

В. Т. Звиревич

**АНТИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:
от героя-полубога
до «человечного человека»**



**Министерство образования и науки Российской Федерации
Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина**

В. Т. Звиревич

АНТИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:

**от героя-полубога
до «человечного человека»**

ББК Ю612
3-435

Научный редактор
кандидат философских наук,
доцент кафедры истории философии
Уральского федерального университета С. П. Пургин

Рецензенты:

кафедра философии и культурологии Института международных связей
(заведующий кафедрой доктор философских наук,
профессор В. М. Русаков);
С. В. Аржанухин, доктор философских наук,
профессор кафедры государственного и муниципального управления
Уральской академии государственной службы

Зви́ревич В. Т.

3-435 **Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека» / В. Т. Зви́ревич ; [науч. ред. С. П. Пургин]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 244 с.**

ISBN 978-5-7996-0659-6

В монографии впервые в нашей историко-философской литературе предпринято обобщенно-проблемное изложение античных представлений о человеке на основе выделения и характеристики мифологического, религиозного, натурфилософского и социокультурного типов антропологии.

Для преподавателей, студентов и всех интересующихся историей философских воззрений на человека.

У кого из нас, подобающим образом воспитанных, не пребывают в душе, вместе с благодарными воспоминаниями, воспитатели, у кого – его наставники и учителя, у кого – само то безгласное место, где он был вскормлен или обучен? У кого могут быть или когда-нибудь были столь великие возможности, что могли бы появиться без услуг многих друзей?

Цицерон

ВВЕДЕНИЕ

В этой книге речь пойдет о философской антропологии, точнее, об истории философских воззрений на человека. Нет особой надобности доказывать, что этого рода тематике в последнее время уделяется довольно много внимания. Однако надо сказать, что исследования в данной области – мы имеем в виду историю антропологических воззрений – ведутся пока еще преимущественно в традиционном ключе, т. е. в виде изучения взглядов отдельных философов на человека, на уровне конкретно-историческом¹. Кроме того, объектом некоторых историко-антропологических работ является сам человек античного общества, а вовсе не воззрения на него древних философов. Используя стандартное немецкое название, их можно именовать сочинениями «Vom Menschenbild» (в философии, литературе, истории)².

В то же время представляется, что этот, безусловно, основополагающий и необходимый уровень исследований (ибо монографическая проработка учений отдельных философов – это база последующих сводок) все же может и должен быть дополнен работами обобщающего характера, классифицирующими или типологизирующими результаты конкретно-исторических изысканий. Нетрудно заметить, на наш взгляд, что обилие исследований по отдельным проблемам или отдельным учениям о человеке прямо-таки взывает к тому, чтобы создавать труды сводного характера. Но приходится констатировать, что нам не удалось обнаружить исследований подобного рода. Возможно, что они отсутствуют³. И именно в восполнении отмеченного пробела в истории философских воззрений на человека мы видим назначение данной работы.

Ее можно рассматривать как среднее звено в процессе создания проблемно-обобщающих трудов, ступеньками которого будут: изучение взглядов отдельных философов, их обобщение в рамках определенной историко-философской эпохи и, наконец, сводка в масштабах всей истории философии. Пока же можно отметить, что философы-антропологи в своих выводах нередко сразу воспаряют, говоря словами Ф. Бэкона, от частных фактов к предельным обобщениям, минуя это среднее звено. Конечно, данная работа является лишь первым шагом в указанном направлении и незначительным фрагментом той общей картины философской антропологии, которая может быть создана усилиями только многих исследователей.

Принятый нами способ типологизации имеет сходство с тем, что называется методом (или концепцией) «...конструированных типов, где тип – некий объект, выделяемый по ряду критериев из всего множества объектов». «Конструктивная типология» предполагает «выбор исследователем одного какого-либо случая или события в качестве типа» [Огурцов, с. 685]. Конечно, создание типа, т. е. образца, модели, схемы, связано с приемами обобщения и идеализации⁴, а также сравнения различных по времени учений: «Для “компаративистского сознания” не существует проблемы прошлого – оно оперирует только идеями, а не событиями. Подобного рода “презентизм”, сталкивая в одной плоскости идеи различных культур и исторических эпох, помогает увидеть их вневременное типологическое сходство» [Лысенко, с. 15]. Только после всего этого конкретное учение (текст) становится типом, т. е. моделью для всех прочих частных случаев. Такому преобразованию и были подвергнуты избранные нами для типологизации воззрения античных философов.

Книга написана на материале учений отдельных философов или философских направлений, выражавших главные исторически бытовавшие формы античной мысли, а именно на материале поэм Гомера и Гесиода (мифология), текстов орфиков (религиозные взгляды), воззрений ранних (ионийских) натурфилософов и ученых, софистов, а также представители демокритовского направления социальной философии.

Как видно из сказанного, мы ограничились преимущественно ранними, исторически исходными антропологическими представлениями в мифологии, религии и философии (в ее разделении

на натурфилософию и социальную философию), но вместе с тем обращались и к последующей философской мысли, правда, эпизодически, и обходились по большей части литературными данными, за исключением «раннеримской» философской мысли, если можно ввести такое понятие, а именно творчества Лукреция и Цицерона, которое мы привлекали в весьма значительной мере.

Источники в основном использовались, естественно, в имеющихся переводах, и лишь некоторый объем их дается в собственных переводах автора. Но и источники в переводе всегда, насколько представлялась такая возможность, соотносились с текстом на языке оригинала. Ведь понятно, что перевод делается на основе определенных теоретических представлений и требует проверки с этой точки зрения. Кроме того, прибегать к оригиналу особенно важно и необходимо при изучении антропологической терминологии, для уточнения понятий и т. п., так как это невозможно сделать, ограничиваясь переводом. Это можно считать одним из положений того, что называется «терминологическим методом»⁵, который требует исходить из анализа конкретно-исторического содержания понятий, выражающих философско-человековедческую проблематику. Поскольку такая работа наиболее квалифицированно делается филологами-классиками и историками-античниками, то историку философии в своих исследованиях никак нельзя обойтись без соответствующей (т. е. историко-филологической) литературы и такого рода знаний. К трудам из этой области мы обращались также для характеристики изучаемой эпохи, ее культуры, в частности литературы, сущностно антропологичной по своему содержанию и назначению, и в целом того историко-культурного фона, на котором рассматривались идеи античной антропологии.

В общем описывая состояние источников, следует отметить, что историку античности антропологии постоянно приходится прибегать к реконструкции целого по его отдельным частям. Дело в том, что отсутствует возможность сразу взять какое-либо антропологическое учение в качестве основания типологизации, ибо античные философы просто-напросто не оставили нам никаких систематически развернутых сочинений о человеке. Мы не будем говорить о причинах этого, а лишь констатируем тот факт, что античные философы обыкновенно размышляли о человеке в связи с Богом,

космосом, полисом, а не о нем самом непосредственно; философию человека они сводили к описанию его частных проявлений (душа, смерть, духовно-нравственная сфера и т. п.). Ведь даже Платон и Аристотель писали отдельно о душе, о любви, о нравственности, но не о человеке как таковом в его целостности и совокупности всех сторон существования, не создавали системно изложенного учения о человеке. Это можно видеть в *anthropologischen Typen* Платона, которые называет Б. Грётуйзен: *der philosophisch – seelische Mensch, soziologisch, dialektische Staatsmann, mythisch-historische Mensch* и др. [Groethuysen, p. 34].

По причине отмеченной фрагментарности антропологических положений философов исследователю приходится самому систематизировать и сводить воедино разрозненные представления, прилаживая отдельные фрагменты друг к другу и домысливая недостающие элементы и их связи согласно логике сохранившегося и воссоздавая таким образом исчезнувшее или, скорее всего, даже никогда не существовавшее целое. При этом, бесспорно, возможны как правильные догадки и аутентичные конструкции, так и ошибочные предположения. Но другого пути нет. Остается лишь опираться на логику изучаемого объекта и постараться объективно воспроизвести систему воззрений искомого типа антропологии.

Для формирования теоретических представлений о философско-антропологической проблематике с целью их последующего применения при анализе античных учений о человеке мы обращались к трудам философов-антропологов и историков философской антропологии⁶. Особо следует выделить те работы, в которых содержатся идеи, касающиеся типологизации философских и антропологических учений⁷.

Методологической установкой относительно предмета исследования, т. е. антропологических проблем в учениях античных философов, было то соображение, что философская антропология – это особая отрасль философских знаний, которую в западной философии зачастую обозначают термином «гуманизм»: есть всякая философия, которая делает человека, в согласии с древним высказыванием Протагора, «мерой вещей» (см.: [Abbagnano, p. 630]). (Поистине гуманизм – это философия человека во все времена и во всех смыслах.) По этой причине следует подчеркнуть специфику

предмета философии человека в сравнении с предметом социальной философии Античности – полисом, общиной граждан и государством (или государственными и общественными делами – *τὰ τῆς πόλεως, τὰ πολιτικά*) – назовем ее «полисологией»⁸, с одной стороны, и в сравнении с античными научными (медико-биологическими) знаниями о человеке – с другой. Исходя из этого сравнения мы считаем возможным говорить о следующих особенных признаках философско-антропологических проблем. Во-первых, философскими проблемами человека следует считать те, которые имеют в виду человека как целостное, единое живое существо, индивида и личность, «физическое лицо», и те, которые могут быть «спущены» на этот уровень реально-конкретного человека. Как сказано у Аббаньяно, специфическим долгом философской антропологии является изучение человека именно как человека, а не просто как сущность, как жизнь, как волю, как дух и т. д. (см.: [Abbagnano, p. 82–83]). Во-вторых, философско-антропологические проблемы – это такие вопросы, которые непременно предполагают наличие в них общефилософских (метафизических) и духовно-нравственных (этических) моментов, а также требуют теоретико-категориального осмысления и описания, в отличие от конкретно-научных (медико-биологических) задач изучения человека и эмпирических методов их решения. Отсюда понятно, что заметной частью философско-антропологических изысканий уже со времен Античности становятся этические вопросы, а этика определяется в качестве особого раздела философии. И долгое время в этике присутствовали антропологические темы⁹. Исключительного внимания заслуживают также методологические аспекты философской антропологии, так как именно методология определяет лицо того или иного философско-антропологического учения.

Глава 1

ОТ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЯ – К РЕЛИГИОЗНОМУ

1.1. ЭВОЛЮЦИЯ ВЫРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В МИФОЛОГИИ

В этом параграфе мы рассмотрим общий вопрос истории античной антропологии – вопрос о том, в каких формах она выражала свои представления о человеке. В целом античная антропология (как, видимо, всякая древняя и неразвитая антропология) выражала их двояко: не только прямо, непосредственно описывая собственно человека и его реальную жизнь, но и опосредствованно, в формах превращенных, «нечеловеческих», можно также сказать – трансцендентных (в этом специфика всей древней антропологии). Отношение двух видов антропологических материалов можно описать как отношение «физики» и «метафизики» антропологии, согласно которому антропологическая «метафизика» (иначе – «трансцендентальная антропология») образует некоторые предпосылки и условия (трансценденталии), предваряющие существование и жизнь реальных людей.

Конкретно же в данном параграфе мы обратимся к тому, каким именно образом представлены антропологические воззрения в мифах. В мифологии человек присутствует не только сам по себе. Он также зашифрован либо в человеческом содержании божественных существ, либо в человеческом облике богов, их жизни и деяниях. Имеет место «гуманизация бога и дивинизация человека» [Schaerer, p. 47]. И это вполне понятно, ибо мифология как древнегреческое богословие (теология)¹ – это собственно рассказы о богах, чудовищах, богатырях. Но чисто мифологические персонажи и ситуации имеют глубоко человеческое содержание, так что мифологию можно

назвать теoантропологией. Таким образом, мифологические образы являются символами, требующими антропологического прочтения, поэтому возникает особая задача – описать человеческий смысл символики мифов. В первом приближении сделать это нетрудно, так как человеческое содержание мифических существ выражено достаточно явно самими творцами мифов: закреплено в именах божеств (например, имя демона Эрота – *ἔρως* – «любовь») или в прямом определении их функций (например, Мойра сторожит – *φυλάσσει*) [Гомеровы гимны^{*}; *Hymni Homerici*, II, 60]²; удел Гекаты – хранить юность [Гесиод. Теогония^{**}; *Hesiodi Theogonia*, 452]; орфический бог Фанес – «ключ ума (нуса)» [Лебедев^{***}, 1В 82]. Божества Сон, Сновидение и Смерть имеют не только божественные черты, но и все свойства явлений человеческого организма (см.: [Новосадский, с. 95]). Интересно, что гимны Сну, Сновидению и Смерти – последние в сборнике орфических гимнов³ и как бы выражают то, что связано с отходом от жизни.

Но, разумеется, далеко не все божества в мифах столь простоушно являют нам свой человеческий смысл. Таковы мифы о Сиренах (людоеды, но в то же время музицируют), Кирке и победе лапифов над кентаврами, которые А. Ф. Лосев интерпретирует как пример движения от дикости к цивилизации, как образ для выражения перехода человечества к культурному состоянию. О том же свидетельствует наказание Тантала за человеческую жертву (см.: [Лосев, 1957, с. 23, 71; Его же, 1960, с. 205]).

Итак, в лице богов мы обнаруживаем самые разнообразные стороны и состояния человека, события его жизни и т. п. Однако отдельный бог по своему человеческому содержанию весьма однообразен, «одномерен»: он, как правило, олицетворяет лишь какую-то одну черту человека и его существования. Например, богиня Илифия – покровительница рождения [Орфические гимны^{****}; *Orphēi Hymni*, II]. Мы уже и не говорим о божествах, подобных Гигею, Мнемо, Тюхе, которые и есть именно и только здоровье, память и удача. У римлян гениями были рождение человека, его лежание

* Далее – Гом. гимн.

** Далее – Тео.

*** Далее – Леб.

**** Далее – Орф. гимн.

в колыхбелл, первый крлк, счастье, победа, надежда, согласие, целомудрие и др. (см.: [Лосев, 1957, с. 58, 60]). Из всякого правила, однако, бывают исключения, так что есть боги с весьма «многомерным» (но никогда не «тотальным») человеческим содержанием. Таков, например, один из главных богов орфизма Фанес (Фанет). Орфей объявил Фанета Эрикeпeя Мудростью (*Μῆτιν*); он также *βουλή* (совет, мнение) и *ζωοδοτήρ* – «податель (даритель) жизни» [Kern, fragmenta* 65]. Кроме того, Фанет назван *ἔφορον τῆς ζωογόνου δυνάμεως* («хранитель живородной мощи») [Ibid., fr. 80]. От него же выводят соитие (coitum) [Ibid., p. 135].

Но если человеческое по содержанию присутствует в мифологии изначально, с самых древних пластов хтонической мифологии (от *χθών* – земля, *χθόνιοις* – земной), то человеческое по форме, т. е. антропоморфизм божеств и, наконец, сам человек как таковой утверждаются в мифологии далеко не сразу. На первоначальной стадии существования мифологии – хтонической – антропологическое содержание мифов не имело адекватного антропоморфного выражения, к чему мы привыкли, обыкновенно представляя себе богов греческой мифологии. На ступени хтонического преанимизма, которую находят в «Теогонии» Гесиода, божества не имели какого-либо четкого внешнего образа вообще. Это какие-то бесформенные, неведомые, мгновенно действующие силы-демоны (римский аналог – гений) (см.: [Лосев, 1957, с. 48–50, 56, 59, 63]). К роду таких же неоформленных существ относится Молва (*φήμη*), которая называется просто богиней (см.: [Гесиод. Работы и дни*; Hesiodi Erga ... , 763–764]). А вот описание Я. Голосовкером титанов: «Безобразные величественные имена», «страшные облики необъемные, неизъяснимые» [Голосовкер, с. 5].

При переходе к развитому хтоническому анимизму степень оформления богов увеличивается: демоны получают уже некоторый облик и лицо, индивидуализируются. Однако это оформление дисгармоническое, в образах уродливых чудовищ (так называемый тератоморфизм)⁴ (см.: [Лосев, 1957, с. 34, 60, 63]). Керы описываются, например, так: «Первого, кто уже лежит или только упал он,

* Далее – К, fr., а также testimonia – т., pagina – р.

** Далее – Раб.

хватают, когти в него запусив» [Гесиод. Щит Геракла; Hesiodi Scutum*, 252–253]. В позднеорфических текстах Ананкэ (необходимость) наделена эпитетом *ἀμέγαιρος* (тяжелая, ужасная, страшная) (см.: [К, т. 224, 12]).

Каковы же выводы? Хтоническая мифология имеет антропологическое содержание, но не имеет человеческой формы для его выражения. Это «дочеловеческая» антропология, или антропология без антропоморфизма. Ведь хтонизм – это мифология чудовищ и страшилищ. Хтонический уровень антропологии мифов свидетельствует о том, что человек еще очень и очень мало отделял себя от природы и не осознавал себя «самостоятельной субстанцией». Тесная связь с природой побуждает его представлять свой собственный мир в виде порождений природы – земли (хтонизм), т. е. либо в виде природных стихий, либо в виде животных фантастического характера (тут наслаивается, по-видимому, удивление перед самим оформляемым содержанием, его загадочность). Как считает А. Ф. Лосев, образ Минотавра (человека с бычьей головой) возник во времена, когда человек мало и плохо отличал себя от животных (см.: [Лосев, 1957, с. 12, 16, 19]). Показательно, что хтонических вредоносных демонов Гарпий представляли как ветер, подхватывающий людей (см.: [Лосев, 1960, с. 284]).

Говоря о причинах «нон-антропоморфизма» хтонической антропологии, надо учитывать характер реакций первобытного человека на бесконечные явления окружающей его действительности. Инстинктивные и аффективные реакции создавали почву для представлений о стихийных и темных силах, воздействующих на человека (см.: [Лосев, 1957, с. 48, 50]).

Затем ситуация с выражением антропологических идей в мифах изменяется. Вместе с появлением эпоса, главным персонажем которого стал человек, и вместе с литературной (поэтической) обработкой мифов, включенных в эпические поэмы, приходит олимпийская героическая мифология с ее антропоморфными образами богов. Содержание остается прежним, а форма существенно меняется, становится адекватной содержанию: человеческое теперь выражается в форме человеческого же. Например, в том же «Щите», где много звероподобных демонов, о части из них говорится

* Далее – Щит; Scut.

уже некоторым образом по-человечески: «Предсмертная Скорбь, печальная Ахлис» [Щит, 263]⁵. Аид боится (дрожит – *τρέω*) [Тео, 850]. У Гомера даже хтонические божества выполняют чисто человеческие операции. Например, Мойры прядут (*véω, ἐπινέω* – пряду) [Гомер. Илиада^{*}; Homère. Iliade, XXIV, 209–210; Гомер. Одиссея^{**}; Homeri. Odyssea, VII, 197–198].

Движение мифологов (теологов) к богу-человеку хорошо видно в орфизме. Там боги сначала представлены в облике неких «синтетических», двуполых людей, богов-андрогинов. По свидетельству Лактанция, Орфей считал, что бог является и мужчиной (*μαρην*), и женщиной (*φειναιμ*); он способен порождать, потому что имеет силу того и другого пола и сходится сам с собой [К, fr. 81]⁶. Таковы боги орфиков – Эрикпей, Зевс, Фанес: «Женщина и отец – родитель могучий бог Эрикпей»; «Зевс мужчиною стал, и Зевс – бессмертною девой» [Леб., 1В 81, 168]. Согласно одному из вариантов орфической теогонии, двойной, «мужеженский» образ (или «двоица... существ») представлен в огромном яйце (шаре). Это мужеженское живое существо называется Фанесом [Леб., 1В 54–56]. Приведем лексику из рассказа Руфина в оригинале: *speciem quandam hominis duplicis formae* (какой-то род человека двойного облика), *masculofeminam* (мужеженщина) [К, p. 135].

