6), 245; (976b22–29), 256; (979b25), 174
- О мире* (396b12), 258
- О растениях* (815a15), 356, 527; (815b16), 527, 768
- О чудесных слухах* (835b16), 763
- Проблемы* (914b9 ff.), 376; (937a11), 324
- АРИСТОФАН**
- Женщины на празднике Фесмофорий* (549), 101
- Лягушки* (455 f.), 34; (1033), 412
- Облака* (232), 357; (264), 517; (627), 624
- Осы* (1282), 580
- Птицы* (693 ff.), 327; (977), 19
- Облака* (94), 585
- АРИСТОФАН ВИЗАНТИЙСКИЙ**
- История животных* 1 (43), 622
- АРХЕЛАЙ**
- DK (60 A 1, 3), 323
- АРХИЛОХ**
- фр. (68 Diehl), 131, 410
- АРХИМЕД**
- Π. τὼν μαθ ἐπιτ. (II, 430 Heib.), 797
- АСПАСИЙ**
- Комм. к «Никомаховой этике»* (156.14), 530

- АФИНЕЙ**  
 4 (168b), 716  
 8 (354c), 635
- АХИЛЛ**  
*Изагог* (4), 327, 672; (21), 514–515; (24), 594
- АЭТИЙ**  
 1 (3–5), 480; (3.5), 457, 541, 550; (3.6), 563, 564; (3.15), 632; (3.18), 661; (4.2), 675; (5.2), 293, 310; (7.15), 562; (7.16), 784; (7.17), 593; (7.23), 153; (7.26.1), 283; (7.27), 153; (7.28), 153, 283; (7.28), 250; (12.6), 649, 661; (13), 260; (15.3), 258; (15.7), 258; (15.8), 647, 648; (15.11), 648; (16.1), 683; (17.3), 260; (23.3), 664; (26.2), 661, 665; (29.7), 689  
 2 (1.2), 522; (1.3), 611; (3.2), 679, 773; (4.5), 563; (6.3), 322, 329, 340; (7.1), 120; (7.2), 671, 676; (7.4), 713; (8.1), 510; (8.2), 328; (10.2), 328; (11.2), 322; (13.2), 329; (13.3), 504; (13.5), 609; (13.6), 565; (13.9), 609; (13.10), 509; (13.11), 322, 329; (15.3), 690; (20.10), 610; (20.13), 329; (21.2), 328, 330; (21.3), 513; (23.2), 514; (23.3), 335; (24.7), 336; (25.9), 512, 692; (25.10), 610; (27.3), 337; (29.6), 512; (30.2), 512, 513; (31.1), 328; (31.4), 326  
 3 (2.2), 516; (2.8), 610; (2.9), 517; (3.4), 520; (3.10), 698; (3.11), 698; (4.2), 520, 521; (6), 764; (8.1), 335; (10.4), 693; (12.2), 696; (13.4), 694; (15.4), 518; (16.2), 519; (16.3), 340  
 4 (1.4), 698; (3.5), 708; (3.9), 587; (4.6), 620; (4.7), 714, 715; (5.1), 620, 712; (5.3), 588; (5.5), 712; (5.7), 620; (8.5), 739; (8.10), 739, 761; (9.6), 391, 721; (9.15), 408; (9.20), 714; (10), 736, 738; (14.1), 330; (16.1), 404; (17.2), 406; (18.2), 618; (19.2), 733; (19.3), 673, 733; (19.5), 530; (22.1), 372, 378  
 5 (4.3), 764; (5.1–3), 588; (7.1), 146, 371; (7.2), 146; (7.4), 529; (8.1), 767; (10.1), 371; (11.1), 371; (15.2), 369; (16.1), 765; (19.5), 342; (22.1), 361; (24.2), 383; (24.3), 616, 621; (24.4), 383; (25.2), 528; (26.3), 768; (26.4), 354; (27.1), 383; (25.3), 713; (28), 408  
 DK (28 A 31), 202; (30 A 13), 202; (68 A 39), 773; (70 A 6), 666; (A 14), 588; (A 16), 613; (A 24), 668; (A 26–28), 622; (A 30), 358; (A 33), 251–253; (A 44), 125; (A 37, 39, 40a, 41, 43, 43a), 127; (A 42), 128; (A 45), 133; (A 51), 338; (A 80), 516; (A 88), 402; (A 115–116), 736  
 Дох. (222), 258; (301–303), 202; (440), 409
- ВАЛЕРИЙ МАКСИМ**  
 8 (7.4), 577
- ВЕРГИЛИЙ**  
*Георгики* 2 (238), 509
- ВИТРУВИЙ**  
 7 (Предисл. 11), 454
- ГАЛЕН**  
*Об опыте врачевания* (22.3), 599; (1259), 752–753  
*О воззрениях Гиппократов и Платона* (392 f. Müller), 449; (1.2), 722  
*О естественных способностях* 2 (8), 528  
*О жидкости* 9 (495 K hn), 621

- фр. (68 А 49), 669; (А 3), 232; (А 43), 259–260; (А 90), 519; (9), 598; (10.5), 367–368; (67), 370  
*De elem. sec. Hippocr.* 1 (2), 648, 708
- [ГАЛЕН]  
*История философии* (59 А 7), 560, (3), 633  
фр. (14.698 Kühn), 261
- ГЕНЕТЛИЙ  
(А 23), 224, 432
- ГЕРАКЛИД  
фр. (ed. Wehrli), (85), 230; (86), 230  
у Диогена Лаэртского 8 (61), 234
- ГЕРАКЛИТ  
фр. (1), 70; (28), 571; (32), 56; (40), 267, 800; (49), 56; (51), 56, 57; (55), 56; (78), 48; (79), 48; (80), 571; (83), 48; (84а), 56; (85), 800; (88), 56; (91), 70; (94), 571; (103), 95; (107), 56; (114), 582; (119), 800
- ГЕРМЕС  
*Irris.* (11), 563; (12), 677
- ГЕРОДОТ  
1 (65), 571; (74.4), 459; (82.4), 90; (85), 428  
2 (22.1), 519; (24), 514; (123), 424  
4 (13 ff.), 35; (14), 717; (68), 201  
5 (49.8), 90
- ГЕРОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ  
*Пневматика* (проет.) (v. 1, p. 1–4 Schmidt), 381; (1.7) (v. 1, p. 56 Schmidt), 376;
- ГЕСИОД  
*Теогония* (26), 52; (27), 103; (27 f.), 34; (90), 33; (126 f.), 114, 124; (161), 302; (224), 314; (335), 75; (371–374), 331; (537), 47; (693), 253; (748), 37; (793–804), 425; (799), 424; (863), 360  
*Труды и дни* (24), 367; (59), 353; (118), 307–308; (323), 47; (373), 47  
*Щит Геракла* (357), 245
- ГИППОКРАТОВСКИЙ КОРПУС  
*Афоризмы* (2.34) (4.480), 582  
*Об искусстве* 2 (6.20), 582; 4 (6.6), 599  
*Об употреблении жидкостей* 16 (5.496), 582  
*О болезнях* (4.34), 355  
*О ветрах* 3 (6.94), 518; 6 (6.98), 582  
*О воздухе, водах и местностях* (2. 29 f.), 324  
*О критических днях* 2 (9.298), 582  
*О мясе* 1 (8.588), 362; 3 (8.586), 361, 428; 6 (8.592), 766  
*О переломах* (2), 205  
*О питании* 1, 2 (6.468), 582; 1, 6 (6.478), 582; 11 (6.486), 582, 583; 15 (6.490), 582  
*О природе ребенка* 15, 767; 16 (7.496), 623; 17, 767; 27, 767; 27 (7.528), 356, 499; 31 (7.540), 766  
*О природе человека* 1 (6.32), 582; (6.34), 182  
*О ранах и язвах* 21 (6.414), 669  
*О рождении* (7.480), 371  
*О священной болезни* 16, 619  
*О седмицах* (7.422, 446), 321; 6 (8.637), 590; 11 (9.436, 438), 590  
*О семени* (1), 767; (4), 767; (6–7), 767; (8), 767  
*О диете* 1 (23), 619; (620), 233; 3 (4), 117  
*Письма* 17 (9.350), 762; 23 (9.394), 712

*Эпидемии* 1 (2.668–670), 582; 3–5, 7, 762; 6 (5.314), 582  
*De genit.* 17 (7.496), 501

**ГОМЕР**

*Гимн Аполлону* (129), 75; (341), 253

*Гимн Деметре* (26), 331

*Илиада* 1 (527), 75

2 (169), 268; (246), 347; (390), 33; (485), 34; (592), 396; (868), 347

3 (277), 28; (396), 46

4 (175), 75; (258), 89; (263), 27; (276), 28

5 (214), 127; (445), 786; (576), 268; (749), 30; (902), 342

6 (202), 33; (226), 62; (513), 274

7 (324), 464; (366), 268

8 (795), 268

10 (226), 464

12 (79), 79; (455), 30

13 (706), 75

14 (200 f.), 75; (433), 396

15 (189 ff.), 247; (422), 46

18 (385), 33; (470), 360

19 (92 f.), 28; (398), 274, 331

20 (337), 740; (482), 587

22 (5), 75; (12), 242; (406), 30

23 (590), 464; (698), 740

*Одиссея* 1 (24), 331

4 (796), 786

6 (100), 30, 90; (261), 33

7 (114–119), 419

9 (284), 79

10 (86), 37; (513 f.), 127

11 (109), 28; (601), 786

12 (176), 331; (179), 75

16 (181 f.), 89; (286–287), 33

17 (218), 286

18 (136 f.), 410; (136–137), 131; (219 f.), 127

19 (5–6), 33; (203), 103

21 (47), 30

24 (225), 33

**ГОРАЦИЙ**

*О поэтическом искусстве* (296), 780

*Эподы* 2 (1.19), 637

**ГОРГИЙ**

фр. (3), 44, 63–64, 198; (11), 198

**ДАВИД АНАХТ**

*Prol.* 38 (14), 771

**ДАМОКСЕН**

фр. 2 (29–32), 721

**ДЕМЕТРИЙ ИЗ МАГНЕЗИИ**

у Диогена Лаэртского 9 (36), 577

**ДЕМОКРИТ**

фр. (59 А 42), 565; (68 А 94), 565; (А 75), 782; (А 77), 737; (А 78), 782, 784; (А 79), 782; (А 87), 656; (А 94), 694; (А 130), 735; (А 132), 811; (А 167), 805; (1), 767; (3), 801, 805; (4), 801; (6), 750, 756, 815; (7), 750, 756; (8), 756; (9), 722, 756, 808–809, 812; (10), 750, 756; (10b), 789; (11), 781, 789; (15), 693, 694; (17), 737, 780; (18), 737, 780; (21), 101, 780; (21–25), 779; (26), 776, 778; (30), 783, 784; (32), 769; (33), 807, 811; (34), 634, 671, 771; (38), 799; (40), 800; (45), 800; (47), 89; (50), 799; (53a), 799; (54), 799; (57), 811; (62), 802; (64), 800; (65), 800; (66), 799; (68), 802; (71), 86; (73), 800; (74), 806; (77), 800; (81), 799; (84), 806; (89), 802; (101), 799–800; (112), 780; (117), 753, 756; (123), 726; (125), 583, 722, 742; (129), 780; (138), 751; (139), 751; (141), 778; (142), 777; (144), 683, 775; (145), 779; (148), 765; (152), 699; (154), 775; (155), 795,



- 797; (155a), 792; (156), 72; (157), 808; (159), 769; (164), 673; (166), 737, 782, 787; (168), 583; (171), 800; (173), 800; (174), 809; (175), 783; (181), 683, 800, 807, 808, 809; (182), 682; (184), 801; (188), 801; (189), 683, 806; (191), 805–806, 811; (193), 800; (197), 811; (207), 806; (208), 806; (210), 806; (211), 806; (214), 800, 806; (217), 784; (222), 801; (226), 208; (232), 806; (233), 805; (234), 769, 783; (242), 807; (244), 806; (245), 809; (246), 636; (247), 801; (248), 809; (249), 807; (250), 807; (251), 808; (252), 808; (253), 802; (255), 807–808; (259), 808; (260), 808; (264), 578, 806; (265), 808; (267), 808; (268), 800; (271), 801; (275), 802; (276), 801, 802; (277), 802–803; (294), 806; (297), 718; (299), 636; [Демократ] 48 (11 DK), 798  
у Диогена Лаэртского 9 (36), 577; (42), 578
- ДЕМОСФЕН**  
18 (70), 630
- [ДЕМОСФЕН]  
25 (11), 34
- ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ**  
фр. (А 24), 764; (2), 212, 600; (3), 601–602; (4), 602, 605, 615; (5), 602–603, 608, 615, 620, 621, 622, 625; (6), 620; (7), 604, 625; (9), 598, 599
- ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ**  
1 (3), 107; (8), 513; (9), 117; (16), 452; (17), 564; (21), 20  
2 (1), 126; (3), 536; (6), 449, 452, 458; (7), 450, 536; (8), 504, 514; (9), 510, 516, 517, 520, 525, 529; (10), 505, 538; (11), 533; (12), 506, 513, 537; (16), 559, 561, 563, 564; (17), 117, 566, 567; (23), 560  
5 (42), 562; (43), 626  
8 (4–5), 36; (25), 99; (26), 114; (25–26), 133; (48), 126; (51), 229; (52), 225, 230, 573; (57), 153, 236, 432; (58), 232, 236; (60), 234; (61), 234; (62), 413; (63), 230, 416; (66), 229, 231, 422; (67), 230; (69), 230; (70), 233; (72), 229; (73), 232; (74), 225; (76), 252, 253; (77), 236, 328, 329; (86), 368  
9 (19), 606; (21), 125, 126; (22), 134; (23), 18, 19, 327; (24), 182; (28), 150; (29), 149, 153; (30), 632, 633, 668, 693, 694, 696; (31), 667; (33), 683, 690, 691, 693; (34), 635; (36), 577; (37), 639; (38), 230; (39), 636, 716; (41), 593, 635; (42), 578; (43), 636; (44), 649, 667, 677, 707, 824; (45), 804; (47), 683, 789; (49), 799; (45–49), 638; (53), 635; (57), 597, 599, 612; (72), 722  
10 (13), 449, 630

**ДИОДОР**

- 1 (7), 117, 357, 567; (7.2 f.), 323; (7.5), 343; (7.7), 538, 539; (8), 774; (8.3–4), 776; (39), 698; (41.1), 594; (98.2), 594; (98.3), 636  
5 (2–5), 228  
11 (53), 229  
12 (38), 537; (39), 450  
13 (83), 414  
DK (11.135 ff.), 640

**ДИОКЛ**

фр. (27 Wellmann), 622

**ДИОН ХРИЗОСТОМ**

Речи 12 (29–30), 567



### ДИОНИСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

в *Приготовлении к Евангелию*  
Евсевия 14 (23. 3, 2), 649

### ЕВДЕМ

в *Физике Симпликия* (А 16), 163;  
(А 21), 162; (А 47), 462;  
(1183.28), 292, 305

### ЕВКЛИД

1 (12, 23), 594

### ЕВРИПИД

*Алкеста* (903), 539; (965 ff.), 78  
*Вахханки* (1152), 465

*Елена* (3), 519, 539; (514), 78;  
(1014), 441; (1014 ff.), 47

*Ифигения в Авлиде* (511), 284,  
682

*Медея* (529), 464

*Орест* (982), 538

*Просительницы* (201), 579

*Троянки* (884), 517–518; 624, 783;  
(886), 539

*Электра* (368), 580

фр. (ed. Nauck) (52.3–5), 441;  
(228), 519; (484), 539; (574),  
539; (783), 538; (839), 116,  
441, 526, 539; (877), 783;  
(910), 539; (912), 539; (941),  
783; (944), 123; (964), 539;  
(1018), 47; (1024), 801

### ЕВСЕВИЙ

*Приготовление к Евангелию* 10  
(14.13), 451, 667; (14.23), 649

DK (А 1–3), 149; (А 8–10), 225;  
(44), 536

### ЕПИФАНИЙ

*Против еретиков* 3 (2.9), 563,  
632, 810

### ЗЕНОН

фр. (1, 2), 163, 471, 643; (1–3),  
485; (3), 165, 177; (4), 166

### ИОАНН ДИАКОН

DK (А 6), 586

### ИОАНН ЦЕЦ

фр. (А 66), 341

### ИППОЛИТ

*Опровержение всех ересей* (А 33),  
251–253; (А 42), 146, 516;  
(А 77), 514

1 (3), 444; (7.1), 381; (7.4), 509;  
(8.2), 494, 504; (8.3), 456;  
(8.5), 519; (8.6), 512, 514;  
(8.7), 511; (8.8), 510, 511, 513;  
(8.9), 512, 514; (8.10), 454,  
511, 517; (8.11), 520; (8.12),  
525, 529; (9.1), 562; (9.2),  
563, 564; (9.3), 564; (9.4),  
565; (9.5), 566; (9.6), 567;  
(10), 560; (13), 672; (13.2),  
667; (13.3), 650; (13.4), 677;  
(16), 586, 587; (34.4), 637

7 (29), 282, 413, 437; (29.13),  
291; (29.22), 352–353; (30.4),  
352–353; (31.3), 438

### ИСИХИЙ

(Ἰσιχρίων), 750

фр. (141), 651

### ИСОКРАТ

*Об обмене имуществом* (235), 450

### КАТРАРИЙ

*Гермипп* (26.13), 782

### КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

*Протрептик* 1 (52.16), 783

*Строматы* (68 А 39), 678; (А 6),  
509; (А 10), 503; (А 22), 127;  
(А 30), 300, 319, 329, 333,  
337; (А 79), 785; (2. 40), 633;  
(2.383.25), 782

*Протрептик* 585

### КРИТИЙ

фр. (9 DK), 807; (25 DK), 807

**КСЕНОФАН**

фр. (А 41а), 335; (1.24), 435; (14), 434; (23–26), 432; (25), 203; (26), 78, 293; (32), 521; (33), 592; (34), 48; (35), 103; (39), 338

**КСЕНОФОНТ**

*Воспоминания о Сократе* 1 (1.11–16), 570; (4.5), 619; (4.6), 623; (4.11, 14), 527  
4 (7.5), 570; (7.7), 513

**ЛАКТАНЦИЙ**

*Божественные установления* 7 (7.9), 773

**ЛЕВКИПП**

в *Физике Симпликия* (28.5), 447  
фр. (2), 683

**[ЛУКИАН]**

*Долгожители* (18), 636

**ЛУКРЕЦИЙ**

1 (834), 541; (844), 498  
2 (434), 719; (745), 542  
3 (370–373), 710  
4 (279 ff.), 402; (802), 738  
5 (398), 28; (621), 691; (623), 670; (637–649), 514; (805 ff.), 358; (805–812), 567  
6 (729–731), 698

**МАРК АВРЕЛИЙ**

4 (24), 801

**МЕЛИСС**

фр. (1), 185; (2), 185; (2), 191–192; (3), 195, 197; (4), 195; (5), 190; (6), 190; (7.2), 201; (7.2–3), 185; (7.3), 205; (7.7), 186, 655; (7.8), 200, 204; (7.8 ff.), 186–187; (8), 206, 207, 479; (8.2), 188; (8.2–6), 187; (8.3), 204; (8.4–6), 188; (9), 195–196, 822; (10), 187, 204

**МЕНАНДР**

фр. (218 Kock), 801

**МИМНЕРМ**

фр. (2.6–7 Diehl), 245

**НОНН**

*Дионисиака* 25 (282), 334

**ОЛИМПИОДОР**

*Комм. к «Филебу»* (12с: р. 242 Stallbaum), 777  
DK (А 13), 203

**ОРФИКИ**

фр. (23), 34; (32а), 442; (32с), 415; (47.3), 28; (54), 76; (70), 672; (91), 515; (233), 52  
*Lithica* (15 f.), 414

**ПАВЕЛ**

1 Кор. (15.33), 801

**ПАПИРУС ИЗ ЭЛЬ-ГИБЕХ**

16 (68 А 99а), 697

**ПАРМЕНИД**

фр. (1), 27–31; (1.2), 37; (1.24), 19; (1.29), 41; (1.31), 23; (2) 39, 41–43, 49; (2.2), 40; (2.3), 44; (3), 45; (4), 24, 68–70; (4.1), 46; (4.2), 177; (5), 95; (6), 50–52, 54, 246; (6.1), 39–41, 45, 49; (6.6), 48; (6.9), 24, 57; (7), 51, 175; (7.1), 52; (7.3 ff.), 243; (7.4), 48; (7.5), 56, 111; (8), 43, 44, 55; (8.1–21), 59–62; (8.2), 96; (8.5), 184; (8.11), 192; (8.12–13), 178; (8.21), 243; (8.22), 269, 343, 644; (8.22–25), 67–68, 71, 177; (8.23 f.), 187; (8.23–25), 208; (8.26), 176; (8.26–33), 73–74, 189; (8.29), 138; (8.29 ff.), 94, 176; (8.34–41), 82–84; (8.38), 176; (8.38–41), 644; (8.41), 179; (8.42–43), 94; (8.42–44),

189; (8.42–49), 89–90; (8.43), 292; (8.45–48), 177; (8.50), 23; (8.50 ff.), 142; (8.50–61), 100–103; (8.51), 41; (8.52), 241; (8.54), 107; (8.57), 115, 139; (8.59), 115; (8.60), 142; (9), 113–114; (10), 118, 122; (11), 117, 118; (12), 119–122, 134, 135; (13), 119–121, 134; (12.5, 17), 115; (14), 127, 128; (15), 127, 128; (16), 87, 129, 130, 135, 532, 582, 742; (17), 147, 528–529; (18), 764; (19), 85; (19.2), 679

#### ПАРОССКАЯ ХРОНИКА

(А 11), 505

#### ПИНДАР

*Истмийские оды* 8 (64), 27

*Немейские оды* 1 (13), 228

*Олимпийские оды* 2 (56 ff.), 229;  
(56–77), 426; (68), 426

7 (71), 28; (86), 580

*Пифийские оды* 3 (37), 501

фр. (127 *Вовта*), 426

*Олимпийские оды* 1 (91), 538

#### ПЛАТОН

*Аксиох* (370с), 780

*Алкивиад I* (118с), 450; (119а), 150

*Апология Сократа* (26d), 452, 513

*Гиппий больший* (283а), 449

*Горгий* (479е), 800; (483d), 808

*Государство* (364е), 412; (477b), 140; (479d), 141; (508d), 140; (509b), 116; (614е), 429; (616с, 617b), 76; (617е), 121

*Законы* (709b), 689; (802b), 750; (806а), 284; (889а–с), 281; (889с), 284, 682; (890b–d), 809

*Кратил* (402с), 669; (409а), 226, 511; (409а–b), 128; (412b), 679; (440d–е), 591

*Менексен* (238а), 566

*Менон* (76с), 263, 392; (81b), 426; (88а), 800; (99d), 780

*Парменид* (127а–с), 18; (128а), 160–161; (165а–b), 165–166

*Политик* (272d–е), 424

*Протагор* (320с), 776; (321а), 399; (322а), 561, 776; (329d–е), 540; (332с), 571–572; (361b), 465

*Софист* (217с), 19; (226b), 669; (236е), 86; (237а), 52; (237е), 41; (239с ff.), 142; (241d), 141; (242е), 295

*Тезтет* (152с), 718–719; (153е), 402; (156а–е), 402; (167b), 578; (180е), 84, 95; (180е3–4), 77; (183е), 19

*Тимей* (27d), 81; (27d–28а), 140; (30b), 772; (33b, c), 96; (37е–38а), 66; (38b–39е), 706; (38с2–3), 66; (42d), 515; (45b–с), 401; (49с), 564; (50е), 648; (52е), 673; (53b), 302; (57е), 294; (67с–d), 401; (68b), 730; (68d), 731; (73b), 767; (73е), 669; (77а, b), 527; (79с), 379; (80с), 257; (81d), 767; (86b ff.), 386; (90а), 527

*Федон* (65b, c, e), 81; (78d), 81; (96а), 570; (96b), 361, 624; (96d), 480; (97b), 537; (97b ff.), 461; (98b), 537

*Федр* (237b), 752; (244а), 385; (247а), 123; (248е), 424; (249а), 426; (249b), 738; (261d), 154; (270а), 450; (278d), 737

*Филеб* (12с), 777; (66с), 76, 101

*Erastai* (132а), 510; (136с), 639

#### ПЛИНИЙ

*Естественная история* 2 (149 f.), 505

7 (174), 35

29 (1.5), 232, 368

**ПЛУТАРХ**

*Естественнонаучные вопросы*  
(911d), 356, 527, 768; (916d),  
263; (917a), 342; (917c), 354;  
(917e), 405

*Дион* (46), 234

*Застольные беседы* (649c), 355,  
419; (665), 699; (682), 788;  
(683e), 238; (693d), 669; (720e),  
334; (735a), 721; (735a–b),  
788

*Лисандр* (12), 506; (18), 234

*Никий* (23), 454, 511, 513–514

*Об иззнании* (607c), 219; (607 f.),  
453

*Об общих понятиях* (1079e), 795;  
(1082e), 168

*Об оракулах Пифии* (400b), 330

*О воспитании детей* (81a), 779

*О душевном покое* (465c), 801

*О лице на Луне* (922c), 333, 337;  
(926d), 301; (926 f.), 306, 308;  
(929b, d, e), 511; (929c), 336,  
692; (929e), 338; (933 f.),  
513

*О любви к потомству* (495e),  
765

*О любопытстве* (515c), 235;  
(520e), 405

*О первичном холоде* (954), 564

*О происхождении души* (1026b),  
283

*Перикл* (4), 150; (5), 150; (6),  
450; (26), 181; (32), 450

*Платоновские вопросы* (1006 f.),  
334

*Против Колота* (4), 755; (1108 f.),  
646; (1109a), 578; (1110 f.),  
648, 681; (1111 f.), 651;  
(1111a), 824; (1112a), 245;  
(1114b), 119; (1126b), 182

*Римские вопросы* (288b), 337

*Фемистокл* (2), 182, 538

**ПРОКЛ**

*Комм. к «Государству»* (2.113),  
716

*Комм. к Евклиду* (65.21), 453,  
593; (283.4), 594

*Комм. к «Кратилу»* (5.25), 776

*Комм. к «Пармениду»* (619.4), 20

*Комм. к «Тимею»* (1 p. 2 Diehl),  
462

*DK* (A 15), 152

**ПСЕЛЛ**

*О всестороннем учении* (A 101a),  
527

**РУФУС**

*Об Орибасии* 3 (156), 766

**САТИР**

*у Диогена Лаэртского* 8 (58), 232  
*фр.* (A 20c), 539

**СЕКСТ ЭМПИРИК**

*Пирроновы положения* 1 (14),  
755; (20), 756; (213), 755

2 (63), 627; (242), 167; (245),  
167

3 (30), 593; (33), 261; (71), 167

*Против ученых* 1 (33), 480; (303),  
422

3 (17), 793

7 (7), 153; (14), 561; (71), 64;  
(90), 531; (111), 26; (122),  
439; (124), 439; (135), 749;

(135–136), 722; (135–137), 747;  
(136), 749–750; (137), 651;

(140), 805; (349), 711; (369),  
749

8 (6), 749; (56), 749; (327), 789

9 (24), 782; (113), 683; (360),  
563, 592, 593

10 (142), 702; (181), 705; (216),  
705; (219), 705

**СЕМОНИД**

*фр.* (1), 129

**СЕРВИЙ**

*В «Буколиках» Вергилия* 4 (10),  
419

**СЕНЕКА**

*Естественные вопросы* 2 (12.3),  
520

3 (24.1), 383

4а (2.17), 519; (2.28), 612

5 (2), 698

6 (9.1), 518

7 (3.2), 690; (5.3), 516

*О гневе* 3 (6.3), 801

*О душевном покое* 13 (1), 801

ДК (А 68), 235; (А 98), 697

**СИМПЛИКИЙ**

*О душе* (25.33), 649; (68), 361;  
(68.14), 251; (193.27), 723

*О небе* (119.2), 459; (202.16),  
667; (242.18), 824; (242.21),  
660, 666; (293.18), 290, 299;  
(295.3), 644; (295.5), 651;  
(295.7), 648; (295.9), 660;  
(295.11), 643; (295.21), 665;  
(305.21), 312; (306.3), 245;  
(310.15), 667–668; (386.20),  
148; (505.3), 693; (524), 376;  
(528.8 ff.), 299; (528.11), 299;  
(529.21), 398; (530.24), 312;  
(556.12), 183; (556.25), 183;  
(557.10), 183; (559.20), 118;  
(559.26), 118–119; (564.24),  
724; (569.5), 663, 675; (587.24),  
298; (590.19), 299; (603.18),  
541; (608.24), 557; (608.27–  
31), 459; (608.29), 459; (662.10),  
792

*Физика* (22.16), 303; (23.22),  
586; (23.24), 586; (25.1), 597;  
(25.4), 601; (25.16), 115; (25.19),  
225; (25.30), 639; (26.8), 226;  
(26.11), 639; (26.31), 490–491,  
547–548; (27.3), 447; (27.8),  
501; (27.23), 562; (28.4),  
633; (28.10), 755; (28.13),  
651; (28.25), 755; (29.18), 84;  
(29.22), 192; (29.24–25), 191;  
(31.1 ff.), 103; (31.3), 115;  
(31.7), 108; (31.8), 101–102;  
(34.8), 312; (35.3), 493; (35.8),

554; (35.13), 556; (36.4), 708;  
(38.23), 115; (39.12), 119–  
120; (39.18), 134; (70.16), 183;  
(78.24), 65; (82.1), 823; (86.31),  
83; (87.17), 82; (99.17 f.),  
152; (109.20), 192; (109.20–  
23), 191; (109.34), 195–196;  
(114.19), 196; (116.14), 603;  
(138–139), 152; (140.27), 152;  
(143.10), 84; (144.26), 21;  
(151.24), 598; (151.28), 600;  
(153.13), 620, 622; (153.18),  
599; (155.4), 551; (155.23),  
492–493; (156.8), 460; (160),  
257–258; (160.14), 254;  
(162.26), 545–546; (162.31),  
482, 542; (164.13), 554;  
(166.10), 555; (167.7), 555–  
556; (167.9), 489; (175.11),  
556; (176.1), 556; (176.17),  
453; (177.5), 553; (177.9),  
462; (178.25), 522; (178.33),  
557–558; (197.10), 283; (203.2–  
3), 601; (300.19), 365; (300.24),  
360; (300.25), 367; (300.29),  
557; (327.24), 651; (327.25–  
26), 682; (330.14), 687;  
(331.3), 398; (331.5), 366–  
367; (331.10), 280; (331.15),  
282; (371.33), 310, 344, 346–  
348; (382), 358; (382.30), 345;  
(394.25), 644; (460.4), 549;  
(460.8), 481–482; (460.10),  
486; (460.15), 457; (465.12),  
283; (533.18), 644; (647.26),  
376; (647.30), 381; (925.13),  
823; (934.23), 702; (938.21),  
702; (1123.23), 541; (1124.1),  
291; (1124.4), 440; (1124.9),  
344; (1125), 304; (1153.22),  
706; (1183.28), 292, 305;  
(1183.30 ff.), 301; (1184.2),  
296; (1318.35), 663–664;  
(1350.32 ff.), 256

**СОЛОН**

фр. (2.2), 101

- СОРАН**  
фр. (А 79), 371; (А 80), 372
- СОТИОН**  
у Диогена Лаэртского 2 (12), 537
- СОФОКЛ**  
*Антигона* (332), 579  
*Аякс* (485), 284, 682; (803), 284, 682  
*Трахинянки* (781), 587  
*Царь Эдип* (99), 411; (334), 581; (674), 580; (1227 f.), 411  
*Эдип в Колоне* (1558), 352  
*Электра* (48), 284, 682; (87), 114  
фр. (797), 519; (1017), 116
- СТРАБОН**  
6 (1), 19  
14 (645), 538
- СТРАТОН**  
фр. (ed. Wehrli) (63), 256; (101–107), 615
- СУДА**  
(А 1–3), 149; (А 2), 236
- СХОЛИИ**  
Σ Василий Великий (А 16а DK), 518, 612  
Σ Григорий Назианзин (36.911), 479, 480
- ТЕОЛОГУМЕНЫ АРИФМЕТИКИ**  
6 (18), 538
- ТЕОН СМИРНСКИЙ**  
(15.7–11), 412; (198.14), 594
- ТЕРТУЛЛИАН**  
*О свидетельстве души* (51), 714
- ТИМЕЙ**  
у Диогена Лаэртского 8 (60), 234; (66), 231, 422
- ТИРТЕЙ**  
фр. (1.15 Diehl<sup>2</sup> = 1.54 Diehl<sup>3</sup>), 292
- ТРАСИЛЛ**  
у Диогена Лаэртского 9 (41), 635
- ФАВОРИН**  
у Диогена Лаэртского (8.73), 232; (11.11), 533
- ФЕОГНИД**  
(140), 75
- ФЕОДОРИТ**  
5 (22), 711  
6 (15), 689
- ФЕОКРИТ**  
25 (131), 347
- ФЕОФРАСТ**  
в *О небе* Симпликия (564.24), 723–724  
в *Физике* Симпликия (25.1), 597; (25.19), 225; (26.8), 226; (26.31), 490–491, 548; (27.3), 447; (27.8), 501; (27.23), 562; (28.4), 633; (28.13), 651  
*История растений* 1 (3.5), 589  
3 (1.4), 525, 623; (18.5), 669  
*Об огне* (73), 330, 331  
*Об ощущениях* (9 А 86), 356; (68 А 135), 258; (А 86), 260; (1 ff.), 128–129; (2), 386; (3), 115, 384, 742; (7), 262, 276, 391, 399–400; (7.20), 404; (9), 403, 406, 408; (10), 292, 366, 385, 387–388, 585; (11), 386; (12), 262, 393–394; (13), 395; (16), 408, 409; (17), 258, 409; (20), 263, 298; (21), 404–405; (22), 406; (23), 361, 395; (27), 529; (29), 207, 409, 530; (39–45), 615; (40), 618; (42), 616; (43), 618, 621; (44), 623; (47), 617; (50), 725, 726; (55), 726, 732; (57), 723; (58), 709, 742; (58),