Вслед за этим появляются боги как нормальные однополые люди. Об этом рассказывается так. От Фанеса произошло вещество, разум, движение, соитие, а из них сотворены Небо и Земля. От Неба родились шесть мужских существ – титанов, а от Земли шесть женских – титанид. От брачных союзов титанов и титанид произошли другие боги [Леб., 1В 56]. Дике орфики называли дочерью (*Θυγάτηρ*) Закона и Благочестивости [К, fr. 105]. Наделенные человеческим телом (организмом) божества начинают жить, думать и поступать вполне по-человечески. Начало брачным отношениям положили первые пары Океан и Тетия, Уран и Гея, Зевс и Хтония (в теогонии – Ферекида) [Леб., 1В2 112; Jaeger, p. 69–70]. В обряде бракосочетания богов даже присутствует обычай апокалюптерий (анакалюптерий) – вручение покрывала невесте [Леб., 7В 2].

^{*} Далее – Ил.

^{**} Далее – Од.

Но высшую степень антропоморфизма показывает Гомер. Боги Гомера, получив человеческий облик, становятся полнокровными, «тотальными» людьми во всем многообразии человеческого поведения и эмоциональной жизни: от великого и трагического до смешного и низкого. Пусть Афродита – превращенная в живое существо Любовь, но ее человечность проявляется в таких ситуациях, которые, кроме как с реальным человеком, немислимы (она прелюбодействует) [Од., VIII, 266–366]. Впрочем, в этом известном эпизоде неверности Афродиты все боги ведут себя очень по-человечески. Они наделяются сложной духовной жизнью. Их «хватает за сердце тоска», они волнуются и т. п. [Scut, 39; Hesiodi Fragmenta*, 125]. Среди богов мы находим «первых рукоумельцев», так как боги занимаются хозяйственной деятельностью, ремеслом [Леб., 1В 179]. Орфею приписывают мнение, что «*natura Dei ars quaedam est*» [К, fr. 349]. Киклопы, по-видимому, – родоначальники ремесел, так как они научили всем ремеслам Гефеста и Афины, которую орфики называют *πολυεργός* [Ibid., fr. 347]. Киклопы и Гефест владеют кузнечным и домостроительным искусством, Афина и Кора – ткацким [Леб., 1В 180], так что человеческая техника первоначально – это теотехника. Далее, Деметра изобрела пчеловодство и научила пользоваться слугами [Там же, 1В 15, 189]. Асклепий является врачом (*Ἴητήρ*) [Орф. гимн., LXVII]. И, наверное, прямым, буквальным выражением антропоморфности богов Гомера становится их возможность перевоплощения в людей, возможность принять облик конкретного человека и в таком виде общаться с людьми (своего рода языческая инкарнация). Такие ситуации многократно описываются в поэмах Гомера. Дж. Клей, рассматривая эпизод превращения Афины в Ментора [Од., II, 268], подчеркивает, что это превращение является подлинным превращением бога в человека, так как боги свою «божественную» человечность должны превратить в обычную (ведь они отличаются от людей физической статью – *δέμας* и речью – *αὐδή*) (см.: [Clay, s. 129–136]).

Итак, антропоморфизм означал, что в мифологии появился человек, который заявил о себе человеческим образом богов – явлений мира людей. Произошло это тогда, когда человек более явно стал противопоставлять себя природе, осознавать себя, что и нашло

* Далее – Hes. Fr.

выражение в «эпической мифологии» (или «мифологии эпоса»). Героизм сменяет хтонизм при самостоятельном положении человека в мире (см.: [Лосев, 1957, с. 14–16]). Но (и это следует подчеркнуть) антропоморфизм богов не означал, что боги имели обыкновенный человеческий облик. Человечность бога, как мы только что говорили, особенная. Боги олимпийской мифологии — это многократно увеличенные, усиленные (но не великие!) люди. Они превосходят людей в физическом отношении, но не в моральном. В таком сопоставлении с человеком боги хтонической мифологии по своему облику — «нелюди», «недочеловеки», а боги героической, напротив, — «сверхчеловеки». В общем же мир богов является зеркалом, по отображению в котором можно узнать, как люди представляли себе свою жизнь и самих себя. Все это соответствует сущности мифологии, которая есть первобытное объяснение природы с помощью кровнородственных отношений: мир представляется огромной родовой общиной, населенной существами человеческого вида, находящимися в родственных отношениях между собой (см.: [Там же, с. 7]).

Антропоморфизм олимпийской мифологии имел большое значение для развития ее антропологической стороны, так как создавал условия для того, чтобы более понятным (естественным) образом соединить людей и богов, показать их связи и взаимодействие. Так, не без помощи антропоморфизма мифология втягивает в себя человека, становится антропологией: «Античная мифология должна рассматриваться как... повесть о человеческой жизни, о ее радостях и горестях, о ее творчестве и труде, о вечном стремлении человека к лучшему будущему» [Лосев, 1957, с. 32]. Как мы видели, мифология долго и постепенно подбиралась к человеку. Этапы этого движения можно подытожить следующим образом:

1) демоны и боги имеют человеческое содержание, но не имеют человеческой формы (хтонизм); человеческое в них представлено фрагментарно, всякий раз какой-то одной стороной;

2) боги имеют и человеческое содержание, и человеческую форму (героизм). Именно такое представление *περὶ θεῶν ὡς ἀνθρώπων εἰδῶν ὄντων* бранили потом философы, например Агригентский мудрец [Маковельский, 1914; Diels*, 21В, 29, 134]. Однако человеческая

* Далее — Мак.; Diels.

форма и человеческое содержание расходятся: содержание является частичным (Плутос – Богатство, Афродита – Любовь и т. д.), а форма дает «тотального» человека, в результате чего боги героического мифа в антропологическом смысле оказываются и «одномерными», и «многомерными»;

3) наконец, в мифологии благодаря эпосу появляется человек как человек. Так мы подошли к второй форме выражения антропологических воззрений в мифологическом сознании – к высказываниям непосредственно о человеке и его отношениях с миром богов.

Точнее, наверное, будет сказать так: человек – персонаж эпической литературы, создатели которой исповедовали мифологическое мировоззрение, но вместе с тем художественно-реалистически переосмысливали его и таким образом вводили в мифологию человека⁷.

Сказанное означает, что далеко не все, что говорится о человеке в поэмах Гомера и Гесиода, относится к его мифологическому пониманию. Гомер уже выходит из мифологического «мирообихода» (Weltumgang), пишет Р. Грабш, и эпос является пространным изображением всего человеческого бытия (см.: [Grabsch, s. 11]). Поясним это несколькими примерами, опираясь на общепринятые положения в понимании мифологии⁸. С мифологичностью (фантастичностью) ситуации мы сталкиваемся в мифе о рождении Афины Зевсом: мужчина наделяется способностью женщины и таким образом превосходит свои естественные возможности, объединяет в себе способности обоих полов (мы уже не говорим о самом невероятном способе рождения – из головы). Но ревность богини Геры оказывается чисто человеческой, бытовой, как замечает А. Ф. Лосев (см.: [Лосев, 1957, с. 18]). Также нет ничего мифологического в известном сравнении: «Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков...» [Ил., VI, 146–149]. Присутствие в эпосе («эпической мифологии») как мифологических, так и немифологических антропологических положений объясняется на основе исторического понимания того, что эпос – многослойное образование, напластование и переплетение различных эпох (см.: [Лосев, 1957, с. 4, 17, 18, 596–597; Его же, 1960, с. 203, 221]). Поэтому нет ничего удивительного в том, что в памятниках мифологического мировоззрения присутствуют, по выражению А. Ф. Лосева, ферменты последующих типов антропологий. Данное обстоятельство диктует аналитическое

отношение к антропологическим положениям мифологии эпоса, так как наша задача – не просто изложить сумму воззрений на человека, имеющих в памятниках мифологии, а найти типичные черты мифологического человековедения.

1.2. МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП АНТРОПОЛОГИИ

Для описания мифологического типа антропологии в качестве источника мы использовали «эпическую» мифологию Гомера и Гесиода и частично орфическую, а в качестве теоретической (методологической) основы – концепцию мифологии А. Ф. Лосева, изложенную им в книге «Античная мифология в ее историческом развитии», поэтому принадлежность ему общих и принципиальных положений в дальнейшем скрупулезно не оговаривается (это же касается и параграфа 1.1, также построенного на основе концепции данной книги).

1.2.1. Божественное рождение человека

Человек включается в систему мифологического мировоззрения на основе кровнородственных отношений в качестве порождения, потомка богов (напоминаем еще раз, что в мифологии мир представлен как родовая община). Ведь мифология возникла в родовом обществе, а оно придает большое значение генеалогии, и мифы, и эпос заняты выяснением происхождения как богов, так и людей. Примером тому служат родословные героев «Илиады», да и «Мифологическая библиотека» Аполлодора – это история родов⁹. Так что мифологическим антропогенезом мы будем считать положение, согласно которому люди произошли, рождены от богов в самом прямом физическом (биологическом, физиологическом) смысле; положение о том, что люди – потомки богов, а боги – их предки, прародители, что имеет параллели в мифологии некоторых других народов¹⁰. Как сказано орфиками, *οἱ θεῶν ἀρχισποροὶ ἄνδρες* – «близкие родственники богов мужи» [К, fr. 64]¹¹. Этот же смысл прямого родства людей с богами мы распространяем на все «генеалогические» эпитеты богов, определяющие их в качестве предков людей. Начнем с Океана, который *γένεσις πάντων* – «всем прародитель» [Леб., 1а 2]. В орфических гимнах Океан называется *ἀθανάτων τε θεῶν θυητῶν τ' ἀνθρώπων* [Орф. гимн.,

LXXXIII; Новосадский, с. 65]. Кроме Океана у орфиков – *Nῦξ γένεσις πάντων*; она – также *θεῶν γενέτειραν... καὶ ἀνδρῶν* [Орф. гимн., III] – «Ночь, всех богов и людей родившая»¹². Также и Зевс – *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* [Од., I, 28; Раб., 59], и другие боги (мать – Земля). Зевс родил (*ἐγένησεν*) живые существа (*θῶα*). Он – *πάντων ἀρχή, εἰς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων θηρῶν τε βροτῶν τε* («начало всего, единый отец всех зверей и смертных») [К, fr. 298]. Гея – «мать счастливых смертных, тож людей» [Орф. гимн., XXVI]. В позднеорфической поэме «Камневедение» говорится о Земле, великой матери, всему дающей грудь, матери всех нас [Orpheus on Gems*; Orphei Lithica, 698, 710].

Есть еще несколько специфически орфических мифов о божественных родоначальниках людей. По мнению О. Керна, существовал, возможно, орфический миф IV в. до Р. Х. о том, что *Mitos* (семя) и *Kράτεια* (детородная сила самки или производительная мощь женщины) были родителями мальчика Протолая (*Πρατόλαος*)¹³, который стал первым человеческим существом (см. об этом: [Linforth, p. 142]). В орфических гимнах упоминается божество Протогон (первородный) – родитель богов и людей (*γένεσις μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων*) [Орф. гимн., VI, 3; Новосадский, с. 58].

В «Илиаде» и «Одиссее» можно найти много указаний на божественных предков конкретных народов, семей, отдельных людей. От Посейдона ведут свой род феаки (народ мореходов) [Од., XIII, 129–130]. Гера названа родоначальницей «кудреглавых народов Элады» [Ил., XVIII, 358–359]. «Царя Эрехтея... / Матерь земля родила» [Там же, II, 547]. Энея от Анхиза родила Афродита, «богиня, почившая с смертным» [Там же, 786]. Далее Эней передает свою родословную Ахиллесу. Его предка Дардана породил Зевс-громовержец [Там же, XX, 200 сл. **]. И Ахиллес тоже возводит свой род к Зевсу [Там же, XXI, 185 сл.]. В «Илиаде» Зевс перечисляет своих любовниц и детей, которых от них родил [Там же, XIV, 315 сл.]. Нечто сходное сохраняется и среди орфиков. Сам Орфей вроде бы и человек, но его отец – бог Эагр, а мать – муза Каллиопа. Его последователя Лина считали сыном Луны [Леб., 1А 1]. В «Текстах на золотых пластинках» человек гордится происхождением от «счастливого рода» Эвклея, Эмбулея, других богов и демонов [Там же, 1В Тексты... A2Z].

* Далее – On Gems.

** Здесь и далее сл. – и следующие (строки или страницы).

Во всех таких рассказах мы встречаем и соответствующую лексику: от Фетиды и Пелея «родившихся» (*γενωμένους*) [Hes. Fr. Aegimius, 185]; «Зевс, возжелавший... (по-) родить» (*γενῆσαι*) [Scut., В, 9]. При описании связей богов с людьми использовано слово *συνουσίας* (*nuptias*) – «сожительство» [Hes. Fr. Catalogus, 1, 16]. Соответственно, богини от смертных мужчин «родили (*γενῶντο*) детей богоравных» [Teo., 967–968].

Генеалогии, начало которым положили отношения богов и людей, мы обнаруживаем также в завершающей части «Теогонии» Гесиода. Там говорится о связях между богинями и героями, а также между женщинами и богами (это так называемый «Каталог женщин»): «Ныне же воспойте мне племя богинь... Тех, что с мужчинами смертными ложе свое разделивши... Ныне же воспойте мне жен...» [Teo., 965–967, 1021]. На этом «Теогония» обрывается. О содержании «Каталога женщин» можно судить по некоторым другим свидетельствам: «В “Каталогах женщин” говорится о соитии и браке богов» [Hes. Fr., 1]; «Гесиод же [в произведении] “О женщинах” рассказывает, что многие полубогини (*heroīdas*) избрали сожительство с отважными мужчинами» [Ibid., 16]. От этих браков родились мифические предки некоторых племен и народов, Эней, например. «Теогония» завершается героогонией, пишет И. Тренчени-Вальдапфель (см.: [Тренчени-Вальдапфель, с. 61–62]).

Приведенный материал позволяет сделать следующее заключение. Боги считаются родоначальниками людей. При отсутствии у Гомера и Гесиода сколько-нибудь связного антропогонического мифа – да такового, собственно, у них и нет вообще¹⁴ – родительскую роль богов предположительно можно домыслить следующим образом. Родивши первых людей, боги в дальнейшем участвуют в продолжении человеческого рода, вступая в брачные союзы теперь уже с существующими людьми. Можно еще предположить, что люди должны были родиться в незапамятные времена от старейших (хтонических) божеств Океана (и Тетисы), Ночи, матери Земли, титанов¹⁵ и других в ходе единого теoантропогенеза вместе с младшими – олимпийскими богами или (что, наверное, точнее) после них. Подтверждение такому ходу мысли можно найти в «Теогонии» Гесиода, где, хотя и очень пунктирно, намечен порядок воспевания (славословия) богов: «Прежде всего воспевают достойное

почестей племя / Тех из богов, что Землей рождены от широкого Неба, / И благодавцев-богов, что от этих богов народились. / Зевса вторым после них, отца и бессмертных и смертных, / В самом начале и в самом конце воспевают богини (музы. – В. 3.)... / Племя затем воспевая людей и могучих гигантов...» [Тео., 44–50]. К этому можно добавить, что согласно повествованию Гесиода люди жили еще до сотворения Пандоры, т. е. вместе с олимпийскими богами (см.: [Там же, 585–590]). Отсюда следует, что в воспроизведении человеческого рода принимают участие уже божества Олимпа. Вообще, в связи с предложенным различием роли хтонических и олимпийских богов в антропогенезе (одни – прародители первых людей, а другие – последующих, ныне живущих определенных народов и отдельных людей) представляется интересным обратить внимание на генеалогические титулы богов: Океан, Ночь – *γένεσις*, *γενέτειρα*, Протогон – *γένεσις*, а Зевс – *πατήρ*.

Антропогенез «эпической» мифологии – это не просто рождение людей, а некоторое их становление вплоть до нынешнего состояния. Это рождение-становление имеет черты регресса человеческого рода. Он выражается в том, что люди при рождении утрачивают многое из того, чем обладают их родители-боги, и, главное, не наследуют от них божественный «ген» бессмертия¹⁶. Затем регрессивные изменения проявляются в том, что ныне живущие люди (железные люди у Гесиода) уступают по своим качествам людям прежних времен, поколению богоподобных (*θεοῖς ἐπιεικέλα*) героев-полубогов (*ἀνδρῶν ἥρώων θεῖον γένος, ἡμίθεοι*)¹⁷ [Раб., 156 сл., 174 сл.]. И это неудивительно, так как «прежними людьми (мужами)», жившими даже раньше героев эпоса (Одиссея, Энея и т. д.), были Геракл и Еврит, которые состязались в стрельбе из лука с самим Аполлоном [Од., VIII, 223–234]. Кроме того, и среди самих героев есть своя иерархия степеней могущества и значимости, положение в которой зависит от важности божественного прародителя. Вот величание Ахиллеса после убийства Астеропея, сына мирнотекущего Аксия: «В прахе лежи! Тебе тяжело всемогущего Зевса / Спорить с сынами, хотя и рожден ты рекою великой! / Ты от реки широкой своей величаешься родом; / Я от владыки бессмертных, от Зевса, рождением славлюсь. <...> / Сколько Зевс многомогшее рек, убегающих в море, / Столько пред чадами рек много мощнее чада Зевса!» [Ил., XXI, 185 сл.].

Все это свидетельствует об общем направлении мысли в мифологической (и религиозной) «полисологии» и антропологии: как первая начинается с золотого века, так вторая – с «золотого человека» (золотого поколения Гесиода, см.: [Раб., 109]).

Порождение людей богами и дальнейшее их участие в продолжении человеческого рода является характернейшим признаком мифологической антропологии. В нем мы находим соответствие таким общим чертам мифологии, как соединение естественного со сверхъестественным, людей с богами, а также объединение всего, в том числе богов и людей, в духе воззрений родоплеменного строя, – в единую семью с общей родословной, так что не случайно на протяжении всей Античности стойко воспроизводилась формула «бог – отец и людей, и богов, прародитель Зевс»¹⁸. Об исконно мифологическом характере подобных представлений свидетельствует то, что сам Гомер относит общежитие богов и людей к легендарным, старозаветным временам, как полагают исследователи¹⁹. Вообще, мифы, гимны о всякого рода непосредственном, в том числе и интимном, общении людей с богами считаются весьма древними, доэпическими представлениями, в которых присутствуют по большей части неолимпийские божества Фетида, Калипсо, Кирка и т. п.²⁰ Вместе же с отмеченным отходом от мифологических традиций, с рационализацией мифов, что, по общему мнению, имеет место в эпосе Гомера, особенно в «Одиссее», «практика» интимных связей богов и людей ограничивается, подвергается запрету. «Вы (боги. – В. З.) допустить не хотите, чтоб ложем законным богини / Соединялись с мужами (людьми. – В. З.), чтоб женами им они были», – жалуется нимфа Калипсо, которой запрещают взять в мужа Одиссея [Од., V, 119–120].