- 740; (59), 276, 494, 729; (60), 805; (61), 663; (63), 718, 719, 741, 805; (64), 719, 723, 805; (65), 708, 723–724; (65–67), 735; (66), 720; (67), 719; (68), 720; (69), 708, 720, 754; (72), 735; (75), 709; (76), 731–732; (79), 729; (80), 725; (82), 736
- О рыбах* (12), 763
- Причины растений* 1 (12.5), 344; (13.2), 419; (21.5), 351; (22.2–3), 351
- 2 (11.7), 768
- 6 (1.2), 734; (1.6), 735; (7.2), 824
- Физика* фр. (8), 115, 633
- фр. (А 7), 115
- ФЕРЕКИД**
- фр. (8 DK), 35
- ФИЛЕМОН**
- фр. (91), 624
- ФИЛОДЕМ**
- О благочестии* (6b), 624
- О музыке* Δ (31), 775
- ФИЛОЛАЙ**
- фр. (А 16), 332; (А 18), 679; (12), 198
- ФИЛОН**
- О провидении* 2 (60), 283
- ФИЛОПОН**
- О возникновении и уничтожении* (123.13), 262; (158.22), 652; (158.26), 676; (175.7), 825; (178.2), 396
- О душе* (35.12), 711; (71.17), 562; (88.23), 585; (334.34), 333
- Физика* (24.9), 312; (314.6 ff.), 310
- фр. (А 41),
- ФУКИДИД**
- 1 (138.3), 580
- 2 (28), 514; 2 (39), 90
- 4 (76), 571; (94), 90
- 6 (17.2), 228
- 8 (72), 571
- ЦЕЛИЙ АВРЕЛИАН**
- О хронических болезнях* 1 (5), 384
- ЦЕЛЬС**
- 2 (6), 714
- ЦЕНЗОРИН**
- О дне рождения* 4 (9), 359
- 5 (2), 587; (4), 370
- 6 (1), 529, 587, 765; (3), 589; (8), 529
- 7 (2), 589
- 19 (2), 594
- DK (68 А 39), 773; (А 14), 588; (А 26–28), 622; (А 81), 371; (А 83, 84, 79), 371
- ЦИЦЕРОН**
- Академики. Вторая редакция* 1 (12.44), 531
- Академики. Первая редакция* 2 (17.55), 667
- Об обязанностях* 2 (2.5), 9
- Об ораторском искусстве* 2 (58.235), 637
- О дивинации* 1 (57.131), 788
- 2 (13.30), 788
- О пределах добра и зла* 1 (6.17), 659, 661; (11.19), 785
- 5 (29.87–88), 804
- О природе богов* 1 (11.19), 785; (11.28), 119; (12.29), 787; (16.41), 787; (24.66), 631
- О судьбе* (10.23), 683; (20.46), 661
- Письма к близким* 15 (16.2), 743
- Письма к М. Бруту* 2 (7.4), 52
- Тускуланские беседы* 1 (20.46), 616; (34.82), 715
- 3 (14.30), 538
- 5 (36.104), 577



## ЭЛИАН

*О природе животных* 9 (64), 341, 407, 697; 12 (16), 767; 12 (17), 766; 12 (18–20), 762

*Пестрые рассказы* (32), 232; 10 (7), 594

## ЭМПЕДОКЛ

фр. (31 А 79), 766; (А 54), 691; (А 81), 147; (1), 239; (1.24), 435; (2), 241–242, 416, 439; (3), 416, 439; (3.1–5), 224; (3.4), 416; (3.9), 242–243; (3.12), 262; (5), 240; (6), 246, 267; (6.1), 247; (8), 244, 441, 456; (8.22), 343; (9), 255, 271, 310, 583; (11, 12), 243; (13), 244; (14), 244; (15.4), 323; (16), 272; (17), 254, 265–269, 272, 289, 436; (17.3), 290; (17.3–5), 341; (17.6), 205; (17.6–8), 290; (17.7–8 = 26.5–6), 301; (17.7–13), 254; (17.9 ff.), 309; (17.9–13), 304; (17.15), 239; (17.18), 246; (17.22 f.), 313; (17.23–24), 224; (17.26), 241; (17.27), 325; (17.27 f.), 248; (17.28), 255; (17.29), 254; (17.32 f.), 243; (17.35), 256, 343; (17.43), 205; (20), 344, 345; (20.4), 314; (20.5), 238; (21), 254, 272, 275, 434; (21.7), 272; (21.7–8), 301; (21.8), 308, 390; (21.11), 127; (21.12), 422, 431; (21.13), 269, 270; (21.14), 441; (21.13–14), 257; (22), 272, 274; (22.1), 343; (22.1–2), 257; (22.2), 275, 276; (22.5), 343; (22.6–7), 408; (22.9), 268; (23), 235, 257–258, 363, 434; (23.4), 363; (23.8), 434; (23.10), 247, 318; (24), 238–239; (26), 254; (26.1), 269; (26.3), 269; (26.4), 362; (26.5), 205; (26.5–6, 8–12), 267; (26.8), 206; (26a), 301; (27), 292, 295, 301; (27a),

294; (28), 293; (29), 291, 352, 432, 437; (29.3), 343; (30), 296; (30.3), 423; (31), 296; (33), 342; (34), 323, 342; (35), 294, 315–317, 320, 440; (35.1), 224, 239; (35.3 ff.), 307–308; (35.7), 308; (35.9–13), 346; (35.15), 423; (35.16 f.), 346; (36), 294, 308; (37), 255, 319–320; (38), 318; (38.3–4), 252; (38.4), 331; (39), 338; (41), 331; (42), 336; (43), 338; (44), 330, 331, 332; (45), 127, 337; (48), 333, 334; (49), 333, 334; (50), 521; (52), 125, 285; (53), 281, 285; (54), 285; (55), 340; (56), 323, 326; (57), 310, 344; (59), 346; (59.2), 281; (60), 347; (61), 310, 346–347, 350, 351; (61.4), 428; (62), 117, 125, 299, 325, 342, 352, 441; (62.2–3), 348; (62.6), 287, 343; (63), 291, 369; (64), 354; (65), 370; (67), 370; (67.1), 371; (71), 256, 322, 363; (71.2), 252, 275; (71.4), 363; (73), 322, 342; (74), 351; (75), 369; (75.1), 646; (75.2), 280, 281; (76), 369; (77–78), 355, 419; (79), 356; (81), 355; (82), 238, 327, 356; (84), 340, 397–398, 399, 401, 409; (84.9), 262; (85), 280, 281, 398, 401; (86), 397, 398; (87), 238, 398; (89), 263, 264, 390; (90), 286–287, 320; (91), 260, 262, 274, 393–394; (93), 235; (95), 397, 398; (96), 251, 260, 279, 291, 360, 361, 365, 367; (96.1), 238, 262; (98), 251, 252, 275, 279, 292, 353, 361–362, 366, 367; (98.1), 281; (98.3), 238, 279; (100), 235, 340, 373–375; (100.2), 262; (100.5), 252; (101), 405; (102), 394, 406; (103), 250, 280, 394; (104), 280, 281;

- (105), 366, 384, 385, 387, 585; (105.3), 292; (106), 410, 742; (107), 387, 388, 408; (108), 389–390, 410, 742; (109), 252, 365, 388, 401; (110), 389, 394; (110.5), 581; (110.7), 247; (110.9), 287; (110.10), 132, 250, 436, 715; (111), 235, 239, 368, 415; (111.1), 232; (112), 230, 232, 240, 368, 413–414; (112.4), 422; (112.5 f.), 416; (112.9–10), 232; (113), 416; (114), 417; (115), 219, 282, 283, 423–424, 428; (115.1–2), 296; (115.9–11), 252; (115.13), 415, 437; (116), 282; (117), 357, 421; (118), 428; (119), 428–429; (120), 429; (121), 429; (121–123), 435; (122–123), 428–429; (124), 428; (126), 238, 428; (127), 357, 421; (128), 300, 413, 418, 431; (129), 417, 422–423; (130), 419; (131), 220, 416, 435, 439; (132), 431, 435; (133), 431, 432, 438; (134), 236, 352, 431–432, 434, 436, 437, 772; (135), 420; (136), 413, 420; (137), 420–421; (137.1), 441; (138), 238, 443; (139), 413, 420; (140), 413; (141), 413, 421; (143), 238, 412; (144), 431; (145), 430; (146), 385, 415; (146–147), 422, 427; (148), 238
- ЭПИКУР**  
*Письма* 1 (43), 664; (52, 53), 733; (55 f.), 650; (72), 705; (72, 73), 705  
*Письма* 2 (93), 514  
 у Диогена Лаэртского 9 (53), 635
- ЭПИМЕНИД**  
 фр. (1 DK), 35, 52
- ЭСХИЛ**  
*Агамемнон* (1041), 682  
*Прометей прикованный* 78; (88), 441; (209 f.), 124; (212), 107; (442), 579; (678), 418;  
*Просительницы* (181), 29; (214), 427; (230 f.), 124; (263), 232; (559), 519, 539  
*Семеро против Фив* (205), 29; (738), 411  
 фр. (300 Nauck), 519  
*Хозфоры* (148), 124; (984), 116  
*Эвмениды* (62), 232;
- ЯМВЛИХ**  
*Жизнь Пифагора* (82), 515; (267), 586

## ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- АБАРИС 35; 717  
АБДЕРЫ 631–633  
— философская школа 628, прим. 1  
АГАФАРК 453; 455, прим. 1; 693, прим. 2  
АИДОНЕЙ  
— как элемент у Эмпедокла 246; 251–253  
АКРАГАНТ 227; 229; 240; 326  
АКРОН, ученик Эмпедокла 368  
АЛКМЕОН 95; 242; 248; 371, прим. 3; 400–401; 405; 529; 587; 588, прим. 1; 619; 701; 712; 764; 766, прим. 1  
АЛФЬЕРИ В. Е. 578; 628, прим. 1; 633, прим. 1; 642, прим. 1; 651, прим. 2; 656, прим. 2; 668, прим. 1; 669, прим. 2  
АЛХИМИЯ 258, прим. 1  
АМИНИЙ, пифагореец 20  
АНАКСАГОР 447–558  
— датировка и жизнь 225–226; 448; 536–538  
— его дружба с Периклом 448–450  
— его происхождение 447–448  
— его стиль 36; 452  
— и Еврипид 452; 538–540  
— и Зенон 484–485; 491  
— и милетская школа 447–448; 471; 533  
— изначальная неразличимость всех вещей 407; 458; 467; 488; 492–497  
— космогония 300; 492–508  
— круговое движение 494–496; 502–504  
— множественность изначальных «семян» 313; 499–503  
— ничто не рождается и не гибнет 456  
— о клепсидре 376, прим. 2  
— о небесных телах 508–517  
— о перспективе 453–455  
— о плоской форме Земли 339; 517–518  
— о причине затмений 336; 454; 511–514  
— о противоположностях 146; 476–478; 535  
— о рождении животных 117



- о Северном полюсе 328
- о смешении 456–457; 493–500
- о Солнце 513–514
- о центральной роли мозга 371, прим. 3; 529
- о чувствительности растений 356
- об Уме 202; 436; 458–469; 526–527; 532–534
- обвинения в безбожии 450–451
- отношение к нему Мелисса 207
- отношение к религии 449
- отношения с Эмпедоклом 225–226; 249; 290; 407; 409; 473; 490
- первым понял, что Луна освещается Солнцем 128; 226; 338; 511–513
- поры и истечения 391, прим. 1
- предсказал падение метеорита 505–507
- реакция на Парменида 203
- теория материи 226, 456–457; 469–491; 543–558
- АНАКСАРХ** 628, прим. 1
- АНАКСИМАНДР** 13; 209; 351, прим. 2; 358, прим. 1; 513–514; 517; 521; 593; 676
- *ρον* 66–67; 71; 79; 164; 248; 288; 294; 310; 465; 648
- гилозоизм 596
- *ekkrisis* 359
- «закон» 314; 571–572
- космогония 502–503; 564
- и Анаксагор 471; 497; 503, прим. 1; 522, прим. 1; 533; 548; 579
- метеорология 698
- о планетах 690–691
- о положении Земли 125; 339; 696
- о происхождении жизни 116; 145; 341–342; 566; 584; 773
- о морях 611; 697; 700
- органицизм 495–496; 499; 671
- отношение к нему Парменида 80
- противоположности 248; 545
- АНАКСИМЕН** 13; 36; 525, прим. 2; 536, прим. 1; 547; 676
- воздух как *arche* 381–382; 584; 586, прим. 2; 592; 601, прим. 1
- его влияние на Анаксагора 447; 471; 503; 506, прим. 1; 508; 511–512; 514; 533; 563; 677, прим. 1
- и Архелай 563–564
- идея кристаллического неба 322
- и Диоген Аполлонийский 604
- *κερον* 646, прим. 1
- космогония 509; 564
- метеорология 520–521; 613, прим. 1; 698, прим. 2
- обожествление воздуха 607–608
- о небесных телах 329, прим. 1
- о землетрясениях 697; 700
- о положении Земли 696
- о планетах 691
- становление это изменение 546
- теория разрежения сгущения 114–115; 186; 204; 503; 520; 564; 584; 606, прим. 1; 696; 724
- удерживание Земли воздухом 625
- АНАНКЕ**, см. *Необходимость*
- АНТИФОН** 583
- АПЕЛЬТ** 206, прим. 1, 2; 213
- АПОЛЛОДОР**
- иллюзии 455
- его хронологические методы 18; 149; 225; 635, прим. 1
- АПОЛЛОН** 411; 427, прим. 3
- и Дионис 221
- другое имя Солнца 432, прим. 1

- и эпидемия в Селинунте 233, прим. 2
- как целитель 232
- рождающийся бог 434
- у Гомера 75, прим. 1; 79; 253; 786, прим. 1
- АРИСТЕЙ 35; 717
- АРИСТОТЕЛЬ
  - его влияние на алхимию 258, прим. 1
  - его понимание Зенона 154–157; 162; 165; 167–173; 179
  - и четыре элемента Эмпедокла 248–250; 321; 324–325
  - о ветре 698
  - о вихревом движении 502
  - о геометрии 793
  - о Гиппоне 586
  - о движении 78; 285; 312; 462; 464; 656; 658–662; 664
  - о диалектике 153
  - о душе 710, прим. 1
  - о дыхании 378; 528; 623
  - о жизни и смерти 712–713
  - о завершении философии природы после Сократа 570; 803
  - о значении слова «эфир» 518
  - о зрении 725–727; 730
  - о кровообращении 619–620
  - о Любви и Распре 272–273; 277–279; 283; 286; 295, прим. 3; 296–299; 302; 313; 462, прим. 1
  - о материи 390–391; 474–475; 491; 601
  - о Мелиссе 190–194; 196, прим. 1; 199
  - о мужском и женском 117; 147–149; 588, прим. 2
  - о невозможности возникновения из несуществующего 64; 67; 471
  - о положении Земли 305; 339, прим. 2; 696
  - о противоположностях 115; 351; 475, прим. 2
  - о *psyche* 445
  - о пустоте 96–97; 263–264; 381; 455, прим. 2; 623; 646, прим. 1
  - о пятом элементе 442
  - о рождении животных 344, прим. 2; 345, прим. 1; 358–360; 369–370; 528–529; 767, прим. 1
  - о свете 333, прим. 1
  - о случайности 688–689
  - о смещении 365; 367
  - о Солнце 516
  - о суевериях пифагорейцев 515, прим. 1; 594
  - о телесном и бестелесном 197; 199
  - об атомистах 641; 646–649; 651; 653; 658–666; 674; 681–685; 702–703; 821; 826, прим. 1
  - о Боге 291
  - об *arche* 303, прим. 2
  - об Уме 47–48; 225, прим. 2; 462; 467–468; 526; 534; 540
  - об Эмпедокле 236; 416; 577–578
  - отношение к Пармениду 109–112; 120
  - элемент должен быть простым 489–490
- АРИСТОФАН 19; 357; 412; 517; 539; 580; 582, прим. 2; 596; 616; 624; 625; 632; 699
- речь в *Пире* Платона 116; 350, прим. 2
- АРНИМ, Г. фон 267; 304, прим. 2; 824
- АРТЕМИДА 233, прим. 2; 434
- АРУНДЕЛ М. Ж. 308, прим. 2
- АРХЕЛАЙ 524, 559–568
  - *aer* и Ум как *arche* 562–563; 567; 584; 592
  - и Сократ 560, прим. 1
  - космогония 564–565
  - нет разделяющей линии между человеком и природой 579
  - о Земле 323; 694–695



- о рождении животных 117; 566–567; 773
- преемник Анаксагора и учитель Сократа 451, 559–560; 573
- уроженец Афин 573
- АРХИЛОХ 131
- АРХИМЕД 797
- АРХИТ 204, прим. 1; 794, прим. 1
- АСКЛЕПИАД ВИФИНСКИЙ 260, прим. 2
- АСКЛЕПИЙ 232; 233, прим. 2
- АСПАСИЯ 450
- АТОМИЗМ 628–827
  - Асклепиада 260, прим. 2
  - атомы величиной с космос 649
  - атомы чувственно не воспринимаемы 648–650; 794
  - величина атомов 649–650; 652; 675; 796; 824–825
  - влияние на него Анаксагора 534
  - движение атомов 653–680
  - и вихревое движение 300; 679
  - и Диоген Аполлонийский 607; 614; 620–621
  - избегает антропоморфизма космоса 772–773
  - и исчисление бесконечно малых 797, прим. 2
  - и концепция бесконечности реальности Мелисса 209
  - и *logos* 746; 751; 758
  - и магнетизм 698–700
  - и наука Нового времени 812–815; 817
  - и необходимость 682–689
  - и принцип бесконечной делимости 535; 648; 820–827
  - и учение об элементах 249; 261; 680–681
  - и Фрэнсис Бэкон 771
  - космогония 634, прим. 1; 658–680
  - общие принципы 645–647
  - одни только атомы образуют реальность 583
  - о богах 778; 781–788
  - о восприятии 718–723; 808–809
  - о зрении 396; 724–732
  - о материальности души 706–711; 770; 784
  - о пустоте 186; 209; 647, прим. 2; 651, прим. 2; 652; 653–657
  - отношения с элейской школой 207–210; 640; 642; 645; 820–821
  - о языке 776; 779, прим. 2
  - первый говорил о безжизненной материи 202
  - плюрализм 189; 645
  - теория времени 701–706
  - *торе* в физике и этике
  - число атомов бесконечно 648
  - числовой атомизм пифагорейцев 156; 174
  - форма атомов 651; 675
  - Эмпедокл как его предшественник 264; 407
- АФИНЫ
  - как место встречи философов 573
- АФРОДИТА
  - и зрение 397–398
  - изваяния 707
  - как оформляющая сила 322; 342, прим. 1
  - причина всякой смеси 363
  - у Гомера 46
  - у Парменида 120
  - у Эмпедокла 223; 238; 256; 266; 270; 272; 274; 279–281; 302; 313; 361; 369; 434; 436; 445–446
  - управляет эпохой мира и гармонии 300; 413; 418–419; 422, прим. 4
- АХИЛЛ
  - его кони 29; 33, прим. 2
  - и черепаха 168; 169
- БАУЭР Й. Б. 292, прим. 3
- БЕРЕМЕННОСТЬ 320, прим. 2

- БЕРКЛИ ДЖ. 723; 819  
 БЕРНАЙС ДЖ. 55  
 БЕСКОНЕЧНАЯ ДЕЛИМОСТЬ  
 — в аргументации Зенона 175; 177; 178  
 — у Анаксагора 498, прим. 1  
 БЕСКОНЕЧНОСТЬ  
 — временная 93  
 — два значения у Аристотеля 167  
 — пространственная: ново для греческой мысли 94  
 — реальности (Мелисс) 189–195  
 — Сферы у Эмпедокла 294  
 — у атомистов 666–669; 672  
 БЕССМЕРТИЕ  
 — отношение к нему Аристотеля 47–48  
 — отрицается Анаксагором 528  
 — отрицается Демокритом 713  
 БЕСТЕЛЕСНОСТЬ  
 — в связи с Анаксагором 468  
 — в связи с Мелиссом 195–200  
 — в связи с Парменидом 58  
 БЕУМКЕР К. 260, прим. 2  
 БЁРНЕТ ДЖ. 18; 28; 29; 40; 58; 121, прим. 2; 182; 191, прим. 2; 207, прим. 1; 221; 253; 267; 276; 287; 286, прим. 1; 315; 376, прим. 2; 380; 455, прим. 1; 505, прим. 1; 512, прим. 1; 524; 539; 560, прим. 1; 620, прим. 1; 644; 652  
 БИДЕЦ Ж. 219–223  
 БИНЬОНЕ Э. 215, прим. 1; 219, прим. 1; 222; 227; 236, прим. 3; 250, прим. 1; 251; 255; 268; 281, прим. 1; 291, прим. 1; 306, прим. 1; 342, прим. 2; 344, прим. 2; 384, прим. 3; 432, прим. 1; 436  
 БИОН ИЗ АБДЕРЫ 628  
 БОБЫ 247; 412; 421; 673  
 БОГ, БОГИ  
 — в атомизме 781–782  
 — в эпикуреизме 786  
 — души становятся богами (Эмпедокл) 427  
 — изгнаны за клятвопреступление 424  
 — изобретены по моральным соображениям (Критий) 807  
 — их число легко умножается греками 435  
 — отождествляется с воздухом 608; 615; 783; 784  
 — слово имеет предикативное значение 433  
 БОЖЕСТВЕННОЕ  
 — божественность всех душ у Эмпедокла 413; 423  
 — невидимо и неосознано (Эмпедокл) 438  
 — уподобление ему (Эмпедокл) 431  
 БОЙЛЬ Р. 249; 647, прим. 2  
 БОЛЛАК ДЖ. 69  
 БОЛЬ ДЖ. 512–513  
 БОУРА С. М. 29; 34; 36–38  
 БОФРЕ Ж. 22, прим. 1  
 БРОШАР В. 155; 161, прим. 1; 173, прим. 1  
 БУРКЕРТ В. 35, прим. 1; 691, прим. 1  
 БУТ Н. Б.  
 — о Зеноне 156–157; 172–174  
 — об Эмпедокле 373; 374, прим. 1; 377; 379–380  
 БЭЙЛИ С. 523, прим. 1; 542; 629, прим. 1; 662, прим. 1; 669, прим. 2; 670, прим. 3; 678, прим. 1; 690, прим. 1; 692, прим. 2; 693, прим. 2; 733, прим. 1; 741; 758–759; 761; 783, прим. 1; 824  
 БЭЙЛИС С. А. 627, прим. 1  
 БЫТИЕ  
 — как главная проблема греческой философии 744, прим. 1  
 — телесное и бестелесное 197–200  
 — у Демокрита 826–827  
 — у Левкиппа 642–645  
 — у Парменида 71–72; 92–93; 136–139

- у Платона 58; 140–142; 214; 757  
 — у Эмпедокла 442
- ВАВИЛОНЯНЕ** 126; 692, прим. 2
- ВАЙС Е.** 758
- ВАЙТМЕН У. П. Д.** 382
- ВАЙЦЕККЕР К. Ф. фон** 95, прим. 1; 814
- ВАССЕРШТАЙН А.** 459, прим. 5; 791, прим. 3; 796, прим. 1
- ВДОХНОВЕНИЕ**  
 — у Демокрита 737; 779–781
- ВЕЛИКИЙ ГОД** 424, прим. 2; 594; 703
- ВЕЛИЧИНА**, см. также *Протяженность*  
 — необходима для существования (Зенон) 162–166
- ВЕЛЛИМАН М.** 717
- ВЕРДЕН Б. Л. ван дер** 155; 156
- ВЕРДЕНИУС В. Й.** 27; 41; 74; 82; 102; 103; 105, прим. 1; 222, прим. 1; 255; 308, прим. 2; 374, прим. 1; 401, прим. 1
- ВЕС** 823  
 — элементов у Эмпедокла 306, прим. 1; 320
- ВЕТЕР**  
 — как причина грома 612–613  
 — объяснение у Анаксагора 520–521; у атомистов 698  
 — подвластен Эмпедоклу 233  
 — этезейский 697–698
- ВЕЧНОСТЬ** 63–67; 184–185
- ВИЛАМОВИЦ У. фон** 125, прим. 1; 294, прим. 1; 414, прим. 1; 416, прим. 1, 3; 429, прим. 1; 433; 559, прим. 1
- ВИХРЬ**  
 — его возникновение 336  
 — его скорость 507  
 — у Анаксагора 461; 496  
 — у атомистов 658; 669–670; 675–677; 694–695  
 — у Эмпедокла 300  
 — удерживает Землю на ее месте 305; 339
- ВКУС**  
 — атомистическая теория 735–736  
 — два типа объяснения у Феофраста 734  
 — плодов зависит от почвы (Эмпедокл) 355  
 — у Диогена Аполлонийского 618 и прим. 2  
 — у Эмпедокла 406–407
- ВЛАСТОС Г.** 32; 68; 82; 83; 87; 122, прим. 2; 131, прим. 2; 196, прим. 2; 479, прим. 1; 485, прим. 2; 487, прим. 1; 488, прим. 1; 498, прим. 2; 499–500 и прим. 3; 794, прим. 2; 797, прим. 2; 804, прим. 3; 810–811  
 — о неделимости 820  
 — об Эмпедокле 220
- ВОДА**  
 — используется в ритуале очищения 411  
 — как *arche* (Гиппон) 586  
 — содержит в себе все вкусы (Эмпедокл) 260, прим. 1; 407  
 — содержит минералы 324, прим. 1
- ВОЗДУХ**  
 — и вихревое движение 502; 553  
 — и восприятие 391; 400; 402–406; 530; 567; 616; 618; 621; 725–729; 732–734  
 — и дыхание 373–382; 396; 616; 622–623; 712; 764; 772  
 — и Луна 333, прим. 1; 337; 514; 565  
 — и магнетизм 393; 614; 698  
 — и пустота 208; 456, прим. 1; 610; 654; 727  
 — и смена времен года 335  
 — и Солнце 514; 520, прим. 1; 565; 727  
 — и эфир 442; 459; 493; 495; 552  
 — как *arche* 600–609; 626  
 — как божество 253; 517; 539; 624–625; 783–784



- как один из элементов тела 249; 353; 361; 371; 475; 490; 493; 616–622
- как одна из первичных составных частей Вселенной 206; 247; 318–325; 328–329; 473; 504; 544; 549; 584; 592–593; 680–681
- как *psyche* 615–616
- как Ум 617
- поддерживает Землю 339; 456, прим. 1; 510; 517–518; 564; 611–612; 624–625; 696; 701
- содержит семена всех форм жизни 525; 613
- у Анаксагора 461; 482; 499
- у Анаксимандра 248
- у Парменида 127
- у пифагорейцев 72; 208; 610; 654
- у Эмпедокла 252–253; 276; 285; 297; 302; 306; 320–323; 328–329; 343–344
- ВОС Г. 29
- ВОСПРИЯТИЕ, см. также *Ощущение*
- в какой-то мере свойственно всему 132
- его непрерывность у Эмпедокла 395
- ВРЕМЕНА ГОДА
- их смена у Эмпедокла 335–336
- ВРЕМЯ
- может иметь начало 194, прим. 1; (Платон) 706
- не может иметь начала (Демокрит) 705
- недоступное восприятию 729
- непрерывно или дискретно? 169
- телесно (Энесидем) 705, прим. 3
- у атомистов 701–706
- циклическая теория 703–704
- ВУДБЕРИ Л. 84
- ГАДАМЕР Г.-Г. 61; 74
- ГАДЕС (бог) 247; 251
- ГАЛИЛЕЙ Г. 819
- ГАРМОНИЯ
- значение слова 363
- имя Любви у Эмпедокла 292; 363–365
- ГЕЙЗЕНБЕРГ В. 814
- ГЕКАТЕЙ АБДЕРСКИЙ 628, прим. 1
- ГЕКТОР 74
- ГЕЛОН СИРАКУЗСКИЙ 229
- ГЕРА
- как элемент Эмпедокла 246; 253
- ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ 234; 260, прим. 2; 717
- ГЕРАКЛИТОВЦЫ 39; 55, прим. 1
- ГЕРАКЛИТ 24–26; 95; 212; 242; 247–248; 582
- возможно, подвергается нападкам Парменида 17; 55–57; 70
- идея «питания» звезд 679
- и индийская мысль 106, прим. 1
- и китайская мысль 181
- и Эмпедокл 270; 407; 417
- переключка с Демокритом 800
- ГЕРБЕРТ Г. 760, прим. 1
- ГЕРМАФРОДИТЫ 349; 350, прим. 2
- ГЕРМЕС 35; 429, прим. 1; 434
- ГЕРМОТИМ 35; 36; 717
- ГЕРОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ 381, прим. 1
- ГЕРОДОТ 221; 231; 514, прим. 2; 571; 573; 584
- о наводнениях на Ниле 519
- ГЕРШЕНЗОН Д. Э. 194, прим. 1
- ГЕСИОД 114; 119–121; 124; 125; 133; 412
- и музы 26; 34; 103
- о *daimon* 444
- о Любви 302; 313
- о *voûç* 46, прим. 2
- об изгнанных богах 425; 427



- ГЕСТИЯ 123  
 ГЁЛЬДЕРЛИН Ф. 218  
 ГИГОН О. 134, прим. 1; 225, прим. 2; 455, прим. 2; 492, прим. 1; 494, прим. 3; 498, прим. 1; 522, прим. 1; 524, прим. 1  
 ГИЛБЕРТ О. 211–212; 514, прим. 2; 520, прим. 1  
 ГИЛОЗОИЗМ 250; 563; 596; 818  
 ГИМЕРА  
 — битва при Гимере 229  
 ГИМНЫ  
 — гимнический язык Диогена Аполлонийского 608  
 — гимноподобие поэмы Эмпедокла 224, прим. 1  
 ГИПЕРИОН 331, прим. 2  
 ГИПОТЕЗА  
 — атомизм как гипотеза 814–815  
 — в понимании Зенона 152  
 ГИППИЙ 577  
 ГИППОДАМ 231  
 ГИППОКРАТ КОССКИЙ 581–583; 762  
 ГИППОКРАТ ХИОССКИЙ 595  
 ГИППОН 585–589  
 ГЛАВК ИЗ РЕГИУМА 230; 637  
 ГЛАЗА 396–400; 617–618; 724–727  
 ГМЕЛИН Й. Ф. 249, прим. 1  
 ГНИЕНИЕ  
 — как причина появления жизни 361, прим. 2  
 ГОЛОВА  
 — как вместилище разума у Демокрита и других 711  
 — как центральный орган восприятия (Анаксагор) 529  
 ГОМЕР  
 — Демокрит о нем 779–780  
 — его слог у Парменида 33; 74; 75, прим. 1; 79; 80; 83  
 — и музы 26; 103  
 — разделение вселенной 247  
 ГОМПЕРЦ Г. 197–198  
 ГОМПЕРЦ Т. 69; 198; 339, прим. 2; 348, прим. 1; 509, прим. 2  
 ГОРГИЙ 44; 63–64; 227; 236; 573; 577; 745; 756  
 — «О природе, или о несуществующем» 44; 157, прим. 1; 183, прим. 1  
 ГОРЯЧИЕ ИСТОЧНИКИ  
 — объяснение у Эмпедокла 383  
 ГРАД 520  
 ГРЕЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР  
 — его сложность 221; 446  
 ГРИНБЕРГ Д. А. 194, прим. 1  
 ГРОМ  
 — объяснение у Анаксагора 520; у Диогена Аполлонийского 612–613; у атомистов 698–699; у Анаксимена 698, прим. 2  
 ГУМАНИЗМ  
 — его развитие в V веке 6; 572  
 — связь с натурфилософией 578–579; 582  
 ГЭЙ Р. К. 150, прим. 2  
 ГЮЙГЕНС Х. 256, прим. 1
- ДВИЖЕНИЕ, см. также *kinesis*  
 — аргументы Зенона против него 167–171  
 — ассоциируется с множественностью 303  
 — возможно ли без пустоты 256; 641; 655  
 — его причина, по Эмпедоклу 270; по Анаксагору 460–461; по атомистам 653–654  
 — заново введено Эмпедоклом 244; 256–257; 296–297  
 — имеет начало во времени (Анаксагор) 467; 494–496  
 — отрицается Парменидом 54–55; 176  
 ДЕВКАЛИОН 353; 590  
 ДЕКАРТ Р. 256, прим. 1; 466, прим. 1  
 ДЕЛАТТ А. 384, прим. 3

**ДЕЛИМОСТЬ**

- бесконечная 162; 165; 167; 498, прим. 1; 745; 816; 821
- у Анаксагора 475; 488; 535; 555

— элементов у Эмпедокла 257

**ДЕМЕТРА** 228

**ДЕМЕТРИЙ** (киник) 799

**ДЕМОКРАТ** 798; 803

**ДЕМОКРИТ** 6; 202; 203; 258; 286; 359, прим. 1; 534–535; 583; 635–640

датировка и жизнь 632; 635–636

— его путешествие в Афины 577

— его сочинения 638–640

— и магические искусства 637, прим. 1

— о загробном мире 716–718

— о перспективе 453; 455, прим. 1

— отсрочил смерть, вдыхая пар 768, прим. 2

— против Протагора 578; 746; 792–793

**ДЕНЬ**

— врата Дня и Ночи 26; 30; 36; 104; 137

— становится короче (Эмпедокл) 320

— у атомистов 705

**ДЕРЕВЬЯ**

— вечнозеленые (Эмпедокл) 355, прим. 2; 419, прим. 2

— содержат в себе мужской и женский пол 355

— старейшая форма жизни (Эмпедокл) 299–300; 352, прим. 1; 355

**ДЖЕЙМИСОН ДЖ. ДЖ.** 32; 88, прим. 1; 95, прим. 2

**ДИАЛЕКТИКА**

— техника, изобретенная Зеноном 152–154

**ДИЛЛЕР Г.** 205, прим. 1; 622, прим. 2

**ДИЛЬС Г.** 12–13; 21, прим. 1; 22, прим. 1; 32; 33, прим. 2; 35; 40; 43; 52; 62; 69; 76,

прим. 1; 90; 101; 102; 108; 118; 121; 196, прим. 1; 252; 332, прим. 1; 335, прим. 2; 347, прим. 1; 355, прим. 1; 374, прим. 1