1.2.2. Персонафикация элементов человека и его жизни

Помимо божественного рождения мифология вписывает человека в свой мир через превращение частей, его составляющих, и различных сторон его жизнедеятельности в особые живые существа-божества, как это она делает в отношении всей действительности, всего существующего. Подобные представления о человеке видны в словах из «Одиссеи»: «Голодный желудок / Пагубный, злой, приносящий всем людям столько страданий!» [Од., XVII, 473–474] –

потому что о желудке говорится, как о каком-то особом существе. Это напоминает речи киклопа Полифема, который считал божеством свой собственный живот (см.: [Лосев, 1957, с. 52]). Так же и сердце казалось особым живым существом. Одиссей обращается к своему сердцу (бранит его), которое, как собака, рычит на непотребства служанок [Од., XX, 16–24]. В. Н. Ярхо отмечает, что *θυμός* и сердце представлялись как самостоятельное существо, нечто другое в самом человеке (см.: [Ярхо, 1963, с. 50, 59]). Это же имеет место и в отношении антропоморфных богов: «Зевс совещается с собственным сердцем» [Ил., VIII, 428–431]. Мифологический смысл всего этого в том, что персонифицируется сама реальность. Как пишет А. Ф. Лосев, «...когда само земледелие в своем максимально обобщенном виде и есть божество. Вот это и нужно считать настоящим мифом» [Лосев, 1976, с. 167–168]. В нашем случае – это превращение в живые существа членов, органов человеческого тела, их одухотворение. Это получалось, в частности, в результате того, что психические процессы совмещались с тем или иным органом: сердце – центр эмоциональной жизни человека, диафрагма (грудобрюшная преграда) – умственной. У Ахиллеса, например, «рассуждает» сердце (*ἦτορ μεριμήριξεν*) [Ил., I, 188–189]; у Одиссея дух собирается в сердце [Од., V, 458]. Отождествление души с сердцем сохранялось даже во времена Цицерона²¹.

В немалой степени персонификация, превращение в самостоятельные существа коснулось такой удобной для этого материи, как психика. Душа в целом²² уподоблялась существу, похожему на птицу или летучую мышь, поскольку о ней при описании смерти человека обыкновенно говорится, что она улетает из уст [Ил., IX, 408–409]. Например, *ψυχή δ' ἐκ ρεθέων παμένη* [Там же, XVI, 856] – «душа, от членов отлетевшая»²³. Таким же образом и уход души под землю, в Аид, при гибели тела («Души бойцов нисходили (*δύμεναι*) под землю в царство Аида» [Щит, 151]) свидетельствует о самостоятельном движении души независимо от тела, а это и есть свойство животного, как полагал затем Аристотель. Притом душа в Аид тоже «летит», о чем говорит хор в «Просительницах» перед погребальными урнами: «Эфир их охватывает теперь. В пепел огонь их превратил, но в полете они достигли Хадеса» [Préaux, p. 138]. Души движутся с огромной скоростью. Душа Эльпенора пешая прибыла

в преддверие Аида раньше, чем Одиссей на судне [Од., XI, 57–58]. В. Йегер связывает образ полета души с представлением о ней как дыхании (см.: [Jaeger, p. 79]). В архаическом мышлении дыхание-душа (*ψυχή*) служила перевозчиком для бестелесного духа (*θυμός*) (см.: [Ibid., p. 84]).

С характерным для древних «вещевизмом» (А. Ф. Лосев)²⁴ мифология приписывала душам свойства тела. Души убитых женихов идут с шелестом, подобно летучим мышам. Они реагируют на все вещественное. Например, Одиссей отгоняет души умерших мечом [Од., XI, 48–50; XXIV, 5–6, 9–10]. Душа – призрак умершего человека (*ψυχαί, εἶδωλα καμόντων*) [Там же, XXIV, 14] сохраняет телесные характеристики. Уже говорилось, что душа Эльпенора идет пешком (ногами). Во многих местах «Одиссеи» упоминаются «бестелесные головы (*κάρηνα*) умерших» [Там же, X, 521, 536]. В общем, душа является живым существом (человеком), но только это дефектный живой: «Но не имел уже неизменными (*ἔμπεδος*) крепость и силу в гибких суставах, какие когда-то при жизни имел он (Агамемнон. – В. З.)» [Там же, XI, 394–393]. Кроме того, души-персоны обладают памятью, речью, разумом. Персефона, например, оставила разум (*νόον*) Тересию [Там же, X, 494]. Но и в этом случае сознание их неполноценное – оно замутненное, как бы покрытое пеленой. Обо всем этом можно прочесть при описании путешествия Одиссея в Аид.

Представление о душе – персонифицированном живом существе приводит к тому, что «мифологический» человек имеет структуру матрешки: внутри одного живого существа – человека-тела – находится другое живое существо – человек-душа, его двойник – призрак (*εἶδωλον*)²⁵, который обнаруживает себя уходом в Аид и пребывает там: «Так подлинно есть и в Аидовом доме подземном дух человека и образ (*ψυχή καὶ εἶδωλον*)» [Ил., XXIII, 103–104]. В Аиде «живут бесчувственные мертвые, призраки (*εἶδωλα*) смертных умерших» [Од., XI, 475–476]. Кроме понятия призрака (видения) был и другой «смыслообраз» (Ф. Х. Кессиди) для выражения двойственности человека – его тень: «Ты умрешь... будешь в местах темных / аидовых / Неизвестной блуждать между теней, смутно трепещущих» [Сафо, 44].

Вслед за этим олицетворением души в целом отметим персонификацию самых различных психосоматических состояний человека. Весьма показательны в этом отношении «Теогония» Гесиода и гимны орфиков.

В первой представлена «родословная» явлений человеческой жизни, рожденных Ночью – первобытной богиней из доэллинической хтонической религии (см.: [Jaeger, p. 63–64]). Она родила Конец жизни – Керу (*κῆρ*), Смерть (*θάνατος*), Сон (*ὕπνος*), Сновидения (*ὄνειρος*), Печаль (*ὀϊζύς*), Сладострастие (*φιλότητα*), Старость (*γῆρας*) [Тео., 211–214, 217–200, 223–225, 758–759]. В орфическом гимне Ночи сказано: *Νὺξ μῆτερ ὀνειρων, ὑπνοδότειρα* [Орф. гимн., III, 5, 7]. Соревнование – порождение Ночи, оно, в свою очередь, родоначальник Голода (*λιμός*)²⁶, Скорби (*ἄλγος*) и Исступления (*ἄτη*) [Тео., 226–232]. Есть немало и других подобных семей. Страх (*φόβος*) и Смятение (*δειμός*) – сыновья Кифереи [Там же, 933–935]. Среди богов орфиков мы встречаем Гигею (Здоровье), Мнемо (Память), Хюпнос (Сон), Онейрос (Сновидение), Танатос (Смерть), Эроса (Любовь) [Орф. гимн.].

Одушевление, олицетворение и очеловечивание отдельных качеств и состояний людей показывает, например, то, что Метида – Премудрость (*Μῆτις*) – супруга Зевса [Тео., 886; Ил., XIII, 731]. Использование слов *ἔτεκεν, ἐγείνατο, παῖδες* («рождать», «родиться», «дети») и т. п., когда речь идет о смерти, сне, старости, показывает, что это не просто человеческие смерть, сон и старость как таковые, а некие живые существа. Кроме того, сновидение может «порхать», а мысль «в воздухе реять», подобно летающим существам [Од., XI, 222; Щит, 223].

Множество примеров показывает олицетворение феноменов нравственно-правового сознания человека. Опять же обратимся к детям Ночи из «Теогонии», среди которых Хула (*μῶμος*), Осуждение (*νέμεσις*), Обман (*ἀπάτην*), Соревнование (*ἔρις*). А ее внуки – Труд (*πόνος*), Забвение (*λήθη*), Схватка (*ὑσμίνη*), Битва (*μάχη*), Убийство (*φόνος, ἀνδροκτασίη*), Спор (*νεῖκος, ἀμφιλογία*), Ложь (*ψευδίας λόγους*), Беззаконие (*δυσνομία*) и Клятва (*ὄρκος*) [Тео., 226–232]. Закон (*ἔμεις*) родил Благочиние (*εὐνομίη*), Справедливость (*δίκη*) и Мир (*εἰρήνη*) [Там же, 902–903]. Деметра произвела на свет Плутоса – Богатство [Там же, 969]. Примерно тот же или еще более расширенный набор персонификаций представлен в мире орфических божеств. Тут Номос (Закон), Эвсебия (Благочестие), Дике (Правда), Эвфема (Благомолвие), Филофросина (Дружелюбие), Эвфросина (Радость) [Леб., IВ 99, 105, 159, 181, 182]. Есть и Миса (Ненависть), Немесида (Возмездие), Дикайосюна (Праведность) [Орф. гимн.] и многие другие. Список этот можно продолжать еще долго.

Итак, отдельные феномены человеческой жизнедеятельности мифология превращает в самостоятельные живые существа (божества), отделенные от человека, которые объединены родственными связями – они рождаются и сами порождают – в семью (общину) кровных родственников. Это положение мы также считаем весьма существенной чертой мифологической антропологии, поскольку оно, напоминая, соответствует принципу мифологии, согласно которому божество сливается (отождествляется) с символизируемой (обозначаемой) им реальностью²⁷. Смысл мифологического оживления и обожествления состояний и ситуаций, складывающихся в человеческой жизни, заключается в том, что таким образом достигалось объяснение всего происходящего с человеком. «Как объяснить рождение живого существа или его смерть? – пишет А. Ф. Лосев. – Самое большее, что может тут сказать эпическое мышление, это одушевить все происходящее и объяснить его как результат воздействия богов или демонов» [Лосев, 1960, с. 332]. Например, кто становится богатым? Кто Плутос-Богатство «встретит, кому попадет он в руки, / Тот богатеет и много добра наживать начинает» [Тео., 973–974].

1.2.3. Отчуждение сознания и нравственности

Персонификация тех или иных сторон человека приводит к отделению от него, к отчуждению его собственных сущностных сил. В отношении его духовно-нравственного мира это обуславливает явление, которое в литературе обыкновенно называется антипсихологизмом мифологии. Суть его сводится к тому, что духовно-нравственный мир человека формируется внешними силами и даже существует вне самого человека. Ведь когда Гесиод пишет, что Ночь родила Сон, Сновидения, Печаль и др. (см. выше), то это не только рождение богов, но и появление феноменов человеческой психики и нравственного сознания до существования самого человека. Это значит, что сознание и мораль пребывают вне человека и входят в него извне. И только тогда он переживает соответствующие состояния и получает соответствующие представления. Приходит к людям Сон, и они спят; уходит – пробуждаются. Является к ним Эрида, и они соперничают, и т. д. Гесиодова *"Eris* (соревнование,

соперничество) – имеется в виду ее положительная сторона, добрая Эрида – побуждает человека к труду, справедливости и др. А «зловредная» Эрида отвращает человека от дела, толкает его на насилие [Раб., 28–29]²⁸.

Так в среде людей проникают нравственно-правовые представления. Адрастея (Немесидя) содержит в себе и приносит все законы; законодательствует и дает всем божественные установления. О Мойре говорится, что она держит весы (*ζυγόν*) и объявляет, что именно является справедливым (*τὸ δίκαιον*) [К, fr. 354, p. 342]. Правда (*Δίκη*) надзирает за всеми делами людей. Как в «Работах и днях» Гесиода, так и в орфических писаниях Дике сидит у трона Зевса и наблюдает за людьми [Ibid., p. 94; Томсон, с. 226]. Из всего этого мы заключаем, что мифологическая антропология последовательно экстериоризует, «овнешняет», так сказать, духовно-нравственный мир человека. Но, видимо, крайним проявлением мифологического антипсихологизма будет лишение человека способности осознавать свои действия в некоторых ситуациях. Мифология создала даже особый образ той силы, которая отнимает у человека способность осознавать ситуацию, принимать решение в момент поступка, а соответственно, и нести ответственность за совершенное деяние. Это – демон Ата (*Ἄτη*)²⁹. Агамемнон объясняет свои поступки наваждением, которое послали ему боги, а именно демон безумия Ата [Ил., XIX, 78–144]. В данном случае интересна строка из «Ипполита» Еврипида: *ἐμάνην, ἔπεσον δαίμονος ἄτη* – «я обезумела, впала в божественное исступление» (говорит Федра) [Euripides, 1975б, 241]³⁰. В ней весьма примечательное сходство слов *ἐμάνην* (от *μαίνομαι*, однокоренного с *μανία*) и *ἄτη*. Безумие часто олицетворяли также демоны преисподней Лисса и Мания (см.: [Голосовкер, с. 231, примеч.]). Положение о том, что человек иногда действует безотчетно, помимо своего намерения, является весьма древним и относится к хтонической мифологии. Ведь именно о хтонических демонах говорится, что они затемняют сознание людей. Таков Эрос, который лишает разума (*νόον*) и рассуждения (*ἐπίφρονα βουλήν*) всех богов и всех людей. [Тео., 120–122]. Так же и Сон носит титул «повелителя (*ἄνακτα*) всех богов и людей» [Ил., XIV, 233]. В одном из фрагментов Гесиода в согласии с мифом об Атаманте говорится, что Зевс унес из его груди разум [Hes. fr., 247]. Во всем этом можно видеть ситуации,

когда человек оправдывает совершение им неблагоприятного поступка душевным расстройством (*οἰστρος, μανία*) (см.: [Новосадский, с. 109]) или опьянением, что представлено в рассказе об истреблении кентавров Гераклом (см.: [Голосовкер, с. 222]).

Подобные представления показывают присутствие в мифологии некоего антипсихологизма, одной из граней которого является отсутствие у человека нравственного сознания: он не видит за собой вины, ибо действие совершал «не он» (см.: [Ярхо, 1962, с. 14]). В этом и состоит его оправдание.

1.2.4. Отчуждение человеческой жизнедеятельности в виде судьбы

Сказанное выше подводит нас к очередному вопросу мифологической антропологии – к отношению человека с отчужденным миром его жизнедеятельности. Можно сказать, что философский смысл человековедения мифов заключается в отчуждении мира человека и в последующем взаимоотношении между ним и самим человеком. Что же отличает это отношение? Человек вводится в мир мифологии не как субъект, самостоятельно действующее лицо (в этом качестве он почти полностью заменяется божествами), а как объект воздействия внешних божественных сил. В самом общем виде действие этих сил на человека проявляется в тотальной детерминации его жизни. Наиболее древним (хтоническим) божеством, властвующим над человеком, является Судьба – превращенный в особое существо, персонифицированный ход событий человеческой жизни, всего того, что совершается с человеком, как предопределенный и неизбежный³¹. Она выступает в образах Участи (*μóρος*), Судьбы (*Μοῖρα*) – то и другое – порождение Ночи [Тео., 211–214], – Айсы³² и некоторых других божеств. У врификов и пифагорейцев это Еймәрмене (судьба), Удача (*Τύχη*), Злой рок (*Δαίμων*), Ананке (Необходимость) [Орф. гимн.; Леб., 1А 7]. Весьма ранним является изображение судьбы в виде Демона (*δαίμων*) и Керы (смертный жребий) (*ἡ κήρ*).

На протяжении всей Античности Судьбе отводили главную роль в жизни людей. «Все человеку, Перикл, судьба посылает и случай», – читаем у Архилоха [Архилох, 65]. И в орфическом гимне говорится: «Мойра одна эту жизнь наблюдает – из вышних блаженных, /

Снежный Олимп населяющих, – боле никто, кроме ока / Зевса» [Орф. гимн., LIX, 13–14]. Власть рока присутствует и в римском эпосе. Эней послушен приговору фатума и является исполнителем некоего вселенского религиозно-нравственного поручения, исходящего от божественного провидения. И в поэме Лукана «Фарсалия» центральной силой выступает фортуна³³.

О вселенской и безграничной власти Судьбы свидетельствует то, что она господствует не только над людьми, но и над богами, превосходит последних властью, стоит выше их. Так, Афродита обращается к Анхизу: «Я же к тебе вот пришла: принуждает меня неизбежность (*ἀνάγκη*)» [Гом. гимн., IV, 130]. В «Алкесте» Еврипида Аполлон сам по себе, своей волей не может освободить от смерти Адмета, мужа Алкесты. Для этого ему нужно обмануть, перехитрить Мойр (*Μοίρας δολώσας*), но и при этом он говорит, что они обещали ему (*ἤνεσαν δέ μοι θεαί*), что Адмет избежит Аида [Еврипид, 9–15; Euripides, 1975a, 11–14]. Вслед за этим в реплике Демона смерти (*θάνατος*) опять подчеркивается, что Аполлон помешал умереть Адмету тем, что «искусством Дев судьбы осилил коварным», т. е. благодаря уловке (*Μοίρας δολίῳ σφήλαντι τέχνῃ*) [Там же, 35–36; Ibid., 33–34]. Так что, как пишет Л. Жерне, Аполлон служит Судьбе, с которой он может себе позволить лишь очень умеренные вольности (см.: [Gernet, p. 15]). Поэтому не случайно Мойра именуется *κραταιή* (властная, могучая, «крутая») [Ил., XXIV, 209]. Великую власть, которая приписывалась Мойре, управляющей жизнью, отмечает Н. В. Новосадский (см.: [Новосадский, с. 50]). А. Ф. Лосев считает Судьбу последней инстанцией в объяснении: судьба – это то, что определяет действия самих демонов и богов (см.: [Лосев, 1960, с. 332, 334]). Даже на стадии героической мифологии, когда боги становятся подателями судьбы, а Мойры, соответственно, становятся дочерьми Зевса и даже служат, помогают богам (например, Мойра охраняет повозку Аполлона [Гом. гимн., II, 60]), по отношению к ним все же остается прежнее почтение как память о старых временах их всевластия. Так, Зевс оказывает им самый большой почет (*πλείστην τιμὴν πόρε*) [Тео., 904].

Проявление Судьбы в жизни человека начинается с его появления на свет. Мойры наделяют смертных уже при рождении (*διδούσι βροτοῖσι γεινομένοισι*) [Тео., 219]. Мойры и Айса прядут

нить (τὸ λίνον)³⁴ [Ил., XXIV, 210] – линию человеческой жизни, создавая неизбежную последовательность ее событий: «А там уж пускай / Полностью вытерпит все, что судьба и зловещие пряжи / Выпрями нитью ему, когда родила его мать» [Од., VII, 196–198]. У Алкмана читаем о том же: «И нить тонка, и жестока Ананке!» [Алкман, 29].

Таким образом, особенность мифологического понимания судьбы состоит в том, что она не одна сама по себе предопределенность того, что приключается с человеком, но вместе с тем и сила, которая и порождает эту предопределенность. Или так: в мифологии само предопределение становится некоей божественной силой.

Судьба предстает перед человеком как некоторая данность, открывается ему только *post factum*. Хорошо сказано Р. Шерером: «Accuser le destin serait temps perdu: *le destin est ce qu'il est, sans discussion*» (выделено нами. – В. 3.) [Schaerer, p. 49]. Это вполне согласуется с представлением мифологии о Судьбе как демонической, стихийной, иррациональной силе, налетающей вдруг, неведь откуда, как буря, без всякой видимой причины и основания. В этой связи отметим пифагорейское толкование судьбы (τύχη, δαιμόνιον μέρος) как «некоего дуновения от божества (ἐπιπνοῖάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου)» [Мак.; Diels, 45D, 11]. Понятие судьбы говорит о том, что мысль о всеобщей зависимости человека родилась в то время, когда он только фиксировал происходящее, совершающееся с ним, но совсем не понимал причины этого и не осознавал свой роли, своих поступков в цепи событий. Потребность же в объяснении была, и она удовлетворялась в силу незнания простым ответом: «Судьба! Так суждено» [Ярхо, 1962, с. 19]. Именно отсюда и возникает одно из центральных понятий мифологической антропологии – понятие судьбы человека, которая назначена ему. В своем исходном функциональном значении судьба есть внешняя детерминация жизнедеятельности человека, от него совсем независимая, антипод понятия свободы. Известный образ человеческой жизни-пряжи хорошо передает это представление о судьбе как подчиненности человека: судьба – это то, что дано человеку извне, что *выпадает* ему и принимается им как *должное*. Именно это стоит за словами Одиссея: «Ибо судьбою пока предназначено жить (αἴσα βιώσαι – букв. «доля жить») мне на свете» [Од., XIV, 359].