— об Эмпедокле 217, прим. 1; 219; 223; 236, прим. 3; 242, прим. 1

**ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ** 525, прим. 2; 583; 596–627

— *aeg* как 198, прим. 1; 517; 592; 595; 601, прим. 1; 608

— его влияние 625–626

— возврат к монизму 211–212; 214

— датировка и жизнь 597–598

— жизнь и интеллект 616–618

— космология и метеорология 609–614

— кровь 619–620

— магнетизм 613

— мозг 619

— ощущения 626–627

— признание пустоты 606–607; 623

— хронологическое отношение к Мелиссу 204; 597, прим. 1; 606, прим. 1

**ДИОДОР КРОН** 166, прим. 1

**ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ**

— космогония, зоогония и доисторическое время 116; 323; 357; 567, прим. 1; 776

**ДИОКЛ** 368; 622, прим. 1

**ДИОНИС** 221; 426, прим. 2; 434; 441

**ДИОПЕИС**

— его указ 537

**ДИОТИМ** 751–752; 805

**ДИТЕРИХ А.** 424, прим. 2

**ДОДС Э. Р.** 35, прим. 1; 38, прим. 1; 220

**ДОСОКРАТИКИ**

— значение термина 569 и прим. 1

— и философы V века 6

— методы их изучения 215–216

**ДУАЛИЗМ**

- присущ космогонии (Парменид) 114–115
- Ума и материи у Анаксагора 461; 552–553

**ДУХ**

- способ его существования 466, прим. 1

**ДУША, см. также *Psyche***

- два аспекта в греческой мысли 443
- ее божественная природа (Эмпедокл) 413; 423
- смертна (Демокрит) 713

**ДЫХАНИЕ**

- новорожденного 372–373; 622
- по Платону 379
- по Эмпедоклу 373–375
- поддерживает жизнь (атомисты) 712

- присуще всем субстанциям (Диоген Аполлонийский) 613
- происходит благодаря пустоте (Диоген Аполлонийский) 623
- у рыб (Анаксагор) 528; (Диоген Аполлонийский) 623

**ДЬЕС А. 222, прим. 1****ДЭВИСОН ДЖ. А. 536, прим. 1; 538****ДЮРОФФ А. 629, прим. 1; 663, прим. 1****ЕВДОКС 815****ЕВКЛИД 100**

- его концепция пространства 94–95

**ЕВРИПИД 47; 227; 801**

- возможно, ученик Анаксагора 452; 538–540; 568, прим. 1; 577
- вторит Эмпедоклу 441 и прим. 1
- его интерес к натурфилософии 452; 540
- о наводнениях в долине Нила 519
- об эволюции культуры 774

**ЕДИНСТВО**

- не достигается прикосновением (атомисты) 642, прим. 1; 676, прим. 2
- реальности у Парменида 61; 66–67
- связано с покоем 303
- Сферы у Эмпедокла 294–295

**ЖАР**

- вызывает к жизни 382–383
- связан с душой у атомистов 706
- следствия различий температуры в матке 370–371
- способствует затвердеванию 323–324

**ЖИЗНЬ**

- важность влажности (Гиппон) 586–587
- как атрибут реальности 202–203
- как эпифеномен для атомистов 772
- происхождение 361, прим. 2; 428, прим. 1
- у Анаксагора 525–529
- у Архелая 566–567
- у атомистов 771–773
- у Диодора 116; 357; 567, прим. 1
- у Эмпедокла 341–359
- человеческая, животная и растительная 355–357; 768, прим. 1

**ЗАЖИГАТЕЛЬНЫЕ ЗЕРКАЛА 330; 331, прим. 2****ЗАКОН**

- космический и человеческий 571 и прим. 1, 2; 582–583
- отношение к нему Демокрита 808–810

**ЗАМКИ**

- греческие 30

**ЗАТМЕНИЕ 692, прим. 2**

- Луны (Анаксагор) 511–512

- Солнца (Эмпедокл) 336; (Анаксагор) 513
- у Левкиппа 692, прим. 2
- ЗАФИРОПУЛО Ж.** 175, прим. 1
- ЗВЕЗДЫ**, см. также *Небесные тела*
- как обитель душ у пифагорейцев 134, прим. 1
- не дают тепла (Анаксагор) 511
- падающие (Анаксагор) 507; 516–517
- пемзообразны (Диоген Аполлонийский) 609–610
- состоят из горящего воздуха (Архелай) 565
- состоят из огнистого вещества (Эмпедокл) 328–329
- состоят из сжатого огня (Парменид) 127
- суть раскаленные камни, восшественные с Земли (Анаксагор) 504; 506; 507; 509
- суть результат испарений с поверхности Земли (Ксенофан) 329
- тождество Утренней и Вечерней 126
- ЗЕВС** 46, прим. 2; 247; 418; 419; 434; 441; 444
- ассоциируется с воздухом 624 и прим. 1; 625
- как элемент у Эмпедокла 246; 251–253
- ЗЕМЛЯ**
- ее высыхание 322
- ее движение 694–695
- ее разделение на пояса 126
- ее связь со Справедливостью 124
- ее форма (Парменид) 125–126; (Эмпедокл) 338–339; (Левкипп) 693; (Демокрит) 693, прим. 2
- ее центральное положение (Эмпедокл) 305–306; 339; (Анаксимандр), 696
- как пассивный элемент 115–117; 145
- как планета (Филолай) 123
- мать всего живого 116–117; 124; 135; 253; 323; 353; 357; 371, прим. 1; 525; 526, прим. 1; 566
- поддерживается воздухом (Анаксагор) 455, прим. 2; 510; (Архелай) 564; (атомисты) 669
- пористая 518
- состоит из спрессованного воздуха (Парменид) 127
- ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ**
- их причины (Анаксагор) 518–519; (Аристотель) 518, прим. 1; (Демокрит) 697
- ЗЕНОН** 18; 20; 149–181; 196, прим. 1; 651; 744–745
- аргументы против движения (апории) 166–171; 178; 702, прим. 3
- библиографическое примечание 157–159
- датировка и жизнь 149–150
- и Анаксагор 471 и прим. 3; 484–485; 491
- история истолкования 154–157
- о времени, в связи с атомистами 701–702
- о единстве и неделимости реальности 162–164
- о месте 174–175
- о чувственном восприятии 175
- об *apeiron* 164
- основоположник диалектики 153
- отношение к Пармениду 160–161; 176–179
- сочинения 150–151
- судьба его сочинения 151, прим. 2
- считал пифагорейцев своими главными оппонентами 150, прим. 2



## ЗЛО

— проблема происхождения 433, прим. 1

— простирается до Луны 440, прим. 1

## ЗОДИАК 691

ЗОЛОТОЙ ВЕК 307, прим. 3; 313–314; 772

— у Эмпедокла 417–419

ЗОЛОТЫЕ ТАБЛИЧКИ 415; 442

ЗОЛЬМЗЕН Л. 347, прим. 2

ЗОЛЬМЗЕН Ф. 72, прим. 2; 122, прим. 2

ЗООГОНΙΑ 361, прим. 2; 428, прим. 1

## ЗРЕНИЕ

— греческие теории 396

— по Анаксагору 530

— по атомистам 724–727

— по Диогену Аполлонийскому 617–618

— по Клитему 592

— по Эмпедоклу 397–400

ИДЕЙ ГИМЕРИЙСКИЙ 584; 592

## ИЗМЕНЧИВОСТЬ

— ее невозможность по Пармениду 42–43; 54–55; 82–89; 655

— ощущений в атомизме 760

— проблема возникновения мира 605–606

ИМЕНА 49 и прим. 1; 85; 775–777

ИНДИЙСКАЯ МЫСЛЬ 106, прим. 1; 637, прим. 1

— о четырех элементах 248, прим. 1

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 584

— возврат к ней 584; 590

— ее дух у Анаксагора 447–448

— по отношению к элейской 211–214

## ИСТЕЧЕНИЯ

— и магнетизм 392–393; 614; 699–700

— их роль в восприятии (Эмпедокл) 391–396

— и зрение и слух у атомистов 724–728; 734

— у Эмпедокла 262–264

ЙЕГЕР В. 19, прим. 3; 28; 48, прим. 1; 223; 292, прим. 3;

429, прим. 1; 435; 571; 598; 608

КАДМ 353

КАЛЛИЙ 150; 536

КАН Ч. Х. 60; 126, прим. 1; 222, прим. 1; 225, прим. 2; 443, прим. 1

КАРДИНИ М. Т. 347, прим. 2; 373, прим. 2, 3

КАРСТЕН Е. 62

КАРТИНА МИРА

— в ранней греческой философии 439–440

КАСАТЕЛЬНЫЕ

— у Протагора и Демокрита 791–794

КАТАУДЕЛЛА К. 354, прим. 1

КАЧЕСТВА 114; 487, прим. 1; 488, прим. 1

КВАДРАТУРА КРУГА 453

КЕРН О. 219; 515, прим. 1

КЕРШЕНШТАЙНЕР Ж. 670, прим. 1, 2, 4; 674, прим. 1

КИРК ДЖ. С. 77, прим. 1

KINESIS 76; 78

КИТАЙСКАЯ МЫСЛЬ

— парадоксы 180–181

— пять элементов 248, прим. 1

— соотношение между элементами и цветами 258, прим. 1

— теория о яйцеподобной Земле 327, прим. 1

КЛЕПСИДРА 374–378; 380–383

КЛИВ Ф. М. 479, прим. 1; 488, прим. 1

КЛИДЕМ 591; 592, прим. 1

КЛЯТВА

— водами Стикса 425

— «крепкая» (Эмпедокл) 296–297; 423

- КОВОТТИ А. 201, прим. 1
- КОЖА
- космоса 671; 676
- КОКСОН А. 83; 102
- КОМЕТЫ
- объяснение у Анаксагора 505–508; 516–517; Диогена Аполлонийского 609–610; атомистов 693; 701
- КОПЕРНИК Н. 96
- КОРА 228
- КОРНФОРД Ф. М. 25; 40; 42; 49, прим. 1; 53; 61; 62; 64; 69; 74; 99–101; 103; 108; 113; 156; 270; 362; 382; 472; 475; 476; 479, прим. 1; 481
- КОСМОГОНИЯ
- без телеологии 284
  - ее отрицание Парменидом 23; 64; 71
  - и вихревое движение 300; 502
  - и изначальное единство сущего 245–246; 287; 290; 298
  - и Любовь 302; 313; 317–320
  - мир как яйцо 326–327; 676
  - у Анаксагора 458; 483–485; 492–503
  - у Архелая 562; 564–565
  - у атомистов 658
  - у Демокрита 687–688
  - у Диогена Аполлонийского 609
  - у Диодора 323; 357, прим. 1
  - у орфиков 326
  - у Парменида 117–120
  - у пифагорейцев 123
- КОСМОЛОГИЯ
- связана с изучением животной и человеческой жизнедеятельности 148–149; 579; 584
  - у Анаксагора 508–517
  - у атомистов 700–701
  - у Парменида 117–118; 120–121
  - у Эмпедокла 245; 284; 326–328
- КОСМОС
- в форме яйца 326–327
  - дышит 610
  - его единственность у Анаксагора 521–522
  - его исследование пифагорейцами 571
  - его кожа 327
  - его невозможность у Парменида 70–72
  - использование слова *kosmos* 571
  - левая и правая его стороны 328
  - не включает всю материю целиком у Эмпедокла 310
  - размеры космоса у Эмпедокла 328
  - у пифагорейцев 97–99
- КОСТЬ
- структура у Эмпедокла 279; 360–361; 362, прим. 2
- КРАНЦ В. 32; 40; 51; 55; 56; 101; 223; 240; 331
- КРАТИЛ 591–592
- КРАТИНИЙ 585
- КРИСТАЛЛИЧЕСКОЕ НЕБО 322
- КРИТИЙ 578; 774; 807
- КРОВЬ
- ее пролитие как главный грех 420–423
  - и дыхание 375–380
  - и мышление 366; 384–387; 390; 603; 619; 624
  - и тепло 144, прим. 1; 383; 622
  - как форма плоти 362, прим. 2
  - у Эмпедокла 274; 279
- КРОНОС 418; 419
- КРОТОН 231; 585
- КРУГЛОСТЬ
- значение в греческой мысли 95–96
- КРУГОВОЕ ДВИЖЕНИЕ
- и разумность 469; 672; 704
- КСЕНИАД 745



- КСЕНОФАН 17; 26; 48, прим. 2; 95–96; 202; 563, прим. 2; 584; 592  
 — его божество 291–294; 432; 435; 436  
 — его влияние на Парменида 78; 93  
 — интересовался человеческими делами 571  
 — о звездах 329  
 — предполагаемый учитель Парменида 19; 211  
 — предтеча элеатов 213; Эмпедокла 291; 292, прим. 3  
 — теория о ряде солнц 335  
 — циклическая теория 703
- ЛАВДЖОЙ А. О. 244, прим. 1; 627, прим. 1
- ЛАВР  
 — как высшее дерево 421  
 — запрещен Эмпедоклом 412–413
- ЛАММЛИ Ф. 524, прим. 1; 532, прим. 2; 568, прим. 1
- ЛАМПСАК 448; 451 и прим. 3
- ЛАХЕСИС 121, прим. 2
- ЛЕВКИПП 18; 72; 202; 381; 630–634  
 — влияние на Диогена Аполлонийского 597 и прим. 1; 604; 606–607  
 — датировка жизнь 632–633  
 — и Демокрит 629–634  
 — сомнения в его существовании 630 и прим. 1  
 — сочинения 633–634
- ЛЕЙБНИЦ Г. В. 603, прим. 1
- ЛЕМЕРИ Н. 735
- ЛЕОН П. 464, прим. 2
- ЛЕТЯЩАЯ СТРЕЛА (апория) 169–170
- ЛЁНЕН ДЖ. Г. М. М. 191, прим. 2; 195, прим. 1; 201, прим. 1
- ЛИ Х. Д. П. 162, прим. 1
- ЛЛОЙД ДЖ. Э. Р. 370, прим. 3; 528, прим. 2; 529, прим. 1
- ЛОГОС 56; 59; 111, прим. 2; 278–279; 438–439  
 — у Эмпедокла 359–360; 367
- ЛОКК ДЖ. 271, прим. 2; 722, прим. 2; 819
- ЛОНГ А. А. 101; 105, прим. 1
- ЛОНГ Х. С. 224, прим. 2
- ЛУНА  
 — затмения, см. Затмения  
 — обитаема (мнение пифагорейцев и орфиков) 515, прим. 1  
 — описание у Парменида 127–128  
 — отражает свет от Солнца, по Анаксагору 128; 226; 338; 511–513; известно Эмпедоклу 337–338; Демокриту 692  
 — сделана из сгущенного воздуха (Эмпедокл) 337  
 — состоит из земли, есть равнины и горы, по Анаксагору 514; по Демокриту 692  
 — состоит из земли и огня 512–514  
 — состоит из пемзообразного материала (Диоген Аполлонийский) 609–610
- ЛУРИА С. 395, прим. 3; 486, прим. 1; 744, прим. 2; 821–822
- ЛЪВЫ  
 — высшая форма животной жизни, помимо человека (Эмпедокл) 421  
 — у Демокрита 763
- ЛЮБОВЬ  
 — сравнивается Аристотелем с субстратом 295, прим. 3  
 — у Гесиода и орфиков 313; 326  
 — у Парменида 119–120; 313  
 — у Эмпедокла 223; 263; 265–277
- МАГИЯ 636; 637, прим. 1; 638, прим. 1