Положение человека – раба судьбы мифология закрепляет психологией смирения и пессимизма. Человеку она оставляет только одно: безропотно и терпеливо сносить свою долю [Ил., XXIV, 49; Од., VII, 197]. Мифологическое сознание никак не может отказаться от подчинения человека року и признать его в качестве независимой, самостоятельно действующей личности. Невозможность противостоять Судьбе мифология подкрепляет тем, что лишает человека какой-либо активности, возможности сопротивляться и выйти за пределы данного Судьбой.

Теперь сделаем краткие выводы относительно мифологического статуса судьбы как независимого от человека хода событий. Во-первых, олицетворено, оживлено в виде Мойр само подчинение человека течению жизни. Во-вторых, неизбежность происходящего является абсолютной, так что человек становится марионеткой, лишенной свободы воли, – свободы выбора. Впоследствии подобные воззрения перешли из эпоса в греческую трагедию, которая стала литературным выражением фатализма (по А. Ф. Лосеву)³⁵.

1.2.5. Судьба как жизнь

Мы рассмотрели главный (функциональный) смысл понятия судьбы: запрограммированность событий человеческой жизни, независимость их от самих людей. Перейдем теперь к «предметному» содержанию судьбы, т. е. к тому, что же именно посылает она человеку. В этом отношении судьба есть все разнообразие событий человеческой жизни или просто *жизнь человека*, однако текущая независимо от него по велению некоей внешней силы. Например, «Предназначено роком Энею спастися (*μόριμον... ἐστ'ἀλέασθαι* – “доля (участь) спастись”)» [Ил., XX, 301–302]; *δαίμων... δῶη* (дарует)... *νίκηη* [Там же, VII, 396–397]. «Доля» (*μοῖρα*) толкает человека на преступление – убийство [Од., III, 269]. В основном внимание мифологов сосредотачивается на судьбе-жизни как чередовании счастья и несчастья. Мойры дают благо (*ἀγαθόν*) и зло (*κακόν*) [Тео., 906]. В орфических гимнах есть «демон священный» (*Δαίμονά τ'ἠγάθειον*) и «демон, несчастье смертных» (*Δαίμονα πῆμονα θνητῶν*) [Орф. гимн., Обращение к Мусею, 31]. В упомянутом выше пифагорейском тексте о судьбе как дуновении от божества

говорится, что есть «дуновение от божества к лучшему (*τὸ βέλτιον*) или к худшему (*τὸ χεῖρον*)», вследствие чего одни души счастливы (*εὐτυχεῖς*), другие несчастливы (*ἀτυχεῖς*) [Мак.; Diels, 45Д, 11]. Так что в целом судьба-жизнь «полосатая», в ней идет чередование полос (светлая – черная) по «закону качелей» (представление, свойственное с древности и по сей день всем народам: «То, словно мачеха, день, а другой раз – как мать, человеку» [Раб., 825]). О ритмической смене благополучия неблагоприятием писали последующие поэты-лирики. Трудно удержаться от того, чтобы не привести часто цитируемые строчки Архилоха: «В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй. / Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт» [Архилох, 54].

Судьба объективно, сама по себе, и статистически вроде бы нейтральна по отношению к человеку, так как перемежающиеся благоприятные и неблагоприятные события равно распределяются, попарно уравнивают друг друга и взаимно погашаются. Но ведь субъективно, с точки зрения человека, они (радости и печали) далеко не равнозначны. И поэтому судьба в своих конкретных (противоположных) проявлениях кажется человеку весьма различной, не одной и той же судьбой. Когда она дает ему добро – это одна судьба, а когда несет зло – это уже совсем другая судьба. В итоге в представлении «мифологического» человека судьба распадается на добрую и злую, но в конце концов воспринимается в качестве злой судьбы (*κακὸν οἶτον, κακὸς μόρος*) [Ил., VIII, 33–34; Гом. гимн., VII, 8]. Неблагоприятные события в сознании человека перевешивают благоприятные (зло помнят дольше, чем добро), он видит в жизни больше худого, чем доброго, боится жизни, не ждет от нее ничего хорошего. Таковы общечеловеческие основания того, что человек времен мифа видел жизнь в черном цвете, считал судьбу злодейкой (см.: [Феномен человека, с. 194]).

Итак, начиная с истоков мифологии и на протяжении всей ее истории к Судьбе относились с недоверием и считали ее злой. Это связано, кроме того, еще и с тем, что в древнейший период истории, зафиксированный в хтонической мифологии, сознание человека было направлено главным образом на непонятное, загадочное, опасное для его жизни и т. п. Судьба и выступала как обобщенное выражение жизненных коллизий, вызывала негативное отношение

к себе и представлялась в образах хтонического демона. Мы не знаем, случайно или намеренно у Гесиода получилось так, что его перечень ужасных (хтонических) богов начинается с Участи-Мора, но это весьма многозначительно [Тео., 211]. Кроме того, Учассть-Мор и Судьба-Мойра пребывают в окружении порожденных Ночью таких божеств, как «мучительная (*ἀλγινόεσσα*)» Печаль, Смерть, «вызывающая слезы (*δακρύουσα*)» Скорбь, «ужасный (*δεινός*)» Страх, «проклятая (*οὐλόμενος*)» Старость и других [Там же, сл.]. Из этого окружения Судьбы видно, что с ней связывали негативные явления в жизни человека.

Смятение и неприязнь, которые вызывала Судьба, находили соответствующие эмоциональные выражения в ее эпитетах. Учассть не только открывает ряд ужасных божеств (*δεινοὶ θεοί*), но и сама является «ужасной (*στρυγρός*)» [Тео., 211]. Гомер называет Мойр (Айсу и Клото) «суровыми (*βαρεῖαι*)» [Од., VII, 197–198]. Кера именуется «черной (*μέλας*)» и «безжалостно карающей (*νηλεόποινος*)»³⁶ [Тео., 211–214]. Зародившееся в период хтонизма представление о злой Судьбе сохраняется и в героической мифологии и переносится на богов в качестве подателей судьбы. Но в основном водораздел добра и зла проходит между хтоническими и героическими богами. Поэтому рудиментом хтонизма следует признать характеристику олимпийских богов в качестве ужасных сил, несущих бедствия человеку: «Зевс, нам родитель! Меж всеми богами ты самый жестокий! / Ты не жалеешь людей, тобою же на свет рожденных, / Ты предаешь их несчастьям и самым тяжелым страданьям!» [Од., XX, 201–203]. Миф об убийстве Аполлоном киклопов в отместку за то, что Зевс ослепил Асклепия, воскресившего людей, А. Ф. Лосев объясняет так: Зевс здесь либо хтонический демон, враждебный людям, либо божество начала цивилизации, когда боги трактовались как нечто деспотическое (см.: [Лосев, 1957, с. 390–391, 472]). Вот несчастья и приписывали козням таких богов: «Скрыли великие боги от смертных источники пищи... / Но далеко Громовержец источники пищи запрятал... / Жестокой заботой людей поразил он» [Раб., 42, 47–49]³⁷. Зевс также осуждает на «рабские дни», отнимает счастье, превращает в ничтожество сильного [Од., VII, 320–324]. Эпитетами Ареса являются *ρίνωτόρος* (щитодробитель) [Тео., 934], *βροτολοιγός* (душегубец) [Ил., XII, 130], *ἀνδροφόνος* (человекоубийца) [Scut, 98].

Грозит людям и Афина [Щит, 193–197]. У Гомера, в гомеровских гимнах, а также у трагиков (Софокла, Эсхила и Еврипида) сохранились представления об Аполлоне как грозном и суровом боге, причиняющем смерть (см.: [Лосев, 1957, с. 305, 439, 449–451]). О бедах, проистекающих от богов, пишет и Гесиод. У Ночи «из железа душа», она хватает людей и им ненавистна [Тео., 763–766]. Эпиметей, титан, брат Прометей, стал несчастьем (*κακόν*) для людей [Там же, 512]. И известный миф о Пандоре также содержит рассказ о намерениях богов (Зевса) навредить людям [Раб., 60 сл.; Тео., 570 сл.]³⁸. В одном из орфических текстов «*Περὶ ἐπιμβάσεων*» («О причинивших вред») перечисляются самые разные напасти, которые насылают Крон, Зевс и Арес. Крон *σφάλματα βίου ποιεῖ*: разрушает имущество, разбивает супружество, уводит в плен и совершает еще много чего подобного. Зевс приносит смерть, болезни и страдания. Арес – источник раздоров и раздражения [К, fr. 286]. У орфиков часто встречаются рассуждения о Солнце в астрологическом духе. В созвездии Водолея оно, например, вызывает грабежи, безрассудство и неистовство народа [Ibid., fr. 285].

Мифологическое представление о Судьбе-жизни и родственных ей хтонических божествах связано, как мы видим, преимущественно с неблагоприятными явлениями в жизни человека. Отсюда проистекает мифологическое же определение человека – «несчастный (*δειλός*)» и «слабосильный». В «Орфической Аргонавтике» есть слова о «несметных племенах людей слабосильных (*ὀλιγοδρανέων*)» [Орфическая Аргонавтика*; Orphei Argonautica, 430].

1.2.6. Предел судьбы-жизни – смерть

Крайним выражением судьбы в мифологии является смерть. Судьба и смерть объединяются в образе Керы (*ἡ κήρ* – и жребий, и конец жизни). С точки зрения сближения судьбы и смерти интересна «Теогония» Гесиода. Там вслед за Участью (*μóρος*) Ночь рождает Конец жизни (*κήρ*) и Смерть (*θάνατος*). Получается цепочка: участь – конец жизни – смерть. В языке Гомера также присутствует эта связь, и Судьба в разных лицах (Мора, Мойр, Айсы) часто равнозначна смерти. Это выражается в типичных конъюнкциях: *θάνατος*

* Далее – Орф. Арг.

καὶ Μοῖρα, Θάνατός τε μόρος τε [Ил., III, 101; XVII, 672; XXIV, 131–132]. И Керы тоже почти всегда называются вместе со смертью: Θάνατος καὶ Κήρ [Там же, XVII, 714; Од., V, 387].

Внимание мифологии к смерти совпадает с общим настроением хтонизма на устрашающее и ужасное в человеческой жизни. О том, что смерть – одна из самых древних антропологических проблем мифологии, свидетельствует традиционный эпитет людей «смертные» (*βροτοί, καταθνητοί, κηριτρεφεῖς, μέρορες*) [Раб., 418; Hes. fr., 60, 62, 74, 96B]³⁹.

Согласно принятой нами концепции мифологии мифологическое представление о смерти – это оживление и олицетворение смерти, превращение ее в особое живое существо – божество. Смерть – это один из хтонических демонов, «ужасный бог (*δεινὸς θεός*)» [Ил., XXI, 66; Тео., 211]. Как ясно из ранее сказанного, кроме Смерти еще и другие демоны имеют отношение к кончине человека и таким образом заменяют Смерть. Понятно, что это прежде всего Мойры, а также Керы, исполняющие смертные предписания (приговоры) первых [Од., III, 410: *κηρὶ δαμείς* – «Керой обуздан»; Тео., 217–220; Щит, 156–159, 248–255]. Затем – Гарпии, которые уносят (*ἀντρεΐφαντο* – «похитили») умирающего человека [Од., XIV, 371]. Наконец, и олимпийские боги, насколько им оставляют роль хтонических смертоносных демонов, о чем мы упоминали выше.

В общем о «мифологической» смерти можно сказать, что она как состояние человека и причина (сила), его вызывающая, представляют собой одно и то же, отождествляются. Мы уже как-то отмечали эту характерную черту мифологического мышления – слияние причины и следствия (явления). Теперь сошлемся еще на мнение Р. Грабш: «Смысл испытанных приключений лежит в самом событии, и нет никакого разделения события и его интерпретации. Вмешательство божества есть событие и интерпретация равным образом» [Grabsch, s. 10]. Отсюда следует, что кончина человека есть некоторая данность извне, она сливается с воздействием внешней силы, а именно самой Смерти. В качестве примера такого взгляда на смерть приведем стихи Мимнерма: «Словно те листья, недолго мы тешимся юности цветом... / Час роковой настает, и являются черные Керы / К людям: у первой в руках тяжести тяжкий удел, / Смерти удел – у другой» [Мимнерм, 2]⁴⁰.

Исходя из принятого положения «механизм» смерти, согласно мифологии, можно описать следующим образом. Кончина человека – это приход к нему Смерти и вытеснение из него (из его тела) другого существа – Души-Жизни или уход его. Подтверждение сказанному можно отыскать у Пиндара: живой образ жизни чахнет, когда тела следуют зову всемогущей смерти (см.: [Jaeger, p. 73–74]). Это означает, что физическое истребление тела следует считать не причиной смерти, а лишь ее условием или поводом для ухода Души-Жизни: «Вслед за оружием хлынула кровь и душа заточилась (*κῆδε δὲ θυμόν*)» [Ил., XI, 458]. Мифологии мало сказать, что человек, его тело погибли от потери крови, ей еще надо, чтобы к нему пришла Смерть, а из него удалилась Душа-Жизнь. Отыскивание причин смерти не в самом человеке-теле, а вне его есть выражение общего приема мифологии – объяснять все происходящее с человеком действием неких особых сил-существ, отличных от самого человека.

Соответствующим образом жизнь и смерть человека связаны с пребыванием или отсутствием в его теле души-жизни (когда он оказывается в руках смерти). Мы уже ссылались на мнение В. Йегера о двух сторонах души: жизненной силе (*ψυχή*) и сознании (*θυμός*) (см.: [Jaeger, p. 74–84]). Слово *ψυχή* близко по значению словам *τὸ μένος* (желание, гнев, сила), *ἡ βίη* (сила), *ἡ κίβυς* (сила) (см.: [Лосев, 1957, с. 42; Его же, 1960, с. 224]). *Ψυχή* в смысле жизни не имеет специфически человеческого содержания, применяется и в отношении животных, представляя собой общий для всех живых существ носитель жизни. Об издыхающих кабанах, например, говорится: *κάπροι ἀπουράμενοι ψυχάς* – «кабаны, отдающие (теряющие) души» [Щит., 172–173]. Смерть не наступает раньше ухода души из тела, а лишь «после того, как дыхание (*θυμός*) покинуло белые кости» [Од., XI, 219–221]. Здесь ясно говорится, что сперва (*πρῶτα*) душа покидает тело, которое лишь затем разрушается (в данном случае – огнем)⁴¹, так что признаком смерти является не прекращение функционирования тела, а именно отлет души от него.

Еще одна особенность мифологических воззрений на смерть – представление о ее необратимом, безвозвратном характере. Человек имел «только одну душу» (жизненную силу), в отличие от сверхмогущественных мифических существ, которые имели много душ и поэтому обладали особой жизнеспособностью. Они умирали

по несколько раз, а человек умирал только однажды⁴². Его душа уходит из тела безвозвратно, окончательно: «Душу (*ψυχή*) же назад вернуть (*πάλιν ἐλθεῖν*) невозможно; души не стяжаешь, / Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела» [Ил., IX, 408–409].

Отлет души – это смерть тела, но не души-жизни, которая бессмертна по своей сути (по определению). И мифология описывает смерть в виде ее телесных признаков, в виде обездвиженного и бесчувственного тела. Об этом говорит такой эпитет смерти, как *τανηλεχής* – «укладывающая во весь рост (с протянутыми ногами)» (*ταναός* – длинный, *λέγω* – укладываю) [Од., III, 238]. Она также закрывает глаза, погружает во тьму, поэтому зовется «черной»: «Черная смерть их взяла и лишила сияния солнца» [Раб., 154–155]. О сведении смерти к кончине тела свидетельствует и уподобление ее (смерти) сну, так как и в состоянии сна человек (его тело!) неподвижен и бесчувствен. Гесиод говорит о людях золотого поколения: «А умирали, как будто объятые сном» [Раб., 115 (116 – в оригинале)]. А вот описание сонного оцепенения бога, наказанного за ложную клятву: «Бездыханным лежит в продолжении целого года. / Не приближается к пище... / Но без дыханья и речи лежит на разостланном ложе. / Сон непробудный, тяжелый и злой (*κακόν... κῶμα*) его душу объемлет (*καλύπτει*)» [Тео., 795–798]. В «Орфической Аргонавтике» сходно говорится о дремоте (*κῶμα*), подобной (равной) смерти (*ἰσοπαλῆς θανάτῳ*) [Орф. Арг., 1013–1014]. В конце же концов смерть – это уничтожение тела вообще: «Огненным пламенем, силой его уничтожено тело» [Од., XI, 220] (речь о погребальном костре). Поедают его «плотоядные птицы окрестные и псы» [Там же, I, 3–5]. Оно подвергается тлению: «Кости же их (бойцов. – В. З.), лишённые кожи и сгнившего мяса, / Тлели на черной земле» [Щит, 151–153]. Об отнесенности смерти именно к телу говорит такой фрагмент Гесиода: «Фетида бросила в сосуд с водой родившихся от Пелея, других же – в огонь, желая знать, смертными ли они являются» [Hes. fr., 185].

В отличие от исчезнувшего тела душа-жизнь продолжает свое существование, но это существование особого рода – под землей (подземное), в Аиде: «Многие души (*ψυχᾶς*) могучие славных героев низринул / в мрачный Аид» [Од., I, 3–4]. Серебряное поколение, пишет Гесиод, «под землю Зевс-громовержец сокрыл» [Раб., 137–138].

Эти же представления можно найти в «Андромахе» Еврипида: смертный, «умерши, пойдет под землю» [Эврипид. Андромаха, с. 5]. Поэтому души получают название «подземных блаженных (*ὑποχθόνιοι μάκαρες*)», «подземных погибших (*ἔνεροι καταφθιμένοι, ὑποχθόνιοι*)» в отличие от «наземных людей (*ἐπιχθόνιοι ἄνθρωποι*)» [Тео., 850; Раб., 137–138; Щит, 162; Hes. fr., 33, 180]. Л. Жерне отмечает, что в традиционном мышлении человеческих групп, которые живут в симбиозе с землей, занимаемой ими, доминирующим образом является образ земли – источника жизни и вместилища мертвых (см.: [Gernet, p. 25–26]).

Следующим моментом в мифологии смерти будет представление о ее абсолютной неизбежности. Для нас абсолютная неизбежность смерти – это закономерность биологическая, закон умирания живого, конечность жизни. Что же касается мифологии, то для нее всякая смерть, всякий случай смерти являются необходимыми, что вытекает из понимания смерти как удела (судьбы). Таким образом, мифология не различает случайных и необходимых фактов смерти. Об этом свидетельствует эпитет Смерти – «неотвратимая» (или «роковая»), так как она назначается Судьбой: «Смертных, однако, от смерти не могут избавить (*οὐδέ... δύνανται ἀλαλέμεν*) и боги, даже любимых, когда неизбежно Мойра назначит смерть роковую» [Од., III, 236–238]. Или как говорит Ахилл: «Смерть придет и ко мне по утру, ввечеру или в полдень» [Ил., XXI, 110–111]. В его словах присутствует также мысль, которую выражает определение смерти как *θάνατος ὁμοῖος* (одинаковая для всех, уравнивающая всех смерть), т. е. смерть наступает для всех [Од., III, 236]. О неотвратимости смерти свидетельствуют и некоторые другие факты. Например, имя основной заместительницы Смерти – Мойры Атропы: *ἡ ἀ-τροπή, ὁ ἀ-τρόπος* – «не-поворот», «не-оборот», т. е. неотвратимость. Близкий к кругу Смерти Аид именуется «непреклонным (*ἀμείλιχος*)» [Ил., IX, 158–159].

Мифологическое сознание относит смерть к разряду явлений злой, неблагоприятной судьбы. Именно в смерти находит наиболее полное выражение злая судьба. Смерть приходит к человеку как его «пагубная участь (*μοῖρ' ὀλοή*)» [Од., III, 238]. Анакреон в ужасе перед спуском в Аид [Эллинские поэты, с. 38]. А Сафо произносит: «Смерть есть зло. Самими это установлено богами: /

Умирили бы и боги, если б благом смерть была» [Сафо, 49]. Естественно, «мифологический» человек испытывал сильнейший страх смерти, питаемый его беспомощностью перед любым случаем со смертельным исходом. Ведь он не знал истинных причин смерти и имел мало возможностей, чтобы избежать случайной смерти. Свой страх смерти он выражал в соответствующих определениях. Смерть – «черная (*μέλας*)», «злая (*κακόν*)» и «ужасна (*στυγεροί*) для жалких людей земнородных» [Ил., VIII, 69–71; XXI, 66; Од., III, 238; XII, 341]. А хтонических демонов смерти изображали или в виде страшных чудовищ (тератоморфизм), или в облике изможденного призрака. Так, о Керах говорится: «Синего цвета (*κράνασι*), в крови, ненасытные, страшные видом / Белые зубы стучали у них» [Щит, 249–250]. Ахлис (предсмертная скорбь) тоже имеет пугающий вид: «Страшная, бледная, грязная, голода истинный облик» [Там же, 264]. Аид – «самый ненавистный (*ἔχθιστος*)» для людей [Ил., IX, 158–159]. Об Аиде как месте жалобных воплей пишет Феогнид: «Когда же сойдешь ты в жилище Аида / В мрачные недра земли, полные стонов и слез» [Феогнид. Элегии*, 243–244].

Боязнь Аида свидетельствует о том, что человека не утешало и посмертное существование душ. Следовательно, оно не имело и никакого религиозно-утешительного смысла. Как считал Ф. Энгельс, греки, признав существование души, не могли, в силу всеобщей ограниченности, каким-либо иным образом объяснить, куда же она девается после смерти тела (см.: [Энгельс, т. 21, с. 282]).

1.2.7. Поиски бессмертия: вечная жизнь в этом мире

Страх и неприятие смерти означают, что человек мифологии не удовлетворялся тем исходом смерти, который он сам же придумал: вечным существованием душ-двойников живых людей в Аиде. Эта неудовлетворенность связана с тем, как в Античности представляли себе подземное бытие душ – как суррогат земной жизни. Потому смерть и страшна, что она лишает человека полнокровного земного существования, лишает телесных радостей. Душа печалится, «бросая и крепость, и юность» [Ил., XVI, 857]. Одиссей утешает мертвого Ахилла: «Явившись сюда, управляешь / Мертвыми ты, – поэтому

* Далее – Феог. Эл.

не скорби, Ахиллес, хоть и мертвый» [Од., XI, 485–486]. Мертвые тоскуют по полнокровной жизни почти в прямом смысле слова: их одолевает желание напиться крови, чтобы вновь приобрести свойства живых [Там же, X, 536–537; XI, 36–37, 390]. Утерянную крепость суставов мертвый Агамемнон получил именно после того, как напился крови.

Тоска души по земному указывает на то, что человек выше всего ставит ценности жизни, телесно-чувственное бытие и предпочитает его вечному бестелесному существованию души, фактически – бессмертию духа. Поэтому он не хочет уходить из жизни, не хочет покидать сообщество людей, а желает остаться в нем. Выражено это желание в знаменитом ответе Ахилла Одиссею: «В смерти меня, Одиссей блестящий, утешить не пробуй: / Лучше бы мне живым у бедного мужа работать, / Самую малую плату иметь на скудный прожиток, / Чем над всеми тенями умерших быть здесь самым главным!» [Од., XI, 488–491]. Очень сочно о том же самом сказано у Праксиллы: «Вот что прекрасней всего из того, что я в мире оставил: / Первое – солнечный свет, второе – блестящие звезды / С месяцем, третье же – облака, спелые дыни и груши» [Праксилла, 4].

Эти высказывания делают нам понятным то, что бессмертные души в Аиде упорно называются мертвыми (людьми): «Оттуда, из жизни, / Эхо пустое одно лишь доходит до царства Аида. / Тьма покрывает глаза мертвецам, и молчанье меж ними» [Эрина, 3]. Действительно, жизнь душ – это бесплотная и «бесплотская» жизнь, а значит, неподлинная, ненастоящая жизнь, жизнь не людей, а мертвецов. Обобщая воззрения греков на соотношение земной и загробной жизни, Ф. Энгельс писал: «Древнему миру слишком был свойственен стихийный материализм, чтобы не ценить земную жизнь бесконечно выше жизни в царстве теней; у греков загробная жизнь считалась, скорей, несчастьем» [Энгельс, т. 22, с. 483].

Человек мифологии хотел получить в качестве бессмертия не вечную жизнь духа, а вечную жизнь тела. Он мечтал о бессмертии как сохранении своего существования в этом, земном, мире. Бессмертие не имеет смысла, если оно лишено телесных радостей. Поэтому Зевс дарует Ариадне «бессмертие и вечную юность (*ἀγήρω*)» [Тео., 949]. И Ганимед «нестареющим стал» и «бессмертным, как

боги» [Гом. гимн., IV, 214]. А вот что приключилось с Тифоном, когда Эос забыла выполнить необходимое условие дарования бессмертия: наделить его жизненной силой: «Голос его непрерывно течет, но исчезла из тела / Сила, которую были наполнены гибкие члены. / Не пожелала бы я, чтоб подобным владея бессмертьем, / Между блаженных бессмертных ты жил бесконечную жизнью» [Там же, 237–240]. Это весьма примечательные строки, в которых бессмертие понималось как вечная жизнь тела.

Вот это-то и приводит мифологическую антропологию к тому, что сам (*αὐτός*) человек отождествляется с телом, а не с душой [Ил., 1, 3–5] А. А. Тахо-Годи отмечает, что понятие личности закреплено в греческом языке термином *sōma* [Тахо-Годи, с. 273] (см. также: [Чанышев, с. 81–82]). Из попыток (хотя бы в представлении, в мечтах) сохранить себя в этом мире и появляются странные (и противоречивые) рассказы о пребывании человека (героя) после смерти сразу в двух мирах: в Аиде и на Олимпе. Так, сила (*βίη*), душа, призрак Геракла – в Аиде, а сам он пирует с богами на Олимпе [Од., XI, 601–603]. Еще одним местом для людей, где они сохраняли вечную жизнь именно как люди-тела, а не как бесплотные души, были острова блаженных и Елисейские поля. На островах блаженных живут в условиях золотого века бессмертные герои (четвертое поколение Гесиода). О них сказано так: «Прочих (героев. – В. З.) к границам земли перенес громовержец Кронион... / Близ океанских пучин острова населяют блаженных (*μακάρων*)» [Раб., 168–171]. Такое же бессмертие обещано Менелая: «Для тебя, Менелай, приготовили боги иное... ты не подвергнешься смерти. / Будешь ты послан Богами в поля Елисейские, к самым крайним пределам земли... / В этих местах человека легчайшая жизнь ожидает...» [Од., IV, 561–568].

Возможно, еще одним таким местом, где можно достичь бессмертия в жизни (не умирая), является остров Огигия, местожиительство нимфы Калипсо, о котором Р. В. Гордезиани пишет: «Это фактически обитель вечности, где приостановлено течение времени для Одиссея, ибо Калипсо желает сделать его бессмертным. Следовательно, остров Огигию можно в некотором смысле уподобить царству смерти» [Гордезиани, с. 106]. Так, Гесиод обозначает потоки Стикса словом *ὠκύγιον* [Тео., 805–806].

Л. Жерне также полагает, что впоследствии эллинистические утопии связали страны богов, края мертвых, страны чудесных плодов и времена золотого века. Река Радости в романе Ямбула напоминает миф о лотофагах, Лету в Аиде и источник Забвения по пути в орфический Парадис (см.: [Gernet, p. 188–190]).

1.2.8. «Мифологический» человек (герой)

Как уже было показано (см. 1.1), историческое движение мифологии от хтонизма к олимпизму, что также соответствует движению от нижнего (земного) мира к верхнему (небесному и божественному): $\chi\theta\acute{\omega}\nu \rightarrow \text{Ὀλυμπος} \rightarrow \text{οὐρανός}$, – сопровождалось в антропологическом плане переходом от частичного человека хтонической мифологии, рассказывающей о нем лишь в виде отдельных его сторон, к целостному человеку олимпийской, что и нашло свое выражение в образах людей эпической литературы. Таким путем шло и наше рассмотрение антропологической тематики в указанном параграфе: от изображения отдельных проявлений и состояний человека к изображению самого человека.

Люди, описываемые в «эпической» мифологии, а именно герои – по каковой причине олимпийская мифология еще называется «героической» – это и есть собственно люди мифологии, «мифологические» люди⁴³. Но у нас понятие «“мифологический” человек» будет включать не одних только героев в узком смысле, но всех тех людей, о которых рассказывает эпос как о живших в стародавние, сказочные времена, в «мифическое» время; всех тех людей, что жили до нынешних поколений, современных эпическим поэтам, и были предками последних. Это важный признак героя: их деяния по определению принадлежат минувшему прошлому, времени, которое никогда не является историческим. Л. Жерне приводит известный исторический пример: канонизация новых героев в Дельфах в конце V века до н. э. сопровождалась заявлениями, что это «последний» герой (см.: [Gernet, p. 18–19]). Следовательно, в число «мифологических» людей войдут кроме героев Гомера те поколения (без железного), о которых повествуют Гесиод и орфики. Это – золотое поколение ($\chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omicron\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$), затем поколения из серебра и меди, наконец, род героев-полубогов ($\eta\rho\acute{\omega}\omega\nu \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$,

ἡμίθεοι) [Раб., 109–110, 127–128, 143–144, 157–159]. Из рассказа Орфея о трех поколениях – это золотой род, созданный Фанесом, и серебряный, который был в царствование Крона [К, fr. 140]. К числу «мифологических» людей следует отнести Пандору и ее детей Девкалиона и Пирру. Л. Жерне описывает исторические основания появления понятия героя. По его мнению, в разнообразии типов героев (архетип, правитель, воин, законодатель, основатель города и т. п.) представлены различные уровни мышления и моменты истории (см.: [Gernet, p. 18, 20–21]).

Первым существенным признаком «мифологических» людей является их самое тесное, непосредственное общение, связь с миром богов. Напомним, что родословная таких людей восходит к тому или иному богу, их предку. Сами они вступают в интимные связи с богами, отношения их с богами самые прямые, независимые, чуть ли не на равных, доходящие до проявлений богоборчества. «Боги с людьми препирались», сообщает Гесиод [Тео., 535–536]. Люди могут сражаться с богами. Как известно, Одиссей «обуздал (δαμῆναι)» бога Протея [Од., IV, 397]. Вообще, следует подчеркнуть личное общение конкретных людей с конкретными богами как отличительный момент мифологической антропологии.

Другим основным признаком «мифологических» людей является их превосходство над обычными (нынешними, современными поэту) людьми, которое проявляется в том, что они по своим качествам близки богам, вследствие чего становятся идеалом для последующих поколений. Герои располагаются между богами и людьми, так что именно к ним по праву относятся эпитеты «боговидный» (θεοειδής) и «богоравный» (ἀντιθεός), например к Одиссею (δῖος), к Александру, Тезею, Сарпедону [Ил., III, 58; Од., V, 486; Щит, 182; Homeri et Hesiodi Certamen*, 117]. Превосходство героя над прочими людьми выражается в его определении ἀνὴρ ἀγαθός (ἄριστος) (см.: [Шталь, с. 89]).

Мифологического героя выделяют среди прочих людей прежде всего телесный облик, порода (породистость) (φύη), вид и осанка (εἶδος τῆ φύη) и затем уже ум (νόημα) или умная речь (ἀυδῆ – intelligible human speech) [Раб., 129; Гом. гимн., IV, 200–201; Clay, s. 131]. Что именно понимали под внешностью приятной и породистой,

* Далее – Cert.

видно из того, как Афина приукрашала Одиссея и Пенелопу. Она «изливает прелесть» на плечи и голову Одиссея, делает его выше и полнее [Од., VIII, 18–23]. Также и Пенелопу делает выше и полнее, телу (коже) придает белизну «полированной кости слоновой» [Там же, XVIII, 195–196]. О понимании телесной красоты говорит и то, что внешность борца считалась благороднее внешности торговца [Там же, VIII, 151–164]. В совокупности названных телесных и духовных качеств Р. В. Гордезиани видит общую характеристику человека эпоса (см.: [Гордезиани, с. 292]). При сравнении Хрисеиды с Клитемнестрой во внимание принимаются «прелесть вида» (*δέμας* – стать, представительность), «приятство» (*φύη* – внешность), ум (*φρένας*) и дела (*ἔργα*) [Ил., I, 111–115]. Уже было упомянуто, что Ментор отличается статью и «вразумительной речью».

Соединение таких качеств делает героя человеком гармонически развитым в отношении физических и духовных сил, достигающих высокой степени совершенства. У людей золотого поколения спокойный и ясный дух (*ἀκηδὲς θυμός*), сильные руки и ноги [Раб., 112, 114]. Герои, как правило, «сверхмужественны» (*ὑπέρθυμος*)» (о Сарпедоне) [Cert., 117]. Их отличает *ἀρετή*, которая в языке эпоса означала силу, мужество, мужественную храбрость (см.: [Jaeger, p. 82]).

И. В. Шталь обращает внимание на две главные способности героя: способности воина и советника (см.: [Шталь, с. 91]). Целью воспитания Ахилла было приобретение этих основных качеств героя: «Был бы в речах ты вития (*μύθων ῥητήρ*) и делатель дел (*πρηκτῆρα ἔργων*)» [Ил., XI, 443]. Кроме того, Ахиллу советуют быть не только храбрым, но еще и милостивым, ибо и боги умолимы [Там же, IX, 495 сл.]. По сути дела, тут намечен тот идеал человека, о котором впоследствии непрестанно говорила вся Античность.

В связи с соединением в герое нескольких достоинств обратимся к эпитету «боговидный». Он указывает на человека красивого, благородного, «породистого» вида, что следует из характеристики Париса [Ил., III, 30, 39, 43–45]. Однако Гектор упрекает его в отсутствии храбрости, соответствующей его красоте. Значит, подлинная боговидность (иначе – подлинная красота) требует обязательного сочетания с другими достоинствами, с доблестью, например, или, точнее, красивая наружность должна соответствовать благородной

внутренней (духовно-нравственной) сущности человека. Пиндар пишет: «Его добродетель (*ἀρετήν*) не ниже телесной красоты (*φύσιν*)» (цит. по: [Шанин, с. 35]). Так что определение героя словом «боговидный» должно отвечать требованиям античной калокагатии (*καλοκάγαθία* от *καλὸς καὶ ἀγαθός*) и указывать на принадлежность ему нескольких качеств, благодаря чему он становится *ἀνὴρ ἀγαθός* и приближается к богу, обладающему в сравнении с человеком весьма многими совершенствами. Именно это обстоятельство делает бога идеалом мифологической антропологии, и глубоко прав А. Ф. Лосев, рассматривая божество эпоса как общее (см.: [Лосев, 1963, с. 201]).

И здесь надо указать, что человек, конечно, не может сравниться с богом. В мифологии это выражается таким образом, что герой, в отличие от всесовершенных богов, выделяется среди прочих людей только одним каким-то совершенством: «Смертному в каждом деянии быть невозможно отличным» (букв.: «никогда еще не было, чтобы рождался муж, искусный во всех делах») [Ил., XXIII, 669–671]. Еще пример: «Нет, совокупно всего не стяжать одному (*αὐτός*) человеку / Бог одного наделяет способностью к брани, другому Зевс, промыслитель, в перси разум влагает» [Там же, XIII, 729–731]. Следовательно, человеческий идеал (герой) в сравнении с божеством (с божественным идеалом) характеризуется превосходством в одном каком-то качестве (см.: [Шталь, с. 178]). Человек обладает чертами идеала (бога), если он является «наилучшим (*ἄριστος, πανάριστος*)» в каком-то своем деле: один – в морском, другой – в рассуждениях [Раб., 293–295; Серт., 103]. «Боги не всех равно наделяют своими дарами, / Разумом, ростом высоким, искусством приятного слова; / Внешностью, видом иной привлечь внимания не может, / Но красноречием боги его наделяют, и смотрят / Все на него с восхищением: уверенно он и приятно / Речь на собраниях держит» [Од., VIII, 167–172]. Сходным образом и Гесиод пишет о человеке, который выделяется среди присутствующих красноречием [Тео., 83–97].

Но как бы то ни было, наделение человека-героя одним выдающимся свойством делает его ущербным, односторонним по отношению к другим людям, обладающим отсутствующими у него достоинствами. Интересный пример в этом отношении – характеристика Агамемнона: «Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион: / Скипетром

власти славиться дал он тебе перед всеми; / Твердости ж не дал, в которой верховная власть человека!» [Ил., IX, 37–39]. Буквальный перевод первой строки – «Тебе (лишь) половину (*διὰ ἄδικα*) дал Зевс» – лучше проясняет дело: Агамемнон только наполовину имеет качества властителя. Вернее, ему дано не более чем внешнее власти – слава, но он не получил ее существенной стороны – твердости.

«Одномерность» героя восполняется тем, что он образует тесную дружескую связку, пару с другим человеком, имеющим недостающее ему качество. И. В. Шталь описывает это как эпическое двойничество, которое означает наличие у людей противоположных качеств, лишь в совокупности составляющих единое целое. Такова пара Ахилл-воин и Патрокл-советник, создающая эпическое двойничество (см.: [Шталь, с. 185]). Такая двуединость «мифологических» людей также составляет их особенный признак, который можно возвести к Диоскурам.

Что же касается духовно-нравственного облика «мифологического» человека-героя, то эпос подходит к нему с позиций указанного антипсихологизма, что означает сведение духовно-нравственного к физическому (телесному) и подавление сознания (рефлексии) эмоциями (см.: [Лосев, 1960, с. 176–179]). Эпические понятия типа «лучший», «храбрый» и т. п. в большей мере связаны с благородством происхождения и физической силой, чем с моральным сознанием человека, выражаемом категориями совести, долга, обязанности и др. В. Н. Ярхо замечает, что *ἄριστοι* – это люди, выдающиеся своей силой и храбростью (см.: [Ярхо, 1962, с. 20–21, 26]). «Нравственный» человек Гомера – это красивый, сильный, умный человек, а вовсе не правдивый, воздержанный, справедливый, ибо правдивость не получает достойной оценки (награды), а хитрость, нечестность, несправедливость, распущенность не отрицаются. Да ведь таковы и боги эпоса!

Действиями человека руководят инстинкты и эмоции, а не нравственное сознание. Ахилл вступает в бой после гибели Патрокла не потому, что осознал ошибочность своего поведения, но из чувства мести (см.: [Ярхо, 1962, с. 14]). Мифологическая антропология обходится человеком, лишенным духовно-нравственной жизни в собственном смысле слова. «Мифологическому» человеку чужды какие-либо особенные и глубокие размышления и раздумья (рефлексия) о своих душевных состояниях и поступках.

Мы описали человека «эпической», олимпийской мифологии. Но в ней же оставались воззрения на человека, несущие в себе черты хтонизма. Мы имеем в виду людей, являющих собой тип антигероя, его антиподов – *ἀνήρ κακός*. К этому виду относятся серебряное и другие поколения Гесиода. Их представители отличались не только невзрачным или страшным обликом, но и не имели ума, были безрассудны, преступно наглы и дерзки (*ἀφραδίη, ὕβρις, ἀτάσθαλος*) [Раб., 127–155, 174–201]. Таков же и известный Терсит [Ил., II, 212–277]⁴⁴.