- МАГНЕТИЗМ 392, прим. 2  
 — объяснение у Демокрита 699–700; Диогена Аполлонийского 613–614; Эмпедокла 393
- МАЙЯ 160, прим. 1
- МАКГИББОН Д. 805
- МАКДИАРМИД ДЖ. Б. 663, прим. 3
- МАКСВЕЛЛ ДЖ. К. 256, прим. 1
- МАНСФЕЛЬД ДЖ. 25, прим. 1
- МАТЕМАТИКА, см. также *Пифагорейцы*  
 — у Анаксагора 454  
 — у Демокрита 791–797  
 — у Энопида 593–594
- МАТЕРИАЛИЗМ 466 и прим. 1; 651, прим. 1  
 — Диогена Аполлонийского 616–617  
 — и Парменид 58–59  
 — наивный 387–388; 404; 408–410; 743  
 — ясно заявлен атомистами 743; 817
- МАТЕРИЯ  
 — ее устройство у Эмпедокла 259–264  
 — отношение к уму или духу 288–289; 388–389; 437–439; 461–465  
 — первичная (Аристотель) 250  
 — по теории Анаксагора
- МАТЬ  
 — земля как мать, см. *Земля*  
 — роль в воспроизводстве 116–117
- МАУ ДЖ. 175, прим. 1; 822; 824
- МЕДИЦИНА  
 — Демокрит о ней 768–769  
 — изучает *physis* человека 581  
 — книдская школа 367  
 — косская школа 367  
 — кротонская школа 588, прим. 1  
 — родосская школа 367  
 — связь с философией и религией 232–233  
 — сицилийская школа 232; 281, прим. 1; 367; 368; 712
- МЕЛИСС 95; 110; 118, прим. 1; 181–210; 479, прим. 1; 560, прим. 1; 606; 822, прим. 1  
 — выводит неделимость реальности из ее неподвижности 187  
 — годы жизни 181–182  
 — и Анаксимен 186; 204  
 — и атомисты 203–210; 645  
 — и Диоген Аполлонийский 204; 606, прим. 1  
 — и Парменид 182–183  
 — и Эмпедокл 186; 188; 202–206; 209  
 — название его работы 183, прим. 1  
 — о плотности и разреженности 186–187  
 — о природе реальности 184–203  
 — отрицает множественность и изменчивость 187–188  
 — отрицает пустоту 186  
 — развивает Парменида 184–185  
 — расходится с Парменидом по поводу бесконечности реальности 189  
 — реальность божественна 202, прим. 2  
 — реальность живая 202  
 — реальность не есть смесь 183; 186; 204  
 — реальность не испытывает боли 200–203  
 — у реальности нет тела и толщины 195–200
- МЕСТО  
 — у Демокрита 644, прим. 1  
 — у Зенона 174–175
- МИР, см. *Космос*
- МИРОВОЕ ЯЙЦО 326–327; 671, прим. 1
- МИРЫ  
 — неисчислимы, по Диогену Аполлонийскому 611; по атомистам 666–667

- МИСТИЦИЗМ**  
 — природа у ранних греков 443  
**МНОЖЕСТВЕННОСТЬ**  
 — ассоциируется с движением 303  
 — вводится заново Эмпедоклом 248  
 — отрицается Парменидом 67; Зеноном 162–166  
 — у атомистов 641–642; 644  
**МОЗГ**  
 — как важнейший орган 371, прим. 3; 619; 712  
 — как источник семени 587, прим. 1; 764, прим. 1; 767, прим. 2  
 — как место возникновения слуха 530; 618–619  
 — как местоположение души 620, прим. 1; 716  
 — отождествляется с *psyche* 587  
**МОЙРА**  
 — у Парменида 74–75  
**МОЛНИЯ**  
 — объяснение у атомистов 699; Диогена Аполлонийского 612–613; Анаксагора 520  
**МОР Г.** 466, прим. 1  
**МОРЕ**  
 — вырвалось из земли (Эмпедокл) 340  
 — высыхает 697  
 — по теории Анаксагора 518–519  
 — по теории Диогена Аполлонийского 611–612  
 — пресная вода течет из моря (Гиппон) 589  
 — содержит некоторое количество пресной воды 340; 407; 697, прим. 2  
 — соленое, по Анаксагору 519; по Диогену Аполлонийскому 611–612  
**МОРРИСОН ДЖ. С.** 121, прим. 1, 3; 126, прим. 1; 537; 573, прим. 1  
**МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ**, см. также *Пол*  
 — у Парменида 146–149  
**МУЗА** 26; 33–34  
 — Эмпедокла, отождествляемая Ипполитом с праведным Логосом 438; 439, прим. 2  
**МУЗЫКА**  
 — обладает целительным эффектом 770, прим. 1  
 — у Демокрита 775; 779  
**МУЛЫ**  
 — их бесплодие, по Эмпедоклу 369; по Демокриту 767  
**МУСЕЙ** 107; 412  
**МЫШЛЕНИЕ**, см. также *Logos*, *Nous*,  
 — его объект должен быть сущим 40–41  
 — объясняется физически (Эмпедокл) 387; 394; (атомисты) 739–741  
 — присуще всему 132; (Эмпедокл) 394–395  
**МЭТЬЮСОН Р.** 540–541; 543, прим. 1  
**МЮГЛЕР Ш.** 109, прим. 2; 314, прим. 2; 339, прим. 2; 401, прим. 1; 634, прим. 1; 649, прим. 2; 650, прим. 1; 727, прим. 1; 728, прим. 1; 729, прим. 1; 738  
**НАБЛЮДЕНИЕ**  
 — используется Эмпедоклом 340  
**НАВСИКАЯ** 30; 90; 424, прим. 3  
**НАВСИФАН** 628, прим. 1  
**НАТОРП П.** 803, прим. 1  
**НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА**  
 — их возникновение (Анаксагор) 506–507; (атомисты) 676–678  
 — невидимые (Анаксагор) 512; (Диоген Аполлонийский) 609  
 — разные объяснения их движения у Анаксагора и пифагорейцев 535

## НЕБО

- как отец 116; 117; 526
- кристаллическое 322; 327; 331

## НЕДЕЛИМОСТЬ

- атомов 651–652; 820–827
- реальности (Парменид) 67–72; (Зенон) 162–163; (Мелисс) 187
- три способа неделимости (Симпликий) 825

## НЕМЕЙСКИЙ ЛЕВ 515, прим. 1

## НЕОБХОДИМОСТЬ

- в атомизме 682–689
- всем правит 137–138
- и Любовь и Распря 282–283
- и Случайность (*tyche*) 277
- и Эрос 119, прим. 1
- у Парменида 73; 75–76; 78–79; 91; 94; 118; 121; 184; 186

— у Платона 121, прим. 2; 122

— у Эмпедокла 423; 428, прим. 1

## НЕОПЛАТОНИКИ

- интерпретируют раннюю греческую философию 311–312

## НЕПРЕРЫВНОСТЬ

- и апории Зенона 168; 178
- придает твердую форму 144, прим. 1; 322–323
- у атомистов 820; 824
- у Парменида 71–73; 77; 94

## НЕСОИЗМЕРИМЫЕ ОТРЕЗКИ

- 791, прим. 2, 3

НЕСТИДА 246; 251; 253; 360; 361, прим. 1

НЕСТЛЕ В. 208

НИКОЛ А. Т. 791, прим. 3

## НИЛЬСКИЕ НАВОДНЕНИЯ

- у Анаксагора и трагиков 519
- у Демокрита 697–698
- у Диогена Аполлонийского 612
- у Энопида 594

НИЦШЕ Ф. 218

НОЧЬ, см. также *День*

— богиня 314, прим. 1

— в космологии Парменида 100; 102; 104; 108; 113–115; 122, прим. 2

— как следствие отбрасываемой Землей тени (Эмпедокл) 334

— ночное зрение 398–400

НОЭЛЬ Ж. 155

НЬЮТОН И. 217, прим. 1; 273; 812; 813

О'БРАЙЕН Д. 304, прим. 2; 305, прим. 1; 306, прим. 2; 308, прим. 2; 315–316

ОБОЖЕНИЕ 415; 421–422; 444; 519

## ОБОНЯНИЕ

— обойдено вниманием у Демокрита 736

— по Диогену Аполлонийскому 618

— по Эмпедоклу 405–406

## ОБРАЗ МИРА

— математический 104; 815

## ОГОНЬ

— его активная роль у Парменида 115–117; 124; 125, прим. 1

— его онтологический статус у Парменида 137–138

— его роль в производстве жизни у Эмпедокла 342; 352

— и воздух как первичные элементы (Энопид) 593

— нисходящий поток огня как причина грома и т. д. (Анаксагор) 520; 699

— у Эмпедокла 324–325

— форма его атомов (Демокрит) 707–708; 792 (Платон) 708, прим. 2

— центральный (Филолай) 123

## ОДЕРЖИМОСТЬ

— божественная 385

ОДИССЕЙ 79

ОЗИАНДЕР А. 815, прим. 1

ОКЕАН 79–80

ОКЕН Л. 273, прим. 1



## ОЛИМП

— как сфера неподвижных звезд у пифагорейцев 118; у Эмпедокла 330–331; 332, прим. 1

ОНИАНС Р. Б. 75, прим. 1; 79, прим. 1

## ОНОМАКРИТ 227

## ОНТОЛОГИЯ

— ее ведущее положение в ранней греческой мысли 744 и прим. 1; 826

## ОРФЕЙ 412

ОРФИКИ 229; 426, прим. 2; 429, прим. 1; 444; 446

ОРФИЧЕСКИЕ ПОЭМЫ 421; 428, прим. 1

— использовались Парменидом 34

— *Lithica* 414, прим. 1

— о Любви 313; 326

— о мировом яйце 326–327

— теогония 76; 419

ОСТРОВА БЛАЖЕННЫХ 515, прим. 1

## ОСЯЗАНИЕ

— к нему сведено все чувственное восприятие (Эмпедокл) 408

— у атомистов 718–719; 723

## ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ

— ощущений и суждений 583; у Диогена Аполлонийского 620 и прим. 2; 621; 626–627; у Протагора 582; 745; у атомистов 718–719; 722–723; 741

## ОТРАЖЕНИЕ

— у атомистов 724–727

— у Эмпедокла 329–332; 402

ОУЭН Дж. Э. Л. 32; 41; 42; 52; 60–61; 68; 72, прим. 2; 77, прим. 1; 93, прим. 1; 94; 105, прим. 1; 136, прим. 1; 157; 176, прим. 1

## ОЧИЩЕНИЕ

— методы 411–412

## ОЩУЩЕНИЕ

— не тождественно аффектации отдельного органа 617; 626–627

— предполагает физический контакт 408; 718–719

— объясняется подобием и противоположностью 128–129

— объясняется подобием (Эмпедокл) 387–388

— объясняется противоположностью (Анаксагор) 529–530

— относительно (атомисты) 718–719; 722–723; 741

— отождествляется с мышлением (Парменид) 129

— по Диогену Аполлонийскому 620–621

— по Зенону 175

— по Клидему 591–592

— присуще растениям (Эмпедокл и Анаксагор) 356

— роль влаги (Гиппон) 587; 588 и прим. 1

— сопровождается страданием (Анаксагор) 409; 530

ПАВСАНИЙ (ученик Эмпедокла) 230, прим. 1; 239–240

## ПАЛАМЕД 154

ПАНГЕНЕЗИС 500; 764, прим. 1

ПАНСПЕРМИЯ 473, прим. 2; 499

## ПАРАДОКСЫ

— Зенона (апории) 167–171

— китайские 180–181

## ПАРМЕНИД 17–149

— астрономия 127–128

— богиня 120–124; 317

— божественное 202, прим. 2

— влияние Ксенофана 78

— возможно, был пифагорейцем 20

— встреча с богиней 31

— датировка и жизнь 17–19

— два пути 50–53

- «две формы»: космогоническая необходимость двойственности 107–109
- зачем описывать феноменальный мир? 106
- Земля 125–127
- значение слова «есть» 41; 51; 62–63
- имеет ли реальность пространственную протяженность? 92–93
- истина относится к мнению как бытие к становлению 138
- космология 117–126; 691, прим. 1
- логический метод 91
- ложный путь видимости 100
- мишени его атак 55–57
- мир видимостей напоминаетреальность 141–142
- мужское и женское 146–149
- невозможность «ничто» 53
- ограничен языком 139
- отношение к нему Зенона 149; 154; 160; 176–179; Мелисса 182–185; 189–190; 191 и прим. 2; 192, прим. 1; 195; 207; Гиппона 586
- отождествлял мысль с бытием? 86–87; 203
- отрицает данные чувств 23–24; 54–55; 58–59; 70
- политическая деятельность 19
- претензия на статус пророка 26
- пролог поэмы 25–32
- противоположности 144–146
- *psyche* 133–134
- путешествие в колеснице Солнца 27–28
- реакция на него Эмпедокла 241–244; 341; Анаксагора 455–456
- Свет и Ночь 113–117
- соотношение между бытием и видимостью 103–105; 141–142
- соотношение между двумя частями поэмы 21–22; 136–137
- соотношение между прологом и другими частями поэмы 136–137
- сравнение с Платоном 139–142
- то, что есть = то, что можно помыслить 41–45; 51
- то, что есть, не возникает и не погибает 59–63; 213
- то, что есть, недвижно и определено 73–74
- то, что есть, неделимо 67–68
- то, что есть, не подвержено качественным изменениям 88
- то, что есть, подобно шару 89; 138
- третий путь; путаница между «есть» и «не есть» 54
- умопостигаемое и чувственное 58–59
- чувственное познание 128–131
- элементы шаманизма 27; 35 и прим. 1
- эпический язык поэмы 26; 33; 74; 78–79; 80
- ПАТЕН Э. 41, прим. 2
- ПАУКИ
  - у Демокрита 763
- ПЕК А. Л. 280, прим. 1; 472; 489, прим. 1; 493, прим. 2; 500
- ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШ 357
  - у Пиндара 229
  - у Эмпедокла 395; 420–423
- ПЕРИКЛ 227; 449
  - и Анаксагор 448; 450
  - побежден Мелиссом в морском бою 181, прим. 1
  - ученик Зенона 150
- ПЕРСЕФОНА 425

- ПЕРСПЕКТИВА 453–455
- ПИНДАР 221; 229; 425–426; 580; 583
- ПИФАГОР 36; 126; 128; 227; 416, прим. 3; 422 и прим. 4; 515, прим. 1; 539; 588, прим. 2; 737
- ПИФАГОРЕЙСТВО
- акцент на математику 98; 216
  - и атомизм 209; 641; 643–644; 651, прим. 1
  - идея смеси 359
  - и Мелисс 204
  - и музы 439, прим. 2
  - и Парменид 20–21; 24 и прим. 1; 36; 97; 107; 143
  - критикуется Зеноном 150, прим. 2; 155–157; 165; 166; 173
  - критикуется Парменидом 67; 98
  - о воздержании от бобов 421
  - о воздержании от кровопролития 420
  - о зрении 396
  - о космосе 99; 123–125; 332; 336; 610; 701
  - о питании запахами 768, прим. 2
  - о противоположностях 144–145
  - о пустоте 71–72; 97 и прим. 2; 208; 610
  - о целях изучения космоса 571
  - о четырех элементах 246–247; 248
  - об астрономии 535; 691, прим. 1
  - об обитаемости Луны 515, прим. 1
  - склонность к секретности 240
- ПЛАНЕТЫ 690–691 и прим. 1
- ПЛАНК М. 104; 815
- ПЛАТОН 58; 65–66; 76, прим. 1; 95; 139–142; 412; 429, прим. 1; 568; 582, прим. 2; 737
- движение существует вечно 653
  - и атомизм 663; 668, прим. 1; 672, прим. 2; 704–705; 708, прим. 2; 792; 814
  - и Демокрит 651, прим. 1; 716–717; 731, прим. 1; 747; 750, прим. 1; 756–757; 800; 818
  - использует слова *kosmos* 571, прим. 2
  - критикует космогонию без телеологии 284
  - мир разумен и одушевлен 772
  - о божественном 443
  - о времени 706
  - о времени жизни Парменида 18–19
  - о вторичных причинах 463
  - о Зеноне 149–150; 152; 154; 155; 157; 159–161; 179
  - о зрении 392; 396; 401; 402 и прим. 3; 732
  - о Кратиле 591 и прим. 1
  - о *tanía* 385; 780
  - о необходимости существования нейтрального субстрата 648, прим. 2
  - о происхождении языка 776; 777
  - о пустынных территориях на Земле 524
  - о растениях 356; 527
  - о сферичности космоса 96–97
  - о физических причинах душевных расстройств 386
  - о цикле рождений 424, прим. 2; 426
  - о циклическом повторении истории 703
  - об Анаксагоре 255, прим. 2; 450; 461; 513; 534; 537
  - об Антифоне 583
  - об астрономических находках Анаксагора 511
  - об элементах 249–250; 255; 680
  - об Эмпедокле 263; 281