Основоположения, а также некоторые детали мифологического понимания человека, которые мы обрисовали согласно своему разумению, ясно показывают, что оно есть прямое продолжение общих положений мифологии, причем, подчеркнем это обстоятельство, преимущественно хтонической мифологии. Поэтому мифологическую антропологию можно именовать хтонической антропологией. В мифологии человек и боги образуют единую кровнородственную общину. Проявления человеческого организма (тела) и его внутреннего мира (психики), его жизнедеятельность превращаются в самостоятельные живые существа (анимизируются и персонифицируются) и также образуют единую семью. Сам же человек оказывается в полной зависимости и абсолютной подчиненности у этого мира его же собственных жизненных проявлений. Таким образом, единение человеческого с божественным приводит к тому, что человек теряет себя как самостоятельное существо.

1.3. ЗАРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ТИПА АНТРОПОЛОГИИ

Как мог заметить читатель, изложение мифологической антропологии мы вели в основном на материале образов хтонических мифов. Поэтому данный параграф мы начнем с очень важного для настоящей работы и принципиального разъяснения. Мифологической антропологией следует считать те воззрения на человека, которые соответствуют хтонической мифологии, что и показало исследование вопроса. Следовательно, границей между мифологической и религиозной антропологией будет граница внутри самой мифологии, граница между хтонической и олимпийской мифологией как в ее гомеров-гесиодовском, так и в орфическом варианте (и во всех

последующих). Это означает, что и религиозную концепцию человека мы будем изучать на материале эпической мифологии Гомера и Гесиода, мифологии орфиков, а также с привлечением теоретических положений А. Ф. Лосева, касающихся дистинкции мифологии и религии и на мировоззренческом уровне, и на методологическом. Ранее мы приводили мнение А. Ф. Лосева и других авторов относительно сущности мифологии. Теперь же отметим, что боги религии – это идеальные образы (смыслы, понятия) предметов и явлений природы, отделенные от последних. Впрочем, подобное понимание достаточно распространено. Вот, например, суждение К. Ясперса: «Великая альтернатива: божественное как имманентное, демоническое или Бог как трансценденция, силы внутри мира (много богов) или единая трансцендентная основа» [Феномен человека, с. 188].

Несколько слов особо скажем об орфизме в качестве источника для реконструкции религиозного типа антропологии. Это весьма важный источник, так как, согласно общепринятым представлениям, орфизм считается самым ранним и значительным религиозным движением и учением. Об этом говорили уже с древности. Орфея называли *παρ' Ἑλλῆσι πρῶτος θεολόγος* [К, fr. 340]. Прокл употребляет понятие *Ὀρφικὴ θεομυθία* [Ibid., fr. 129]. И современные русские и зарубежные ученые придерживаются мнения об орфизме как религиозно-философском литературном движении ([см.: Новосадский, с. IV; Лукач, с. 169; Орфизм, с. 467; Kerényi, p. 262]). Судя по сохранившимся названиям орфических сочинений, некоторые из них, возможно, имели отношение к человековедению [К, t. 222, 223]. Например, «Благодарственные жертвоприношения за спасение», «Нисхождение в Аид», «Избавления», «Очищения». До нас дошел слой позднеантичной (псевдо?) орфической литературы. Это уже упоминавшиеся «Орфические гимны», «Орфическая Аргонавтика», «Камневедение». Все эти тексты относятся ко времени от II в. до н. э. по IV в. н. э.

Для понимания роли орфизма в формировании религиозного типа антропологии важно отметить то идейное воздействие, которое он оказал на последующую религиозную философскую мысль и литературу Античности. Некоторые (и весьма существенные) элементы орфической антропологии были усвоены и развиты религиозно-философскими учениями Пифагора, Эмпедокла и Платона (что будет видно в нашей работе далее). Влияние орфиков отмечают

и в творчестве древнегреческих литераторов (см., например: [Лукач, с. 189, 192; Kerényi, p. 349]). Это влияние орфизма позволяет сделать важный вывод о том, что религиозная антропология Античности складывалась при перерастании ранней формы религиозно-мифологической антропологии орфизма (вкупе с человековедением Гомера и Гесиода) в завершённую форму религиозно-философской антропологии последующих веков.

1.3.1. Сотворение людей богами

В согласии с тенденцией отделить бога от реальности и возвысить его над последней религиозное сознание разрывает ранее мыслимые родственные связи между богами и людьми и вводит человека в мир посредством акта творения, так что выражение «сыны божьи» применительно к людям становится фигуральным; по сути же это означает «твари божьи» (за редким исключением в виде таких остатков мифологии, как рождение Иисуса Христа). В самом общем виде (без деталей) о создании — об антропопозе, в отличие от антропогенеза мифологии, — говорит Гесиод в «Работах и днях», когда повествует о пяти поколениях. Таков же и орфический рассказ о создании Фанесом первого (золотого) поколения и Кроном — второго (серебряного). Опиан предполагал, что род людей мог быть сотворен Прометеем (см. об этом: [Linthorpe, p. 332]). О сотворении людей именно сразу как поколения или даже народа писал впоследствии Юлиан (не в полемике ли с христианами?) [Юлиан. Письма*, 45, 292с]. В этих скурых описаниях принципиально важным является словоупотребление. Например, *Zeûs δὲ πατήρ... γένος... ἀνθρώπων... ποιῆς*... («родитель Кронид... поколение... людей... создал...») [Раб., 143–144]. Здесь глагол *ποιέω* исключает понимание слов *Zeûs δὲ πατήρ* в прямом смысле. В рассказе Орфея (правда, в передаче Прокла) тоже весьма характерная лексика: *ὑποστήσαι* (установил, устроил, поставил) *τὸν Φάνητά φησιν* (о золотом поколении) [К, fr. 140]. Есть и другие материалы, которые интересны тем, что в них прямо противопоставляются рождение и сотворение. В одном из комментариев Прокла к орфическим текстам о происхождении богов говорится: *τῇ γενέσει τῶν θεῶν (γένεσις — рождение), о происхождении же людей — τῇ συστάσει*

* Далее — Юл. Пис.

τῶν ἀνθρώπων (σύστασις – составление) [К, fr. 354]. Есть еще один орфический фрагмент: Орфей высказался о «теогонии, создании космоса и творении людей (ἀνθρώπων πλαστουργίαν)» [Ibid., fr. 62]. Буквально здесь сказано о «вылепливании людей»: πλαστουργία – от πλαστός (лепной) и ἔργον (труд).

Есть, конечно, и конкретные истории создания людей. Возможно, наиболее древние из них сложились на основе фетишизма и тотемизма. Например, представление о том, что мирмидоняне ведут свою родословную от муравьев (μύρμεξ), впоследствии, очевидно, подверглось трансформации, и тотем стал, так сказать, тем материалом, из которого боги создали людей. Среди гесиодовых фрагментов есть такой: «Отец людей и богов, сколь много было муравьев в пределах прекрасного острова, которых он сделал мужчинами и низкоподпоясанными женщинами» [Hes. fr., 76]. Назовем теперь известный миф о сотворении Пандоры, рассказанный Гесиодом дважды: в «Работах и днях» и в «Теогонии». Боги, Гефест, Афина и другие, создали Пандору, смешав землю с водой и вылепив изваяние, которое наделили человеческими (в частности, голосом, разумом, душой) и женскими свойствами (мучающей страстью и т. п.) [Раб., 61–82]. От нее уже, вероятно, естественным образом «женщин губительный род... на земле происходит» [Тео., 596]. Имеется орфический текст, который близок по своему содержанию рассказу Гесиода: «Род же людей, говорил (Орфей. – В. 3.), вылеплен (γένος... πλασθέντα) из земли самим богом» [К, fr. 233]. Люди в нем названы εἶδωλα τετυγμένα – сотворенные призраки и εἶδος κατεσκευασμένον – разукрашенный (изготовленный, искусственный) образ. В упомянутой выше басне Гигина Забота лепит (fingere) человека из беловатой глины (cretosum lutum). А человека называли человеком (homo), потому что он сделан из почвы (humo).

В заключение рассмотрим центральный орфический миф о сотворении Зевсом третьего – титанического – поколения людей из плоти титанов. Суть этого известного мифа в логически упорядоченном (и сокращенном) изложении можно передать следующим образом (при этом мы будем пользоваться рассказом Олимпиодора в оригинале, см.: [К, fr. 220]). Титаны растерзали Диониса и отведали его телес. Зевс поразил титанов молнией (аналогичную смерть древние приписывали Орфею: «его (Орфея. – В. 3.) убил

дымной (чадящей) молнией (*κτάνεν ψολόεντι βέλει*) высокопарящий Зевс» [К, t. 123]). Затем из сажи (копоти) и дымов (*ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν*), изшедших из тел титанов, из появившегося вещества (*ἔλης γενομένης*) были созданы люди (*γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους*). Слова *γενομένης* и *γενέσθαι* здесь и *ἐκγεγόμεθα* ниже надо понимать, конечно, не в прямом значении, что мы и сделали при переводе. Кроме того, Олимпиодор и прямо говорит, что мы (люди) составлены (сложены – *συγκείμεθα*) из копоти (сажи – *ἐκ τῆς αἰθάλης*) титанов. Прокл передает рассказ Орфея о титаническом (*Τιτανικόν*) роде людей так: ὁ φησιν ἐκ τῶν Τιτανικῶν μελῶν τὸν Δία *συστήσασθαι* «его, говорят, Зевс *сложил (составил)* из членов титановых (тел)» (выделено нами. – В. З.) [К, fr. 140]. Еще одним вариантом этого мифа является рассказ о происхождении людей из крови титанов в передаче Диона Хрисостома и Оппиана в «Рыбоведении» (*Halieutica*): «<из> крови титанов (*τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος*) есмь мы все люди»; «или же из богопролитой крови титанов (*λύθροιο θεορρύτου... Τιτῆνων*) мы были созданы (*ἐκγεγόμεθα*)» [Linforth, p. 333]. По этому поводу один схолиаст замечает, что человек был назван *βροτός* (смертным) как существо, произведенное из *βρότος* (крови) (см.: [Linforth, p. 332]). Император Юлиан тоже придерживался мнения, что человеческий род возник из капель священной крови, упавших с неба [Юл. Пис., 45, 292-b].

1.3.2. Жизнепроявления человека – от богов

Боги создают человека, а затем детерминируют его жизненные проявления. В отличие от мифологической, в религиозной антропологии жизненные состояния (психические и физиологические) уже не обожествляются, а ставятся в зависимость от богов, рассматриваются в качестве их воздействий или даров. Зевс дает человеку разум, а Музы делают «многоразумного (*πολυφιδέοντα*) мужа» еще и «божественно говорящим (*θέσπιον ἀυδήεντα*)» [Тео., 94–96]. Зевс ведает ходом дней, а соответственно и мыслей (*νόος*), настроений человека: «Меняются мысли людей постоянно по разным / Дням, какие приводит отец всех людей и бессмертных» (Од., XVIII, 136–137). Нечто близкое к этому есть у Архилоха: «Настроения смертных... / Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс» [Архилох, 60].

Показательны также рассуждения о сне и сновидениях. Богом, посылающим сон и пробуждающим от него, был Гермес (жезлом он усыпляет глаза людей) [Од., V, 47–48]. Вообще же о сне говорится, что «это – воля богов», «мера», которую «положили для смертных бессмертные боги» [Там же, XIX, 591–593]. Боги же вызывают сновидения-призраки. Афина создает призрак Ифтимы, сестры Пенелопы, и посылает его последней во сне (в виде сновидения) [Там же, IV, 796 сл.]. Афродита ведаёт любовью, улыбками, смехом и т. п. [Тео., 203–205]. О Гекате сказано: «Искони юность хранит она / Вот все уделы богини» [Там же, 452].

1.3.3. Двойственная природа человека

Орфический миф о происхождении людей, который мы назвали центральным, стал источником одной из центральных же идей античной религиозной антропологии – положения о двойственной природе человека: земной и небесной, титанической (злой) и божественной (благой). Тем самым было положено начало представлению о нравственной сущности человека. Но в самом орфизме эти идеи были еще в зачаточном состоянии, выражены неявно, в виде намека и возможных выводов. Ведь из мифа непосредственно вытекает следствие о двойственности человеческого тела, на что и указал много позднее Олимпиодор в своем комментарии: «[Мы] являемся его (дионисийского тела – *τοῦ σώματος Διονυσιακοῦ*. – В. З.) частью, так как состоим из копоты титанов, отведавших от его (Диониса) телес (*τῶν σαρκῶν τούτου*)» [К, fr. 220]. Вполне понятно, что этими словами Олимпиодор хотел сказать, что тело человека не только титаническое, но и дионисийское. Это мнение, по сути дела, принято и в современной научной литературе. Например, К. Кереньи, предпринявший основательную реконструкцию орфического мифа о сотворении людей, пишет, что вещество, которое стало материей человечества, содержало не только земные остатки титанов, но также и остатки Диониса. Копоть скрывала внутри себя дионисийскую субстанцию, которая наследуется людьми от поколения к поколению (см.: [Kerényi, p. 243–244]). Но в таком мнении есть некоторая несогласованность с обычной религиозной точкой зрения, не склонной обожествлять тело. Так, И. М. Линфорт весьма критически

относится к мысли о божественности тела и видит в таком мнении отход от общепринятых представлений, что только душа есть такая часть человека, которая сближает его с божеством (см.: [Linforth, p. 359–360]). Вслед за двойственностью тела напрашивается мысль о двойственности души. К сожалению, прямых указаний в орфических текстах на этот счет нет, а есть лишь косвенное свидетельство в фрагментах Ферекида, а также последующие комментарии, в которых одни авторы говорят о титанических свойствах души, а другие — о дионисийском начале в ней. У Ферекида есть положение о том, что один дух в нас — с неба, а другой — от земных семян [Леб., 7А 5]. Связать его с интересующим нас вопросом о природе души можно лишь с помощью весьма гипотетической аналогии: титаны — это хтонические демоны, порождения Земли, а Дионис — олимпийский (небесный) бог. Из обширного комментария Г. Властоса к Ферекидову пониманию души отметим то, что он связывает его с «изначальным Zeus-Chtonië дуализмом» и находит соответствие этому в орфических пластинках из Петелии и Элевтерии на Крите: «Я сын Земли и звездного Неба» [Vlastos, 1970z, p. 109–110, not. 60].

Согласно комментарий Плутарха, «неразумное (*ἄλογον*), и необузданное (*ἄτακτον*), и дикое (*βίαιον*), не божественное, но демоническое (*δαίμονικόν*) в нас древние называли титанами» [К, fr. 210]. «Титан в нас», так кратко пересказал это И. М. Линфорт [Linforth, p. 339]. Среди свидетельств о пифагорейской философии сохранилось прямое указание на то, что человек — *ὕβριστικόν φύσει τὸ ἔψον* [Мак.; Diels, 45D, 3]. Поскольку же «*Τιτῆνες... ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων*» — «прародители наших отцов» [Орф. гимн., XXXVII; К, fr. 220], постольку люди наследуют их «ген дерзости». Как пишет Я. Голосовкер, «титаны — существа стихийные, безудержные, неистовые. Их страсти люты». Позднее «их лютая правда была превращена в злую правду, в злобу» [Голосовкер, с. 21, примеч.]. Темные силы в природе человека наиболее проявляются в женщинах, о чем говорит стих Орфея: «Нет ничего собачнее (бесстыднее. — В. 3.) (*κύντερον*) женщины, нет и мерзее (*ρίγιον*)» [Леб., 1В 234; К, fr. 234]. Известно, что такой взгляд на женщину и даже сходные выражения были у Гомера и Гесиода⁴⁵. При создании «праженщины» Пандоры в нее вложили «разум собачий» и «двуличную, лживую душу» [Раб., 65–67]. Но в орфизме такое отношение к женщине связано уже не просто с житейскими обстоятель-

ствами, что имело место у Гесиода [Раб., 61–82; Тео., 588–605], а с религиозными моментами, а именно с участием женщин в древнейших дионисийских мистериях (оргиях), в обряде убийства бога, т. е. с их титанизмом, тем более что титаны, согласно аркадским мифам, были связаны с женским хтоническим божеством (Артемидой), а также являются, по мнению Вяч. Иванова, «хаотическими силами женского материального первоначала (Матери-Земли)» [Иванов, с. 179]. Ведь как Диониса разорвали титаны, так Орфея, согласно легенде, разорвали именно фракийские женщины-вакханки по наущению то ли Вакха-Диониса (Либеры), то ли Афродиты (Венеры) [К, fr. 116, 117, 121]. Притом Гигин описывает смерть Орфея близко к тому, как обычно рассказывают о смерти Диониса: если титаны разорвали, а Аполлон собрал члены тела Диониса, то вакханки растерзали, а Музы предали погребению собранные части тела Орфея [Ibid., fr. 117].

Платон придает «так называемой древней титанической природе (*Τιτανική φύσις*)» характер асоциального, анархического поведения человека: нежелание подчиняться правителям, родителям, законам, пренебрежение богами [К, fr. 9]. По мнению И. М. Линфорта, Платон все же говорит о «титанической природе» не всех людей, а только наихудших элементов общества (см.: [Linthorh, p. 343–344]).

Кроме буйного нрава люди, по-видимому, наследуют еще и ответственность за преступление титанов – убийство Диониса. Это, возможно, было завершением наметившегося еще ранее, в «Одиссее», осуждения жертвенного убийства, человеческих жертвоприношений. В «Одиссее» присутствует образ грешника Тантала [Од., XI, 576–600], который был наказан за человеческую жертву: он накормил богов мясом своего сына. Во всяком случае, Эмпедокл впоследствии видел первородный грех в осквернении рук кровью убиенного (см. об этом: [Jaeger, p. 145]). По свидетельству Элиана, «Гаргеттинец (Эпикур. – В. З.) считал позор (грех) (*κηλῖδα*) жизни людей произросшим из титановых семян» (цит. по: [Linthorh, p. 331]). В целом же получается, что нравственно-духовное начало в человеке (душа) отягощено как необузданными страстями, так и грехом. Это – титанический элемент человеческого духа.

О дионисийском же начале в душе начали говорить пифагорейцы, о чем может свидетельствовать то, что Прокл для описания дионисийского элемента использует пифагорейский символ – число семь

(седмицу), которое обозначало расчленение Диониса. Поскольку же куски Диониса соединил Аполлон, постольку гармония семи долей души – это символ Аполлона (см.: [Леб., 1В 211]). «Дионисийский» и «аполлонический» ряды, в отличие от «титанического», – это указание на рациональное и упорядоченное в человеке. В дальнейшем, уже в «пифагорейско-платоническом (и неоплатоническом) орфизме» титанический и дионисийский ряды в теле и душе человека были превращены в обобщающую характеристику всего человека, его сущности как образования противоречивого: земного (злого) и небесного (божественного и доброго). Так, согласно Платону, человек – демоническое существо, которое ведет свое происхождение, с одной стороны, от беспредельного, а с другой – от божественной причины мира. В результате он представляет собой некоторую смесь, нечто среднее (см.: [Fleisher, s. 160, 175, 225]). Подобная оценка человека в качестве орфической принята в сочинениях и ученых нашего времени. В связи с этим следует еще раз подчеркнуть, что такого рода положение будет верным, если его относить не исключительно к первоначальному орфизму, а к его преобразованным развитым формам в пифагорейско-платонической традиции. В противном случае будет, по-видимому, справедливым полемическое замечание И. М. Линфорта о том, что вывод о присутствии в титанических телах людей дионисийского элемента, используемый для истолкования человека как злого, так и доброго, является «необоснованным утверждением современных ученых» [Linforth, p. 359–360].

Итак, мифологическая антропология не знает ни благодати, ни порочности человека, тем более – прирожденных ему. Религиозная же антропология считает людей «падшими ангелами», что мы и видим в орфизме: человеку приписывают изначально порочную сущность.

1.3.4. Противопоставление души и тела

Особенным моментом двойственности человека в античной религиозной антропологии являются представления о противоположности души и тела. Г. Редлов называет учение о душе и теле «ядром орфической мистики» [Redlow, s. 42], которое включает в себя несколько аспектов. Главным из них будет, пожалуй, небесное происхождение

души и ее божественная сущность в отличие от земного тела. И здесь опять же, как и ранее, необходимо отметить, что древний орфизм содержит лишь некоторые туманные намеки на подобные представления, которые к тому же очень отдаленно и косвенно связаны с антропозом орфиков. Мы имеем в виду следующие положения, выбранные из множества (кучи) самых разнообразных и часто несовместимых между собой высказываний о происхождении души, приписываемых орфикам, а именно то, что душа носится ветром (*ψυχὴν... φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*) и проникает внутрь живого существа из мирового пространства (*ἐκ τοῦ ὄλου*) при вдохе [K, fr. 27]; из воды всецело перемещается в воздух (эфир) (*ψυχὴ ὄλου αἰθέρα ἀλλάσσουσα*) [Ibid., fr. 226]; разумная душа (*ψυχὴν λογικὴν*) получена (*λαβόντα*) от самого бога [Ibid., fr. 233]. Приведем в заключение еще один фрагмент из собрания О. Керна, сводящий вместе эти варианты орфических взглядов на истоки души: «Как и говорит божественнейший Орфей: душа у людей уходит корнями (коренится — *ἐρριζωται*) в воздух (*ἀπ' αἰθέρος*). И по-другому: втягивая воздух (*ἀέρα*), мы вкушаем (глотаем — *δρεπόμεθα*) божественную душу (*ψυχὴν θείαν*). Иначе: душа бессмертная (*ἀθάνατος*) и нестареющая (*ἀγήρωος*) — от Зевса» [Ibid., fr. 228].

В приведенных высказываниях нам важно следующее. Несмотря на натурфилософский, в духе ионийской физики, характер некоторых положений, перспективу их развития в направлении религиозных воззрений мы видим в том, что душа — возвышенное образование, витающее в воздухе над землей и входящее в человека извне. Подобной трансформации вполне могли способствовать старинные греческие верования, встречающиеся у Гесиода, что духи умерших продолжают свое существование как стаи (стада) демонов, которые странствуют по всему миру (см.: [Jaeger, p. 145]). «Душами полон весь воздух, называются они демонами и героями», — свидетельствует о воззрениях пифагорейцев Диоген Лаэртский [Диоген Лаэртский*, VIII, 32]. Кроме того, есть и прямое указание на божественный (бессмертный) характер души и ее происхождение от бога (Зевса). Исследователи при этом нередко ссылаются на Пиндара, который писал о том, что тело подвластно все одолевающей смерти, но остается живым *eidolon*, который «один происходит от богов» [Vlastos, 1970z, p. 109–110, not. 60]. Г. Властос считает возможным признать, что в орфической доктрине

* Далее — Диог. Лаэрт.

душа является сверхъестественной сущностью; ее вещество – божественное; ее силы – пророческие и магические; ее судьба определена таинственной силой богов (см.: [Vlastos, 1970z, p. 123–124, not. 99]).

В полной мере религиозная тенденция орфизма заметно проявляется только начиная с Пифагора, Эмпедокла и Платона, учения которых о душе современные исследователи обыкновенно и называют орфическими. К высказываниям трех названных философов следует прибавить многочисленные орфические реминисценции неоплатоников. У Эмпедокла появляется представление о душе-демоне, изгнанном из божественного обиталища в смертный мир⁴⁶. Платон уже прямо называет душу «благоподобной (*ἀγαθοειδής*)» и «боговидной (*θεοειδής*)» [Fleischer, s. 63–64, 92]. Она спускается с небес в тело и т. п., всем хорошо известное. По словам Л. Жерне, божество в идее души и ее судьбе перестает быть только объектом созерцания и поворачивается к человеку (см.: [Gernet, p. 26]).

Наконец, появившиеся религиозные представления о душе были тщательно разработаны и детально описаны в комментариях неоплатоников. Прокл полагал, что отдельные души (*μερικαὶ ψυχαί*) были посеяны (зародились – *ἐσπάρησαν*) около Солнца, Луны и прочих планет. Божества (*δαίμονες*) составляют из душ стада (*πρὸς τῶν ψυχῶν... συμπληροῦσι τὰς ἀγέλας*) и предводительствуют ими (*εἰσὶν ἡγεμόνες*) [K, fr. 188]. Появление отдельных душ (*μία ψυχή, αἱ μερισταὶ ψυχαί*) неоплатонические авторы связывают с делением целой или вселенской (мировой) души (*ἡ ὅλα ψυχή, τοῦ παντὸς οἴσα ψυχή*) [Ibid., p. 96; fr. 199]. Очень подробно писал обо всем этом западный (латиноязычный) неоплатоник Макробий в своем известном «Комментарии на “Сновидение Сципиона”», опираясь прежде всего на Плотина и Порфирия. Души, прежде чем их охватила страсть к телу, пребывали в звездной области Вселенной и оттуда стали спускаться вниз к земным телам (*ad terrena corpora*). Они происходят от мировой души, а не от планет, хотя те и божественны. Их индивидуализация по отношению к первоначальному единству в мировой душе обусловлена телами (см.: [Schedler, s. 34–35; Glover, p. 189; Thorndike, p. 544]). Можно сказать, что в платонизме представления о душе связаны с астролятрией (звездопоклонством), так как утверждается божественная природа звезд и родство между бытием души и звезд (см.: [Gernet, p. 26]).

Другим важнейшим аспектом противоположности души и тела в орфизме является то, что тело смертно, а душа вечна. Предпосылкой такого взгляда можно считать, по нашему мнению, их почти полную разделенность, отсутствие взаимозависимости друг от друга. Это и есть пример орфического дуализма (см.: [Vlastos, 1970г, р. 122]). Если в мифологической антропологии Гомера и Гесиода отделение души от тела наступало только в конце существования человека, при смерти, то в «развитом» (пифагорейско-платоновском) орфизме душа бытует сама по себе до воплощения, сама по себе (независима) она и тогда, когда пребывает в теле, и вновь начинает самостоятельную жизнь, когда тело погибает, переходя в другие тела (перевоплощаясь). М. Шедлер пишет, комментируя Макробия: «Душа является в своем бытии столь независимой от тела, что она без него существует (предсуществование) и определена некогда опять существовать без него» [Schedler, s. 40–41]. Подобную независимость души от тела оценивают как «совершенно новое» воззрение для греков [Redlow, s. 43].

О предсуществовании души в виде божественных изгнанников, падших демонов или просто в виде их местонахождения на звездах было упомянуто выше. Что же касается независимого существования души в теле человека, то с этим надо связать повествования о людях, у которых души выходили из тел и блуждали в эфире, и при этом даже облетали землю, а затем возвращались обратно (см.: [Леб. 10^а В1; 10^с 2, 3]). Блуждающая душа имеет возможность познавать то, «что говорилось и делалось вдалеке от тела (человека)» [Там же, 10^с 3]. Примером независимости души, когда она является вполне сама собой, будут, по-видимому, также сновидения (см.: [Jaeger, p. 87]). Орфизм не связывал тело и душу столь крепкими узами, чтобы рассматривать всякий выход души как признак смерти человека. Выход души не предполагает разрушения тела, как это было в мифологической антропологии. Тело живет само по себе, а душа – сама по себе. И ушедшая из тела душа может вернуться в него. Об этом явно говорили прямые наследники орфиков – пифагорейцы. Вот замечательное свидетельство: «Совершенно (*longe*) иное есть душа и иное – тело; и при оцепеневшем (*torpente*) теле она бодрствует (*viget*), и при слепом видит, и при мертвом живет» [Мак.; Diels, 8 (Гиппас), 10]. Впоследствии неоплатоники выражали

сходные представления в более смягченном виде как движения мысли, чувства и воображения внутри души, когда тело кажется покоящимся (см.: [Whittaker, p. 80]). Независимость души от тела в перечисленных случаях означает то, что она в большей мере выступает в орфизме в качестве сознания (психики) человека, его «морального и интеллектуального эго» (В. Йегер), а не в качестве жизненной силы.

Последний акт существования души – ее самостоятельное бытие после кончины человека (тела). Когда тело разрушается, душа лишается своего пристанища, ей больше нигде быть на Земле, некуда вернуться после отлучек. У Плутарха есть история о Гермодоре (Гермотиме?), похожая на нашу сказку о царевне-лягушке (см.: [Леб., 10° 3]). Истребление тела – причина смерти (вернее, его смерть) и освобождение души. Это же мы видим в случае смерти самого Орфея, о которой упоминали раньше. Тело живет и гибнет только в нашем (земном) мире, а душа продолжает жить и далее в потустороннем (подземном) мире, в Аиде. Мы уже приводили эпитеты души: *ἀθάνατος καὶ αἰθήρως*; приведем еще и противоположение: *ψυχή ἀθάνατος – τὰ σώματα θνητά* [К, fr. 228]. Но мало того, орфизм провозглашает, что душа может выйти из врат Аида, вернуться в здешний мир и осуществить новое воплощение, что обыкновенно описывается терминами *μετεμψύχωσις, παλιγγενεσία, ἀποκατάστασις* и др. По некоторым версиям, первым ввел учение о метемпсихозе Ферекид Сиросский. Вхождение душ в мир и выход из него Ферекид выражал словами «недра», «ямы», «пещеры», «двери», «врата» (см.: [Леб., 7В 6]). Соответственно его сочинение называлось «*Pentemychos*» (*πέντε* – пять, *μυχός* – яма, пещера) (см.: [Jaeger, p. 70]). В. Йегер сомневается в возможности проследить историю доктрины метемпсихоза и самым древним свидетельством ее существования считает вторую Олимпийскую оду Пиндара, в которой говорится о жизни после смерти (см.: [Ibid., p. 84–86]). Но как бы там ни было, трудно не признать, несмотря на высказываемые возражения (см.: [Linthorpe, p. 358]), что корнем орфического учения о воскресении души (людей) был основной миф дионисийской религии о пребывании Диониса под землей и его выходе наружу. В капитальном труде, посвященном этому вопросу, К. Кереньи пишет: «Люди жили и умирали согласно мифу, ибо бог сам жил и умирал»

[Kerényi, p. 349]. В первый год (а Дионис был богом двухлетнего цикла) он спит в священном дворце Персефоны и называется богом мертвых. На второй год он «является» (эпифания) и «прибывает в страну» (эпидемия), что означало наступление жизни. Согласно концепции К. Кереньи, суть которой выражена в названии его книги, Дионис есть символ вечной жизни, «архетипический образ неразрушимой жизни» (см.: [Ibid., p. 197–204]). Имеются орфические фрагменты, в которых с жизнью отождествляется Зевс (*Ζωή ἐστὶ*): *Ζῆν αὐτὸς καλέουσι* – «“Жизнь” они его называют». Благодаря ему «Живет живущее (*δι’ αὐτοῦ ζῶσι τὰ ζῶντα*)» и «сущее (*τὰ ὄντα*)» благодаря ему бытие (*τὸ εἶναι*) получило» [К, fr. 298].

К сказанному на основе исследования К. Кереньи добавим, что даже трактовка палингенесии Диониса в качестве космического феномена, на чем настаивает И. М. Линфорт (см.: [Linthorh, p. 358]), никак не отменяет того факта, что для всех древних Дионис был умирающим и воскресающим богом и символом вечной жизни. И в ссылках самого И. М. Линфорта на Плутарха и неоплатонических писателей можно найти указания на это. Плутарх пишет, что за смертью и разрушением Диониса «следовали восстановление жизни и возрождение» (цит. по: [Linthorh, p. 318]). В рассказе Макробия Дионис, разорванный титанами, вновь появляется единым и невредимым (*unus et integer*) [К, fr. 240]. В античном сборнике мифов о Дионисе сказано: *et eum paulo post vivum et integrum resurrexisse* [Ibid., fr. 213]. И напротив, в представлениях неоплатоников именно титаны становятся символом смерти, ибо являют злое начало разрушения (см.: [Linthorh, p. 320]).

От воскресения Диониса перейдем к воскресению человека. Согласно К. Кереньи, это будет движение от всеобщей божественной (дионисийской) жизни (*Ζωή*) к особенной жизни отдельного живого существа: человека, животного, растения (*βίος*). К. Кереньи собрал интересные данные о значениях слов *Ζωή* и *βίος* (см.: [Kerényi, p. XXXII–XXXV]). Как он пишет, «*βίος*, жизнь индивида... получила свое существование и надежду на выживание после смерти от самой *zoë*» [Ibid., p. 349]. При этом он ссылается на Плотина, который называет *Ζωή* «временем души», в течение которого в ходе своих перерождений она движется от одной *βίος* к другой (см.: [Ibid., p. XXXV]). Примером возврата души из Аида (правда, кончившегося

неудачей) является известный миф о путешествии Орфея в Аид с целью увести оттуда Эвридику, точнее, конечно, ее душу (*τῆς Εὐρυδίκης τὴν ψυχὴν*) [К, t. 120]. По сообщению Диогена Лаэртского, Пифагор утверждал, что «вышел к людям, пробыв двести семь лет в Аиде» (216 лет = 6³ – «психогоническое число») пифагорейцев, промежуток между двумя метемпсихозами) [Диог. Лаэрт., VIII, 14, с. 534]. В орфическом гимне Гермес, проводник душ в подземную область, пробуждает их к новой жизни (*καὶ πάλιν ὑπνῶντας ἐγείρεις* – «и вновь спящих ты пробуждаешь»): «Жезлом священным чаруя, ты в сон погружаешь живущих, / Вновь пробуждаешь потом» (пер. О. В. Смыки) [Орф. гимн., LXVII, 9]. Н. И. Новосадский находит здесь отзвуки учения о метемпсихозе, который проповедовали орфики и пифагорейцы. По его мнению, в гимне нет никакого намека на изменение условий существования человека после призыва к новой жизни. Новая жизнь – это как состояние, следующее за пробуждением, как возвращение к прежней форме жизни в телесной оболочке (см.: [Новосадский, с. 80]). Для поздних орфиков в этом нет уже ничего особенного. Например, в «Камневедении» говорится о душе умершего (человека), посланной назад (*ψυχὴ ἐλάσαι τεθνηότος*) на свет с мрачного берега Плутона (*ἐρεμοῦ ἐξ Ἄιδος*) [On gems, 52–53].

Души сменяют жизни через определенные периоды времени: «Изменяющая состояние (местопребывание) душа (*ἀμειβομένη ψυχὴ*) (делает это) согласно кругам времени (*κατὰ κύκλα χρόνοιο*)» [К, fr. 224], – и многократно вселяются в различные человеческие тела и даже тела животных. Согласно пифагорейским рассказам (*μύθους*), первая встречающая (*τὴν τυχοῦσαν*) душа облекается в первое встретившееся тело [Мак.; Diels, 45B, 39]. Пифагор, прежде чем он стал таковым, был Эфалидом, Евфорбом, Гермотимом, Пирром [Диог. Лаэрт., VIII, 4–5]. О переселении душ в животных по учению Пифагора сообщает и Порфирий [Порфирий, 19]. Прокл приписывает такие взгляды Орфею: осуществляется де переход (*μετάβασις*) человеческих душ (*τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων*) в другие живые существа (*εἰς τὰ ἄλλα ζῶα*) [К, fr. 224]. Так, душа самого Орфея выбрала жизнь лебедя (из-за ненависти к женщинам-убийцам он не хотел родиться от женщины) [Ibid., t. 139]. Души, повторно родившиеся на свет, меняются положениями: отцы становятся сыновьями, матери – дочерьми и наоборот [Леб., 1B 224], так что

бессмертие души есть возможность жить новой жизнью в полном смысле этого слова. А завершённое движение души есть круг: нисхождение в Аид и восхождение в мир. Как замечает В. Йегер, «душа кратко живущего человека приобретает теперь историю» [Jaeger, p. 148].

Апокатастасис (воскресение) душ разительно отличает орфизм от гомеровской антропологии, согласно которой ни один мертвец (вернее, душа умершего) не может покинуть Аид (и в этом своеобразная здравость мифологии!). Душа Ахиллеса страдает от невозможности выйти из преисподней и начать заново жить на земле. Допусти Гомер такое возвращение (вопреки здравому смыслу), и незачем было бы стенать убитому Ахиллесу, который, напомним, был согласен стать даже поденщиком в этом мире, но этого ему не дано. Переселение душ делает орфические представления о бессмертии еще более фантастическими и сверхъестественными, чем это имело место в мифологии. Этот «новый момент» в античной антропологии был затем усвоен пифагорейцами и Эмпедоклом, да и последующими философами религиозного направления.

Новаторское значение орфической «теории трансмиграции» состояло, на наш взгляд, в том, что она позволила окончательно перейти от бессмертия душ к бессмертию человека, – в отличие от мифологии, в которой этот момент представлен едва-едва. Это был, другими словами, переход от «метафизического» (или «трансцендентного») бессмертия к бессмертию «физическому» (в физическом мире), которое достигается новым воплощением души. Ведь бессмертие души (в Аиде) что у Гомера, что у орфиков не замещает бессмертия человека, и не случайно (мы уже на это обращали внимание) Аид никогда не именуется царством бессмертных (или живых) душ, а всегда называется царством мертвых (людей). Можно сослаться на обычное определение Плутона: *Ἄιδου τε καὶ νεκρῶν βασιλεύς* [К, fr. 56]. В одной пластинке из погребений умершему человеку, когда душа покидает свет Солнца, предписывается идти к священным лугам и рощам Ферсефонейи (Персефоны, царицы Аида) [Леб., 1В Тексты ... А4Z]. Диоген Лаэртский рассказывает, что Пифагор не получил от Гермеса бессмертия, но тот оставил ему и мертвому память [Диог. Лаэрт., VIII, 4]. И опять же душа Пифагора называется «мертвым (Пифагором)».

Интересен в связи с этим вопросом и упомянутый миф о путешествии Орфея за Эвридикой в Аид. Говорится, что он сделался убийцей (*αὐτόχειρα*), когда повернулся, так как из-за этого душа Эвридики осталась в Аиде (среди мертвых) [К, т. 120]. В этом же мифе налицо характерное противопоставление живого человека душам (мертвым), ибо ему дается возможность войти в Аид живым и затем выйти из него. Как пишет Платон, «исхитрился войти в Аид живым» [Леб., 1А 14]. Есть и другие примеры такого рода. В Аид спускается Пейритой, царь лапифов, вместе с Тесеем, и в нем они оставались до тех пор, пока их не освободил Геракл, победивший Кербера. При этом о верной дружбе Тесея говорится: «Считая постыдным оставить в опасности друга, предпочел жизни (на земле) жизнь в Аиде» [Маковельский*, 1941, 2, 16]. С «Пейритоюем» Крития связывают следующий фрагмент Еврипида: «Нет! Но еще живого меня принял Аид» [Там же, 24]. Можно сослаться еще на «Пифагориста» Аристофана: «Спустившись в жилище мертвых (*τῶν νεκρῶν* – букв. “нижних”. – В. З.), он увидел <там> всяких <мертвецов>» [Мак.; Diels, 45E, 3]. Так же и в «Энеиде» Вергилия есть сюжет о путешествии в преисподнюю (см.: [Courceille, p. 28]).

В дополнение к сказанному приведем толкование 62-го и 77-го фрагментов Гераклита, предложенное С. Я. Лурье, согласно которому под «бессмертными надо понимать покойников». Еще он ссылается на Еврипида: «Кто знает: может быть, в подземном царстве смерть зовется жизнью» [Лурье, 1947, с. 44].