- обязан Диогену Аполлонийскому 596–597; 626; Пармениду 49; 59; 66; 81–82; 86; Эмпедоклу 368; 379
- разумная часть души расположена в голове 711; 712
- связь рациональности и кругового движения 704
- ПЛОТНОСТЬ И РАЗРЕЖЕННОСТЬ**
- отвергаемые Мелиссом 186–187; 200; 204
- ПЛОТЬ**
- ее структура у Эмпедокла 359–362
- ПОДОБНОЕ**
- познается подобным (Эмпедокл) 365, прим. 1; 387–390; 431; (Диоген Аполлонийский) 615
- притягивается подобным (Эмпедокл) 272; 286–287; 441; (атомисты) 673–674; 697, прим. 2; 733
- ПОЗВОНОЧНЫЙ СТОЛБ**
- его возникновение, по Эмпедоклу 280
- ПОЗНАНИЕ**
- человеческое и божественное 48, прим. 2
- ПОЛ**
- половое влечение 354
- различие 145–147
- связь с Распрей (Эмпедокл) 342, прим. 2
- факторы, определяющие пол ребенка (Эмпедокл) 370–371; (Анаксагор) 528–529; (Гиппон) 588; (Демокрит) 764; (Гиппократ) 767, прим. 2
- ПОЛИБИЙ** 182, прим. 1
- ПОЛЮСА**
- их наклонение 328; 509 и прим. 2; 510; 695
- ПОППЕР К.** 256, прим. 1; 814; 819, прим. 1; 821, прим. 1
- ПОРЫ** 378–379
- в магнетизме 392–393; 614; 699–700
- их роль в ощущении (Эмпедокл) 390–392; (атомисты) 721; 726; 741
- у Эмпедокла 262–263; 369–370
- ПОСЕЙДОН** 247; 418; 419
- ПРАВОЕ И ЛЕВОЕ**
- различимы в космосе 328 и прим. 2
- связаны с определением пола в эмбриологии, по Пармениду 145–147 и прим. 1; по Эмпедоклу 370, прим. 3; по Анаксагору 528–529
- ПРЕДЕЛ**, см. *Peras*
- ПРИРОДА**
- антитеза природного и условного 583–584; 776; 808; у Архелая 560–561; 568
- и обучение 807; 810–811
- ПРИЧИННОСТЬ**
- *voeiv* 83
- в атомизме 682–689; 757
- у Архелая 562
- у ионийцев 584
- у Эмпедокла 277–289
- ПРОДИК** 573; 577
- ПРОМЕЖУТОЧНАЯ СУБСТАНЦИЯ**
- между водой и воздухом или воздухом и огнем 586, прим. 2; 592
- ПРОМЕТЕЙ** 46, прим. 2; 124; 133; 323; 774
- ПРОПОРЦИЯ**
- присутствует только в органических соединениях? 362–367
- смешения элементов (Эмпедокл) 359–362
- ПРОРОЧЕСТВА** 385; 787–788
- ПРОСТРАНСТВО**, см. также *Пустота*, *Место*
- бесконечное: ново для греческой мысли 94
- ПРОТАГОР** 151; 227; 231; 561; 573; 577; 578; 635; 637; 776, прим. 1



- его субъективизм 582; 745
- о геометрии 792–794
- якобы учитель Демокрита 635, прим. 1
- ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ** 188, прим. 2; 248, прим. 1
- развитие грубой концепции милетцев у Анаксагора 534–535
- различаемые как активное и пассивное 115
- у Анаксагора 476–478
- у Парменида 113–115; 144–149
- у Эмпедокла 429–430
- ПРОТЯЖЕННОСТЬ**
- как обязательный атрибут существования (Парменид) 92–99; (Эмпедокл) 273; (XVII век) 466, прим. 1
- ПУПОВИНА** 765 и прим. 1, 2
- ПУПОК** 371
- ПУСТОТА**
- отрицается Парменидом 71–72; 94; Мелиссом 186; Эмпедоклом 244; 256; 381; 396; Анаксагором 517
- признается Диогеном Аполлонийским 606–607; 623; атомистами 641–642; 655–656
- ПФЛИГЕРСДОРФЕР** Г. 269; 303, прим. 1; 320, прим. 1
- РАДУГА**
- у Анаксагора и Эмпедокла 521
- РАЗМНОЖЕНИЕ**
- по Анаксагору 528–529
- по Гиппону 588–589
- по Демокриту 764–767
- по Диогену Аполлонийскому 621–622
- по Эмпедоклу 369–371
- РАЙХ** К. 24, прим. 1; 107, прим. 1
- РАЙХЕ** Х. А. Т. 278, прим. 1; 353, прим. 1; 372, прим. 2; 379, прим. 1; 384, прим. 1; 436; 437, прим. 1; 585, прим. 3
- РАСПРЯ**
- у Эмпедокла 268–274
- РАССЕЛ** Б. 136, прим. 1; 155
- РАСТЕНИЯ**, см. также *Деревья*
- как приросшие к земле животные 356; 527; 767–768
- не чувствуют и не мыслят (стоики и эпикурейцы) 768, прим. 1
- у Демокрита 767–768
- у Диогена Аполлонийского 623 и прим. 1
- у Клитема 592
- у Эмпедокла 343, прим. 4; 344, прим. 2
- чувствуют и мыслят (Эмпедокл и Анаксагор) 356; 526; 768
- РЕЙНХАРДТ** К. 55; 62; 63; 101; 142, прим. 2; 183, прим. 2; 223, прим. 1; 248, прим. 1
- РЕКИ**
- их природа, по Анаксагору 518
- РЕЛИГИЯ**
- и наука в греческой античности 221; 535
- РЕНАН** Э. 217
- РОГА** 762
- РОДЕ** Э.
- об Эмпедокле 220
- РОДСТВО ВСЕЙ ПРИРОДЫ** 527, прим. 1
- у Эмпедокла 238; 356; 366
- РОСС** Д. 191, прим. 2; 377, прим. 1
- РОСТАНЬИ** А. 243, прим. 2; 247, прим. 1; 422, прим. 4; 439, прим. 2
- РЫБЫ** 148
- дышат жабрами (Анаксагор) 528; (Диоген Аполлонийский) 623
- питаются пресной водой (Эмпедокл) 340; 407; (Демокрит) 691, прим. 2; 763



- РЭЙВЕН ДЖ. Э. 41; 99, прим. 1; 102; 173; 197, прим. 1; 204 и прим. 1; 207, прим. 1; 460, прим. 1; 477; 498, прим. 1
- САМБУРСКИ С. 603, прим. 1; 654 и прим. 2; 722, прим. 1
- САНТИЛЬЯНА ДЖ. 101; 125, прим. 1;
- СВЕТ
- ему требуется время для перемещения (Эмпедокл) 333, прим. 1
  - у Парменида 108; 113–115; 131 и прим. 2
- СЕКСТ ЭМПИРИК 744; 746–747; 756
- СЕЛИНУНТ 233–234
- СЕМЕНА
- в теории материи Анаксагора 497–502
  - выпадают вместе с дождем (Анаксагор) 525–526
  - космоса (пифагорейцы) 495
- СЕМЬ
- значение числа 588; 589, прим. 1; 590
- СЕМЯ 587; 764, прим. 1
- выделяется обоими родителями (Эмпедокл) 369; (Анаксагор) 529; (Гиппон) 588; (Демокрит) 764; (Гиппократ) 767, прим. 2
  - выделяется только мужчиной (Диоген Аполлонийский) 622
- СЕМЯДОЛИ 622; 765
- СЕНТ-БЁВ 46, прим. 1
- СЕРВЕТ М. 366, прим. 2
- СЕРДЦЕ
- вместилище ума (Эпикур) 711–712
  - его функции, по Эмпедоклу 371; 387
- СИБАРИС 231
- СИМПЛИКИЙ
- знаком с Демокритом 638, прим. 1
  - как критик Эмпедокла цикла 299, прим. 1; 312
  - о Платоновой критике Анаксагора 463
- СИЦИЛИЯ 228; 325–326
- СКАЛЫ
- их природа, по Эмпедоклу 324
- СКЕПТИЦИЗМ 744; 750; 754–755
- СЛУХ
- объяснение у Анаксагора 530; атомистов 732–734; Диогена Аполлонийского 618; Эмпедокла 403–405
- СЛУЧАЙНОСТЬ
- как субъективное понятие 686
  - связь с необходимостью для греков 283–284
  - три концепции случайности 687–689
  - у Аристотеля 278
  - у атомистов 634; 682–686; 689
  - у Эмпедокла 277–284
- СМЕРТЬ
- возвращение к жизни казавшихся мертвыми 716–718
  - ее точной момент трудно определить (Демокрит) 713–714; 718
  - объяснение у Эмпедокла 244, прим. 1; 383–384
  - у атомистов 712–714
- СНЕГ
- черный, у Анаксагора 480, прим. 2
- СНОВИДЕНИЯ
- атомистическое объяснение 737; 787–788
- СОВЫ 763
- СОКРАТ 227; 443; 568; 810
- завершил исследование природы 570
  - и Архелай 559–560
  - и Зенон 160–161



- и Парменид 19; 573
- и этика Демокрита 800; 803; 806
- первым занялся определением сущности вещей 790
- СОЛНЦЕ**
- больше Земли (Аристотель) 516
- величиной с Землю (Анаксимандр) 513
- есть раскаленная глыба больше Пелопонеса (Анаксагор) 513
- колесница Солнца 27–29
- люди (мужчины) — потомки солнца 116; 134, прим. 1
- не всегда светило на Землю (Архелай) 565
- описание у Эмпедокла 328–332
- отклонилось от первоначального курса 594 и прим. 2
- причина его воспламенения, по Левкиппу 691–692
- состоит из пемзообразного материала (Диоген Аполлонийский) 609
- СОЛНЦЕСТОЯНИЕ**
- объясняется Эмпедоклом 335–336; Анаксагором 514 и прим. 2
- СОЛОН** 572; 590
- СОЛЬ**
- добывается на Сицилии 325–326
- СОН**
- объяснение у Эмпедокла 383–384; Анаксагора 528; Диогена Аполлонийского 616; атомистов 713
- СОФИСТЫ** 532 и прим. 2; 561; 568; 569 и прим. 1; 572–573; 578–579; 583–584; 594–595; 807
- реакция на философию элейтов 44; 86
- СОФОКЛ** 227; 519
- СПЕВСИПП** 19, прим. 3
- СПЕРРИ В.** 357, прим. 1
- СПИННОЙ МОЗГ**
- двигатель жизни 716
- отождествление с головным мозгом и семенем 587 и прим. 1; 764, прим. 1; 767, прим. 2
- СПРАВЕДЛИВОСТЬ**
- богиня 35; 121, прим. 2; 124; 137
- в ведении хтонических сил 124
- как космический принцип 571
- СТАДИОН** (апория) 170–171
- СТАНОВЛЕНИЕ И ИСЧЕЗНОВЕНИЕ**
- у Анаксагора 455–457; 491; 546–547
- у Диогена Аполлонийского 605
- у Левкиппа 642
- у Мелисса 184–185; 191
- у Парменида 39; 42; 44; 54; 55; 76; 78; 85; 88; 137; 213; 571
- у Эмпедокла 309–310; 316–317; 429
- СТОИЦИЗМ** 133, прим. 2; 603, прим. 1; 703; 711, прим. 1; 768, прим. 1; 816
- СТОУКС М. К.** 77, прим. 1
- СТРАДАНИЕ**, см. также *Ощущение*
- вызывается соприкосновением с несходным (Эмпедокл) 387; 408
- СТЮАРТ З.** 798, прим. 3
- СУБСТАНЦИЯ**
- «противоположности» как субстанции у Анаксагора 476–478
- различие между субстанцией и свойством 478–479; 487, прим. 1

- СУБЪЕКТИВИСТСКИЕ ТЕОРИИ  
ПОЗНАНИЯ, см. *Относительность*
- СФЕРА, СФЕРЫ  
— божественная (Эмпедокл) 291–295; 432; 434–436  
— звездные 96; 815  
— как «в целом угол» (Демокрит) 792
- СФЕРИЧНОСТЬ  
— значение в греческой мысли 95  
— космоса у Платона 96; у пифагорейцев 99  
— реальности у Парменида 89–90; 213
- СЭНДБЭЧ Ф. Х. 263, прим. 1; 414, прим. 1
- ТАВТОЛОГИЯ  
— у Парменида 40–44; 52
- ТАГВЕЛЛ С. 51; 52
- ТАННЕРИ П. 127, прим. 3; 151, прим. 2; 542  
— о Зеноне 154–156; 171  
— о принципе «подобное к подобному» 286
- ТЕЙЛОР А. Э.  
— о жизни Анаксагора 536–537  
— о Зеноне 156; 166, прим. 1; 180  
— о теории восприятия Эмпедокла 402 и прим. 2; 403, прим. 5  
— о философской школе Анаксагора 451 и прим. 3
- ТЕЛЕОЛОГИЯ 278; 280–281; 284–285; 348, прим. 1; 461; 527; 534; 684–685; 757  
— против механицизма 817–818  
— у Диогена Аполлонийского 596 и прим. 1; 626
- ТЕОГОНИЯ, см. также *Орфические поэмы*  
— у Парменида 119–122
- ТЕРОН АКРАГАНТСКИЙ 229
- ТЕТРАКСИС 247 и прим. 1
- ТИТАН  
— имя для Солнца 331 и прим. 2  
— имя для эфира 318; 332
- ТИТАНЫ 426, прим. 2; 441
- ТОЖДЕСТВО НЕРАЗЛИЧИМОГО 603, прим. 1
- ТОПИЧ Э. 143, прим. 1
- ТРАСИДЕЙ 229
- ТРУПЫ  
— сохраняют некоторую способность восприятия 132; 138; 714
- ТУЛМИН С. 7, прим. 1; 812, прим. 1; 814; 815; 816, прим. 2
- ТЮХЕ (богиня) 689, прим. 1
- УАЙТХЕД А. 136, прим. 1
- УДАР МОЛНИИ 699
- УДОВОЛЬСТВИЕ  
— вызывается соприкосновением с подобным (Эмпедокл) 387; 408
- УИЛЛИ Б. 466, прим. 1
- УРАН  
— подлунная сфера у пифагорейцев 118
- УШИ 404–405; 618
- УЭВЕЛЛ У. 487, прим. 1
- ФАЛЕС 127; 128; 248; 586
- ФАНЕТ 326; 350
- ФАРРИНГТОН Б. 382
- ФАЭТОН 27; 28; 32
- ФЕМИДА 31; 124; 137  
— как правильное предписание 75
- ФЕОГНИД 239
- ФЕОФРАСТ 21, прим. 1  
— как критик атомистов 718–736; 754  
— как критик Эмпедокла 391–393; 395
- ФЁРЛИ Д. 373; 380, прим. 1
- ФИЛИСТИОН 232; 281, прим. 1; 367; 368; 372, прим. 2; 379
- ФИЛОЛАЙ 372, прим. 2; 515, прим. 1; 622, прим. 2



- космология 123; 679
- теория Солнца 332
- учитель Демокрита? 637
- ФИЛОПОН** 312; 825
- ФИЛОСОФИЯ**
  - древнее и современное определения 8–9
  - меняет направление в V веке 570
  - сравнивается с посвящением в мистерии 412
  - философ заступает место провидца 417
- ФРАНК Э.** 453, прим. 2; 454; 779, прим. 2; 793, прим. 1; 794, прим. 1
- ФРАНКОТТ А.** 29
- ФРЕГЕ Г.** 172, прим. 1
- ФРЕНКЕЛЬ Г.** 28; 29; 38, прим. 2; 41; 66, прим. 1; 74; 76–78; 103; 108–109; 122, прим. 2; 414, прим. 1; 524, прим. 1
- о Зеноне 151, прим. 2; 161, прим. 1; 164; 165; 176
- ФРИТЦ К.** 45, прим. 2; 46, прим. 1, 2; 722, прим. 1; 810–811
- ФРИМЕН Е. А.** 227
- ФУКИДИД** (сын Мелесия) 449–450; 537
- ФУРИИ** (город) 230–231
  
- ХААС А. Е.** 396, прим. 2
- ХАЙДЕЛЬ В. А.** 126, прим. 1; 150, прим. 2; 151, прим. 2; 337, прим. 2; 460, прим. 1
- об аргументах Зенона 157
- ХАЙНИМАН Ф.** 118
- ХАММЕР-ЙЕНСЕН И.** 668, прим. 1; 672, прим. 2; 724
- ХАССЕ Х.** 155
- ХЁЛЬШЕР У.** 68; 82
- ХИМЕРА** 349
- ХИТ Т.** 338; 510, прим. 2; 512, прим. 1; 791, прим. 3
- ХРИСИПП** 795–796
- ХТОНИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ**
  - на Сицилии 228
- ХУФФМЕЙЕР Ф.** 596, прим. 1
- ХЭЙВЛОК Е. А.** 33, прим. 2; 716, прим. 1
- ХЭКФОРТ Р.** 384, прим. 3
  
- ЦВЕТ**
  - в атомизме 535; 648; 709; 722–724; 729–732
  - в медицине 621
  - Луны 513, прим. 1
  - три цвета радуги 521, прим. 4
  - у Диогена Аполлонийского 627, прим. 1
  - у Платона 392
  - у элеатов 88–89
  - у Эмпедокла 399–401
  - черное и белое 479, прим. 1; 531
  - четыре основных цвета 258; 729
- ЦЕЛЛЕР Э.** 207–208; 781; 786, прим. 1
- ЦЕНТРОБЕЖНАЯ СИЛА** 339, прим. 2
- ЦИВИЛИЗАЦИЯ** 579
  - цикличность развития 703
- ЦИКЛЫ**
  - космические (Эмпедокл) 289–315
  - рождений 423–426
- ЦИЦЕРОН**
  - о движении атомов 661–662
  - о мысли у атомистов 743
  
- ЧАЛМЕРС У. Р.** 32
- ЧЕДВИК Н. К.** 35, прим. 1
- ЧЕЛОВЕК**, см. также *Жизнь, Цивилизация*
  - высший тип 414–416; 421–423
  - его изучение не оторвано от изучения природы 5–6; 570–572; 579; 634, прим. 1
  - как машина 817
  - подражает животным (Демокрит) 579; 775

- происхождение (Эмпедокл) 352–353; (орфики) 426, прим. 2; (Архелай) 566
- ЧЕРНИСС Г.** 112, прим. 2; 192, прим. 1; 339, прим. 2; 473, прим. 2; 591, прим. 1; 601, прим. 1; 663, прим. 2; 695, прим. 1; 696, прим. 3; 708
- ЧУВСТВА**
- неудовлетворительные инструменты (Эмпедокл) 241; (Анаксагор) 497; 531
- осуждаются Парменидом 23; 54–55; 58; 70; Платоном 81
- ЧУВСТВЕННАЯ И УМОПОСТИГАЕМАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ** 58–59; 312; 438; 742–743; 746; 756–757; 816
- ЧЭДВИК ДЖ.** 740, прим. 2
- ШАМАНИЗМ** 27; 34; 35 и прим. 1; 37; 38
- ШОЛЬЦ Г.** 155
- ШОТТЛЕНДЕР Р.** 69
- ШРЁДИНГЕР Э.** 256, прим. 1; 812, прим. 1
- ЭВОЛЮЦИЯ**
- животной жизни у Эмпедокла 309; 342–349
- человеческого общества 774–776
- ЭГОСПОТАМЫ**
- битва при 505, прим. 2
- падение метеорита 505–506; 609–610
- ЭДИП** 411
- ЭКЛЕКТИЗМ** 427; 611; 613, прим. 1
- ЭКЛИПТИКА**
- ее отклонение 593
- ЭКСПЕРИМЕНТ** 382–383; 587, прим. 1; 767, прим. 2
- ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ** 34, прим. 1
- ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА** 17–214
- аристотелевская критика 199
- два возможных ответа 214
- и ионийцы 211–214
- ответ Анаксагора 456; 471; 498, прим. 1; 503
- ответ атомистов 640–645; 655; 744–746; 814
- ответ Эмпедокла 241–255
- ЭЛЕМЕНТЫ**
- для Анаксагора нет по-настоящему простого тела 489
- душа путешествует сквозь них 427
- значение этой концепции 249
- их взаимная трансформация у Платона и Аристотеля 248–250
- их подобочастность, по Аристотелю 473–475
- их пропорция в органических соединениях 359–361
- их расположение в телах животных 368–369
- их роль в чувственном познании 388
- Парменид — возможный автор концепции несокращаемого элемента 109, прим. 1
- пятый элемент 442
- у атомистов 680–681
- упомянуты Мелиссом 187–188
- у Эмпедокла 206
- Эмпедокл — автор концепции четырех элементов 246
- ЭЛЕЯ** 19
- ЭМБРИОЛОГИЯ** 148
- Диогена Аполлонийского 621–622
- Демокрита 764–767
- питание эмбриона (Гиппон) 589; (Демокрит) 765; (Диоген Аполлонийский) 622; (Гиппократ) 766
- Эмпедокла 369–373
- ЭМПЕДОКЛ** 6; 8; 215–446; 573, прим. 1



- вихреобразное движение Сферы
- влияние пифагорейцев 246–247
- воскрешение мертвых 234
- допускает движение 256–257
- движущие силы (Любовь и Распря) 270–272; (Случайность и Необходимость) 277
- единство и множественность 245; 248; 304
- запрет на употребление мяса 420–422; 431
- зоогония 116; 124–125; 133; 325; 341–344
- и Логос 438–439
- и монотеизм 437
- и Филолай 332
- и эволюционизм 342; 347–349
- космический цикл 289–290
- космогония 319–321
- легенды о его смерти 230, прим. 1
- личность 231
- море как пот земли 340
- направленность его мысли против Парменида 287
- неподвижность Сферы 202
- несмешанная материя 310
- несохранившиеся сочинения 236, прим. 1
- о божественности душ 423; 431
- о *daimon* 413; 427; 428, прим. 1; 434–435; 443–446
- о дыхании 373–380
- о крови 375–378; 385; 387
- описание Сферы 291–293
- о семени 369; 371
- отрицает пустоту 244; 256; 381; 396
- о форме Земли 338
- об отражении 402
- «Очищения» 218–219; 236; 240; 411–446
- политическая деятельность 229; 416
- поры и истечения 262–264; 390–396
- представление о материи 259
- причины зла 313–314
- путается в причинах 273
- совмещение религиозных и научных взглядов 218–222
- современник Зенона 150, прим. 2
- современник Мелисса 182; 209; 225
- современник Парменида 132; 225
- соотношение цветов и элементов 258, прим. 1
- соотношение элементов 359–364; 368
- теория элементов 205–206; 246–250; 442
- трудность описания космогонии 302
- эмбриология 146–147
- ЭНЕСИДЕМ 705, прим. 3
- ЭННА 228
- ЭНОПИД 510, прим. 1; 593–594
- ЭПИКУР 260, прим. 2; 435; 628; 630; 649; 650, прим. 1
- о времени 705
- о растениях 768, прим. 1
- о сердце как вместилище ума 711–712
- о слухе 733
- о смертности души 713; 714, прим. 1
- об отклонении атомов 661–662
- ЭПИКУРЕЙЦЫ 358; 514, прим. 2; 768, прим. 1; 786
- ЭПИМЕНИД 35; 227; 515, прим. 1; 717
- ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
- Анаксагора 531–532
- Демокрита 744–747

- и онтология у греков 744 и прим. 1  
 — Платона 81–82  
 — человеческая недостоверность и божественное всеведение 531  
 ЭР 121, прим. 2; 122; 716–717  
 ЭРОС (ЭРОТ)  
 — у Демокрита 800; 801, прим. 3  
 — у Парменида 119, прим. 1; 120; 122, прим. 2  
 — у Эмпедокла 302; 313, прим. 1; 317  
 ЭСХИЛ 107, прим. 2; 116; 124; 251; 427; 519; 774  
 ЭФАЛИД 35; 36  
 ЭФИОПИЯ 519; 636; 698  
 ЭФИР 121; 257; 285; 320; 329  
 — и *aer* 321; 459; 492–495; 563  
 — и воздух 552; 784  
 — и землетрясения 518  
 — и небесные тела 504–507; 511  
 — и *psyche* 133  
 — и Солнце 609  
 — как обитель Ума у Еврипида 47; 441  
 — как один из «корней» Эмпедокла  
 — как Отец-Небо 116  
 — как предел всех вещей 331  
 — у Эмпедокла 320–322; 327
- ЮМ Д. 819
- ЯВЛЕНИЯ  
 — их отношение к реальности по Пармениду 23, 136–137; по Демокриту 747–752; 818–819  
 — как «видимые обнаружения невидимого» у Анаксагора 532; 540; 752; у Демокрита 752; 760; 819
- ЯЗЫК  
 — теория возникновения 775–776
- ЯЙЦО  
 — как форма космоса 326–327; 671, прим. 1  
 ЯСОН 353
- AER 121; 247; 319; 321; 334; 382; 442, прим. 2; 459; 493; 495; 503; 525; 564, прим. 1, 610; см. также *Воздух*  
 AISTHETON 58; 59  
 APEIRON 94; 494, прим. 3; 592, прим. 2  
 — бесконечный 66; 189; 191; 195  
 — и атомы 660  
 — и *peiras* 79–80; 98  
 — и сфера Любви Эмпедокла 288; 310  
 — и Ум 463–466  
 — как *arche* 248; 502–503; 654  
 — как первоначальное состояние материи 497; 503; 648  
 — как смешение 294; 564  
 — многозначность слова 164; 193; 198; 463  
 — окружает сущее 67  
 — отношение к нему Парменида 71  
 — у Анаксагора; 463–466; 557  
 ARETÉ 571; 584  
 ASOMATON 58; 197
- DAIMON  
 — и души 413; 427; 433, прим. 1; 443–446  
 — и сфера Любви у Эмпедокла 435  
 — у Гесиода 444
- НОМОИOMERĒ 473–475; 540–542
- EKSTASIS 143; 221  
 ENTHUSIASMOS 221; 446
- IATROMANTIS 232



- KATHARMOS  
— значения слова 411–412
- LEPTON 464–465
- MANIA 384–385
- NOETON 58–59
- NOMOS  
— и *physis*, см. *Природа*  
— космическое значение 571  
— у Демокрита 808–810
- NOUS, NOEIN 45–46; 70; 84–85  
— Анаксагор не делал различия между *поуси psyche* (Аристотель) 468  
— его божественность у Аристотеля 47; 445  
— Демокрит не делал различия между *поуси psyche* (Аристотель) 707, прим. 1; 740
- PERAS, PEIRAR  
— у Парменида 75–76; 78–80; 91–94; 137–138
- PHYSIS 284; 579–583; см. также *Природа*  
— в качестве причины 686–687  
— у Эмпедокла 244, прим. 1; 389
- PSYCHE 384; 443–445; 526  
— две главные функции 614–615  
— связь с огнем у атомистов 706–711  
— отождествляется с мозгом (Гиппон) 587  
— помещается в груди (Парменид) 130; 133  
— сократовская концепция 809–810  
— у Диогена Аполлонийского 615
- SOMA  
— значение слова 197–198
- SOPHOS  
— слово, подразумевающее божественные способности 737
- STEPHANAI 121



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	5
<i>Замечание об источниках</i> .....	11
<i>Список сокращений</i> .....	15
<b>Элеаты</b> .....	17
<b>I. Парменид</b> .....	17
1. Датировка и жизнь .....	17
2. Сочинения .....	21
3. Основная проблема .....	22
4. Пролог .....	25
5. Два способа исследования: один истинный, другой неприемлемый .....	39
6. Истинный и ложный пути .....	50
7. Единственный истинный путь: признаки «того, что есть» .....	59
7.1. Оно вечно, никогда не возникает и не исчезает ...	59
7.2. «Есть» непрерывно и неделимо .....	67
7.3. Оно неподвижно и пребывает полностью внутри <i>peirata</i> .....	73
7.4. Резюме: возникновение, движение и изменение суть бессодержательные названия .....	82
7.5. Оно «подобно круглому шару» .....	89
8. Ложный путь того, что кажется смертным .....	100
9. Космогония и космология .....	113
10. Теория познания: душа .....	128

11. Бытие и видимость . . . . .	135
<i>Приложение: Противоположности у Парменида</i> . . . . .	144
II. Зенон . . . . .	149
1. Датировка и жизнь . . . . .	149
2. Сочинения и метод . . . . .	150
3. История истолкования . . . . .	154
Библиографическое замечание . . . . .	157
4. Общее содержание . . . . .	159
5. Множественность . . . . .	162
6. Движение: апории . . . . .	166
7. Место . . . . .	174
8. Чувственное восприятие: медимн зерна . . . . .	175
9. Зенон и Парменид . . . . .	176
10. Заключение . . . . .	179
Замечание по поводу некоторых китайских парадоксов . . . . .	180
III. Мелисс . . . . .	181
1. Введение . . . . .	181
2. Природа сущего . . . . .	184
2.1. Сущее обладает характеристиками, описанными Парменидом, и другими, не противоречащими им . . . . .	184
2.2. Сущее бесконечно . . . . .	189
2.3. У сущего нет тела . . . . .	195
2.4. Сущее не испытывает боли . . . . .	200
3. Отношение к другим философам . . . . .	203
<b>Ионийцы и элеаты: взлет и упадок монизма</b> . . . . .	211
<b>Эмпедокл</b> . . . . .	215
I. Введение . . . . .	215
II. Датировка и жизнь . . . . .	224
III. Личность: целитель и чудотворец . . . . .	231
IV. Сочинения . . . . .	236
V. Не попасться в ловушку Парменида: четыре основания Дополнительные замечания:	241
1. Имена божеств как названия элементов (с. 246) . . . . .	251
2. Неподвижные элементы и фрагмент 26.2 (с. 249) . . . . .	254
VI. Структура материи: теория смеси и ее отношение к атомизму . . . . .	256
VII. Любовь и Распря . . . . .	265

VIII. Причинность у Эмпедокла: случайность, необходимость и природа .....	277
IX. Космический цикл .....	289
1. Первая стадия: Сфера Любви .....	290
2. Вторая стадия: наступление Распри .....	296
3. Третья стадия: торжество Распри .....	301
4. Четвертая стадия: наступление Любви .....	307
5. Заключение .....	311
Дополнительное замечание: истолкование фрагмента 35 .....	315
X. Космогония и космология .....	317
1. Космогония .....	317
2. Форма космоса .....	326
3. Солнце и два полушария .....	328
4. Луна .....	337
5. Земля .....	338
6. Море .....	340
XI. Образование живых существ .....	341
XII. Структура живой природы: физиология .....	359
1. Пропорция смеси .....	359
2. Медицина и физиология: воспроизводство .....	367
3. Дыхание .....	373
4. Сон и смерть .....	383
5. Безумие .....	384
XIII. Познание, мысль, ощущение .....	386
1. Все познание есть познание подобного подобным ..	387
2. Поры и истечения .....	390
3. Зрение .....	396
4. Слух .....	403
5. Обоняние .....	405
6. Вкус и осязание .....	406
7. Удовольствие и страдание .....	408
8. Заключение .....	409
XIV. «Очищения» .....	411
1. Введение .....	411
2. Начало поэмы .....	413
3. Золотой век Любви .....	417
4. Грех кровопролития: перевоплощение .....	420
5. Падшие души .....	423
6. Путь к спасению .....	431
7. Боги .....	433
8. Природа и судьба «души» .....	443

<b>Анаксагор</b> .....	447
I. Датировка и жизнь .....	448
II. Сочинения .....	452
III. Проблема становления .....	455
IV. Ум .....	458
V. Теория материи .....	469
VI. Первоначальное состояние: космогония .....	492
VII. Космология и астрономия .....	508
VIII. Земля и море .....	517
IX. Метеорология .....	520
X. Один мир или больше? .....	521
XI. Происхождение и природа живых существ .....	525
XII. Ощущение .....	529
XIII. Теория познания .....	531
XIV. Заключение .....	533
Дополнительные замечания .....	536
1. Хронология жизни Анаксагора .....	536
2. Еврипид и Анаксагор .....	538
3. Слова <i>ὄμοιομερής</i> , <i>ὄμοιομέρεια</i> .....	540
<i>Приложение: Избранные отрывки о теории материи Анаксагора</i> .....	543
 <b>Архелай</b> .....	 559
I. Жизнь и область интересов .....	559
II. Физические принципы .....	561
III. Космогония .....	564
IV. Живые существа .....	566
V. Заключение .....	567
 <b>Философия во второй половине V столетия</b> .....	 569
<i>Приложение: Некоторые малозначительные фигуры эпохи</i> .....	585
 <b>Диоген Аполлонийский</b> .....	 596
I. Жизнь и сочинения .....	597
II. Основополагающий тезис: воздух как <i>arché</i> природы и жизни .....	600
III. Воздух — умопостигаемый и божественный .....	607
IV. Физические теории (космогония и космология, метеорология, магнетизм) .....	609
V. Жизнь, мысль и ощущение .....	614

VI. Физиология .....	621
VII. Заключение .....	624
<b>Атомисты V столетия .....</b>	<b>628</b>
I. Левкипп .....	630
II. Демокрит .....	635
1. Датировка и жизнь .....	635
2. Сочинения .....	638
III. Атомистическая теория .....	640
1. Основные положения .....	640
2. Общая природа атомов .....	645
3. Движение и его причина .....	653
4. Природа изначального движения: вопрос о тяжести .....	658
5. Неисчислимые миры: космогония .....	665
6. Четыре элемента .....	680
7. Причинность в атомизме: необходимость и случайность .....	682
8. Небесные тела, Земля, другие природные феномены .....	690
9. Время .....	701
10. Душа, жизнь и смерть .....	706
Дополнительное замечание: Демокрит «О загробном мире» .....	716
11. Чувственное восприятие .....	718
Дополнительное замечание: число чувств у Демокрита .....	736
12. Мышление .....	739
13. Теория познания .....	743
14. Биология, физиология, медицина .....	761
14.1. Биология .....	764
15. Человек и космос; происхождение жизни .....	770
16. Культура, язык и искусства .....	773
17. Религия и суеверие .....	781
18. Логика и математика .....	789
19. Этическая и политическая мысль .....	797
20. Заключение .....	812
<i>Приложение: Неделимость и атомы .....</i>	<i>820</i>
<i>Библиография .....</i>	<i>828</i>
<i>Указатель цитируемых пассажей .....</i>	<i>844</i>
<i>Предметно-именной указатель .....</i>	<i>861</i>

*Уильям Кит Чемберс Гатри*

## ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

в 6 т.

*Том II*

*Досократовская традиция  
от Парменида до Демокрита*

Редакторы издательства *И. С. Гавриш, Т. В. Глушенкова*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 27.07.2017.

Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура «Charter»

Печать офсетная. Усл. печ. л. 56.0. Уч.-изд. л. 45.2

Тип. зак. № 1206

Издательство «Владимир Даль»

199044, Санкт-Петербург, 5-я линия В. О., д. 20, литер А

ООО «ИПК «Береста»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28

# ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Шеститомная «История греческой философии» профессора Кембриджского университета Уильяма Гатри (1906–1981) завоевала мировое признание. Среди наиболее ярких достоинств этой работы — охват огромного диапазона античной литературы и современных исследований, выдержанность суждений, ясность и точность английской прозы. Второй из шести томов посвящен поздним досократикам — элейской школе, Эмпедоклу, Анаксагору, Демокриту. Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех интересующихся древнегреческой философией.