И только орфизм, таким образом, введя представление о перевоплощении души, т. е. о воскресении человека, создал возможность утвердить бессмертие человека в прямом (и даже в близком к христианству) смысле. Евдем Родосский и Теопомп (Феопомп) передают орфическое мнение (*κατὰ τοὺς Μάγους*), что оживут (воскреснут) люди (*ἀναβιώσασθαι ἀνθρώπους*) и станут бессмертными (*ἕσασθαι ἀθάνατους*) [К, р. 98]. В христианстве этому соответствует воскресение из мертвых после второго пришествия Христа и Страшного суда. Если у Гомера в основном только боги, за исключением некоторых героических людей, претендуют на бессмертие, то, напротив, бессмертие человека составляет главное отличие дионисизма от олимпизма (см.: [Драч, с. 153]). Положение орфизма о бессмертии

* Далее – Мак. Соф.

человека, о преодолении смерти следует признать положением именно религиозной антропологии, так как религия (не мифология!) поддерживает мечты человека о физическом бессмертии, предлагая ему своего рода «личностную» (антропологическую) утопию. И античная, и современная религиозно-«утопическая» мысль питает надежды людей на вечное земное существование после некоторого пребывания мертвыми (или старыми). Примером может служить судьба поколения, которым правил Крон: «В Кронов же период старость (*τὸ γῆρας*) отпускает (покидает)... души, в юность (*τὸ νέον*) превращается (возвращается), и седина отступает, и волосы остаются черными» [К, фр. 142]. Согласно различным литературным данным, собранным И. М. Линфортом, орфики искали некие *φάρμακα*, чтобы противодействовать *Ἀνάγκη* и осилить неизбежность смерти (см.: [Linforth, p. 140–141; К, т. 82, фр. 332; Ивик, 13]). А вот суждение современного богослова о том, что религия «указывает путь к бессмертию»: «В христианском мире человек должен спасти свою целостность (в том числе и телесность) от распада, которым угрожает грех и смерть» [Кураев, с. 127–128]. Итак, орфизм вводит религиозный взгляд на человека (его бессмертие) через идею воскресения, что и можно встретить в таких, например, его определениях: «Orphism, the religion of reincarnation» [Freeman, p. 15].

В отношении противоположности души и тела в целом можно высказать следующие суждения. Тело – сущность физическая, а душа – субстанция метафизическая (трансцендентная). Тело существует только в земном мире, а душа способна пребывать в трех мирах-измерениях: в небесном (надлунном), земном и потустороннем (подземном). Свидетельством метафизического характера человеческих душ является отличие их от душ животных именно на том основании, что их «уводит (спускает – *κατάγει*) в бездонную глубь земли Гермес Килленский» [Леб., 1В 223]. У зверей же и птиц души не покидают свет Гелиоса. Когда они бросают тела, «никто не отводит душу (*οὐ τις ψυχὴν παράγει*) в дом Аида». Они продолжают летать здесь (*αὐτοῦ*), в воздухе, пока вновь не вселятся (не войдут) (*πάλιν ἐνδεῶσιν*) в другие тела вместе с дуновением ветра. В этом особенность животных душ согласно данному фрагменту: *ἰδία τῶν ἀλόγων τις... ψύχωσης* – «у бессловесных какая-то своеобразная душа». Отметим, что здесь присутствует и терминологическое

различие при выражении понятия души животной и человеческой: τῶν ἀλόγων ψύχῳσις и ψυχή ἀνθρώπινη [К, fr. 223]. Пребывание животных душ и их переселение в тела только в пределах этого света позволяет увидеть сходство животных душ и человеческих тел в том смысле, что и те и другие бытуют только под лучами солнца. Следовательно, человеческому телу придается, по сути дела, статус животного существования, что удерживается в последующем понимании человека античными философами.

Из предсуществования душ (небесного ли, подземного ли, неважно), а также их периодического перевоплощения вытекает, во-первых, то, что тело не более чем временное (преходящее) одеяние души. Порфирий, ссылаясь на Орфея (παρά τῷ Ὀρφεῖ), называет тело χιτῶν души [К, fr. 192]. В «Очищениях» Эмпедокла плоть – «чуждая одежда (покров)», которую душа-демон надевает лишь в своих земных блужданиях (см.: [Vlastos, 1970z, p. 126]). По этому поводу В. Йегер замечает, что греку гомеровского времени было чуждым понятие тела как недолговечной и несущественной оболочки души, как сменной рубашки (см.: [Jaeger, p. 146–147]). Во-вторых, как было уже замечено, душа становится не только и не столько жизненной силой тела, сколько духом, сознанием (личным) человека. Псюхе после смерти сохраняет все силы мысли, воли и чувства полнокровного человека (см.: [Vlastos, 1970z, p. 127–128]). В. Йегер придерживается того мнения, что «полное сращение жизни-души и сознания в понимании души обнаруживается в религиозных верованиях орфиков и пифагорейцев шестого столетия» [Jaeger, p. 83]. В силу этого душа в орфизме становится «самостью» человека в сравнении с мифологией Гомера, в которой «сам» человек – это тело (см.: [Чанышев, с. 127]). Завершением этого, религиозного по своей сути, понимания человека стал платонизм (и неоплатонизм через Посидония и Цидерона) (см.: [Лосев, 1979, с. 697, 729–736; Glover, p. 188; Stahl, p. 21–22]), согласно которому не тело «держит» душу, а душа «держит» тело. Человек – это «душа... которая имеет тело». «Истинный человек (verus homo) есть не внешняя оболочка, но субстанция, которая сама бессмертна, дает этой оболочке жизнь и устойчивость» [Schedler, s. 40, 42]. Реальный человек не то существо, которое видимо, но то, посредством чего видимое управляется, его душа (anima) – такие определения человека создал неоплатонизм в лице Плотина – Макробия (см.: [Glover, p. 189]).

1.3.5. Идея наказания и искупления греха

Жизнь и судьба человека-души детерминированы его природой, самим строем его. Хотя природа человека в орфизме вроде бы двойственна, интересно отметить, что дионисийское доброе начало никак не проявляет себя в его судьбе, и доминантой человеческой жизни оказывается его злая титаническая сущность. Орфики словно бы забывают о двойственности человека, изображая его жизнь как жизнь греховного существа, несущего наказание, обреченного на искупление греха и очищение. Титаническая, или демоническая, склонная к насилию природа человека подвергается наказанию и справедливому возмездию. В «Протрептике» («Увещании») Ямблиха есть ссылка на неких «очень древних» (*οἱ ἀρχαιότεροι*), утверждавших, что душа получает наказание (*διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν*), и мы живем во искупление (*ἐπὶ πολάσει*) каких-то больших прегрешений (*ἁμαρτημάτων*) (см.: [К, р. 85]). Отдаленный свет этих представлений заметен в одном из фрагментов «Гортензия» Цицерона: «Из-за неких преступлений (*scelera*), приобретенных (*suscepta*) в прежней жизни, мы рождены, чтобы понести наказания (*roepagum luendarum causa*)» [Ibid.]. Возможно, наследование людьми ответственности за преступление титанов – это остатки древнего обычая кровной мести, согласно которому преследованию подлежал не только убийца, но и его родственники⁴⁷.

Наказание заключается, видимо, уже в самом сотворении человека, т. е. состоит в том, что душа помещается в телесную оболочку. Можно предложить такое сравнение: подобно тому как титаны за свое преступное деяние были изгнаны в Тартар, так души при создании людей были изгнаны с неба (из космоса) и посажены в тела как в тюрьму. Это сравнение позволяет некоторым образом оправдать слова Платона в «Законах»: «В своем подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию и ведут тяжелую жизнь (*χαλεπὸν αἰῶνα*), преисполненную бедствий (*κακῶν*)» (перевод А. Н. Егунова⁴⁸; греч. текст – [К, fr. 9]).

Выше уже упоминалось о небесной родине души. Теперь подчеркнем то, что душа была изгнана со своей небесной родины в земные тела, что и было «пифагорейско-платоновским» орфизмом поставлено в связь с ее прегрешением. Судьба души-демона

оказывается двойственной: она и соединена с космосом, и изгоняется из него. Платон считал тело следствием скверны души (см.: [Schrastetter, s. 174]). Порфирий говорит о том, что «падение души к рождению (τὸ εἰς τὴν γένεσιν πτώμα... τῆς ψυχῆς)» «нам предназначено (ἡμῖν... περιέσθη)» (цит. по: [Glover, p. 189, not. 2]). Макробий описывает падение души и ее поселение в теле даже как ее смерть, хотя и временную (ad tempus obruitur) (см.: [Ibid., p. 189–190]). Жизненно-наглядный образ связи души и тела как живого с мертвым дает Цицерон. Он пишет, что мы подвергнуты мучению, как те, кто попадал в руки этрусских разбойников: они губили людей с изуверской жестокостью, связывая живых с мертвецами. И заключает: «как живые соединены с мертвыми, так наши души с телами» [К, р. 85].

Напомним в связи с этим известный рассказ Платона в «Кратиле» о том, как Орфей установил имя «тело» (σῶμα). Душа несет наказание за свои преступления, а тело служит ей оградой (περίβολος), наподобие тюрьмы (δεσμωτερίου εἰκόνα), даже могилой (могильной плитой в пер. Т. В. Васильевой)⁴⁹ (σῆμα), стережет (σώζειται) ее, пока она не заплатит долгов [К, fr. 8]. В этом же духе свидетельствует и Филолай: душа сопряжена с телом (τῷ σῶματι) вследствие наказания (διὰ τιμωρίας) и как бы погребена в могиле (ἐν σάματι) [Ibid., fr. 14; p. 85] (выделено нами. – В. З.). И позднее неоплатоники многократно повторяли эти сравнения тела с острогом души. Плотин писал: ἡ (ψυχῆ. – В. З.) καὶ δέσμος τὸ σῶμα καὶ τάφος – «для нее (души) – и оковы тело, и могила» (цит. по: [Glover, p. 189, not. 3]). Кроме того, он говорил об «образе души, подверженном суровым наказаниям (τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη)» [Плотин, 1, 1, 12]. Затем и Макробий повторял все сказанное до него: σῶμα (тело) и σῆμα (гробница) обозначают почти одну и ту же вещь (см.: [Glover, p. 189]).

«Телесное наказание» души становится вполне понятным, если учесть взгляд орфиков на земной мир как мир мучений, зла и печали, что весьма обычно для религии. В поэме Лина «жизнь сопряжена с мучительными страданиями и сонмом смертельных опасностей» [Леб., 2^a В2]. В Йегер отмечает у Эмпедокла описание нашего мира как «непривычного места (ἀσυνήθεια χῶρον)» и темной (закрытой) пещеры, которое он считает орфическим (см.: [Jaeger, p. 148–149]). И в «Федоне» Платона сказано: ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ

ἄνθρωποι – «как в какой-то темнице находимся мы, люди» [К, fr. 7]. Тяготы жизни хорошо представлены в позднеорфических погребальных «Текстах» на золотых пластинках из Турии (Фурии), которые В. Йегер датирует 2-м или 3-м столетием до Р. Х. (см.: [Jaeger, p. 65; Леб., с. 43–45]). В одном из комментариев Прокла рождение богов соотнесено со смехом (γέλωτα), радостью, а рождение людей – со слезами (δάκρυα), горестями, и тут же он приводит стих о «роде многострадальных людей (πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν)» [К, fr. 354]. Есть еще рассказ о том, что из слез плачущего (ἐδάκρυσε) Гермеса родилась душа (ἐγένετο Ψυχή) [Ibid., p. 342].

Так что, в итоге, не одно тело, но весь телесный мир – тюрьма души, несущей наказание. Дион Христом повествует, что люди созданы для кары и заключения в оковы на время жизни. Оковами является мир с его испытаниями. И. М. Линфорт так подытоживает этот рассказ: люди наследуют вину титанов, своих предков, и терпят наказание за их злодеяния посредством заключения в мир на период их жизни (см.: [Linthorpe, p. 334]).

1.3.6. Искушение вины в жизни

В орфизме, а затем у его продолжателей – пифагорейцев и Эмпедокла человек может освободиться от первородного греха посредством определенного образа жизни. Это «орфическая жизнь» – освобождение «дионисийского» начала в человеке из-под власти «титанического» (А. Ф. Лосев). Орфики предлагали религиозно-нравственный образ жизни, что и называлось Ὀρφικὸς βίος [К, t. 212]. Это жизнь по преимуществу созерцательная, протекающая вне полнокровной реальной жизни. Уход от жизни, ее ограничения должны способствовать очищению души от греха. Уходя от жизни в созерцание, мы отгораживаемся от ее греховности, как бы еще до смерти переходим в иной мир. Очищение достигается погружением в религиозные действия: участием в жертвоприношениях и в таинствах (τελεταί) [Леб., 1В 5]. Появление мистических ритуалов в религиозной жизни греков уже с древности связывали с нововведениями Орфея и Мусея (см.: [Vlastos, 1970g, p. 103–104, note 37]). По мнению В. Йегера, дионисийский характер τελεταί доказывает то, что о них нет свидетельств прежде VI в. до н. э.

(см.: [Jaeger, p. 58]). Посвящение в эти мистерии (Элевсинские) открывало мистам, так считалось, путь к нравственному возвышению, очищению и сближению с божеством (см.: [Новосадский, с. 105]). С этими ожиданиями связано имя Диониса – Люсей (от λύσις – избавление): «Дионис – причина (αἴτιος) освобождения (λύσεως), и поэтому он – бог Люсей (Λυσεύς), о чем и Орфей говорит» [К, fr. 239]. В комментарии на «Георгики» Вергилия Сервий пишет, что в таинствах Либер-отца присутствует веялка (vapulus), потому что он очищает души. И он назван «Либер» оттого, что освобождает (liberet) [Ibid., fr. 213]. Дионису назначено быть избавителем людей: они надеются, что он даст им прощение за преступления предков.

Приведем мнение И. М. Линфорта о таком именно назначении установленных Орфеем *τελεταί*: «Слово *τελεταί*, хотя оно может быть использовано в любом виде религиозных обрядов, прилагается главным образом к обрядам, в которых первичной целью является не поклонение богам, но забота о мире для души участников (мистерий. – В. 3.)». *Τελεταί* и *χρησμοφάται* (таинства и прорицания. – В. 3.) «касались индивида, его отношения к богам и его собственной судьбы» в отличие от общественных религиозных культов и праздников, которые не были средством наставления людей. *Τελεταί* были предложены в качестве средства для тех, кто осознавал свои грехи и испытывал в связи с этим чувство подавленности и нечистоты и страшился последствий греха как в этом мире, так и после смерти. «Обряды... создавая непосредственный контакт между участниками (священнодействий. – В. 3.) и божеством, освобождали их от груза вины и наполняли их чувством комфорта и благополучия, и давали им уверенность в спасении от ужасов, которые ожидают душу после смерти». *Τελεταί* «совершались подобно священнодействию, чтобы принести очищение и освобождение от ощущения злодейства, чтобы восстановить чувство силы и жизни и чтобы дать уверенность в счастье после смерти» [Linthorh, p. 68, 72, 93–94, 166, 293]. И другие авторы придерживаются мнения о том, что мистерии указывали путь индивидуального спасения (см.: [Лукач, с. 179]).

В гимне Протею о хорошем конце жизни молят посвященные в мистерии (*μυστηφόροις*) и очистившиеся от греха (*ὁσίησι* – святые?) [Орф. гимн., XXV]. В «Камневедении» характеристики мудрого – это *ἀγαθὴ καρδίη* и то, что он *πεῖθεται ἀθανάτοισι* [On gems, 5].

Самонадеянные смертные осуждаются за то, что их сердце не склоняется служить бессмертным богам, что они не ищут убежища у бога света (речь о Гермесе). В их жилищах нет счастья (*ἐνὶ δώμασιν ὄλβος*) [On gems, 66–69]. Отметим также пифагорейцев, считавших целью жизни следование богу, а самым справедливым (*τὸ δίκαιότατον*) – приношение жертв [Мак.; Diels, 45D, 2].

Кроме чисто религиозных средств очищение достигается еще и путем нравственного воспитания и совершенствования, в частности с помощью музыки, которой придавалось большое значение в качестве культурной ценности. Пение – это высшее наслаждение для смертных. Музыка сама становится объектом религиозного почитания, поэтому Орфей и Лин – одновременно и музыканты, и пророки, и мудрецы. Музыка наделяли магической силой, которая оказывала удивительное воздействие на душу и тело. Поэтому Орфею как певцу приписывают способность очаровывать и околдовывать. Как пишет И. М. Линфорт, у Орфея песнь (*ὠδή*) становится заклятием (*ἐπιὠδή*) (см.: [Linthorh, p. 165–166]). Ведь именно музыка (пение) позволила Орфею очаровать подземных богов и выпросить возвращение Эвридики. Гигин пишет: «Орфей, оплакивающий смерть жены Эвридики, спустился к подземным [богам] и там своим пением (*carmine*) воздал хвалу роду богов» [К, т. 117]. «[Орфей] благодаря песнопению (*carmine*) и через [область] самих душ почивших (*manes*) путь проложил и законы подземного мира обошел» [Ibid., т. 136].

Эту традицию нравственного воспитания с привлечением музыки сохранили пифагорейцы. Прор (Клиний; см.: [Леб., 54, 4]) укрощал (*πραῦνομαι*) свой гнев игрой на лире [Мак.; Diels, 41, 4]. И согласно Аристотелю, пифагорейцы для очищения (*καθάρσει*) души пользовались музыкой (*διὰ τῆς μουσικῆς*) [Ibid., 45D, 1]. Да и после пифагорейцев большое значение музыки признавали Платон и стоики, в частности Посидоний, по мнению которого музыка имеет первостепенную важность в воспитании чувств, в формировании душ молодежи. Выбор правильных мелодий означает выбор правильных нравов (см.: [Edelstein, p. 57]).

Человеку надлежит отринуть демонов, которые опутывают его напастями. Эти демоны по существу – телесные страсти, чрево – источник всех безобразий, коими правят вожделение, по-

хоть [Леб., 2^a В10]. Преодолению и подавлению их служили некоторые обычаи орфиков. Главным среди них был, пожалуй, запрет на поедание животной пищи, проистекающий из запрещения убийства (*φόνων ἀπέχεσθαι*), «великого изменения в человеческой жизни», по словам И. М. Линфорта [Linthorh, p. 70]. У афинян в храме Элевсина сохранились три предписания из законов Триптолема, и среди них – «не питаться мясом» [К, p. 300]. Воздержание от мясной пищи трансформировалось затем в запрет ходить в шерстяных одеждах, так как добыча шерсти считалась нечестивым насилием над животными (см.: [Жмудь, с. 126, примеч. 27]).

Взамен связанного с убийством поедания мяса орфики предложили вегетарианство, употребление растительной пищи (*ἄψυχος βορά*). Платон следующим образом раскрывает содержание «орфической жизни»: употреблять неодушевленную пищу (*ἀψύχων*), не есть животных (*βοός*), не приносить кровавые жертвы [К, t. 212]. Правда, согласно орфико-пифагорейской догме нельзя есть бобы. Но в обосновании этого запрета нет расхождения с указанным выше запрещением животной пищи: бобы нельзя есть потому, что они похожи на яйца животных и головы людей («равно бобы есть или головы родителей» [Ibid., fr. 291]). Еще одно объяснение того, почему надо воздерживаться от бобов, дает Диоген Лаэртский: «От них в животе сильный дух, а стало быть, они более всего причастны душе» [Диог. Лаэрт., VIII, 24], так что бобы – *βορά ψυχός*, а не *ἄψυχος*, в отличие от прочей растительной, т. е. неодушевленной пищи (см.: [Sorabji, p. 65, not. 10]).

Во всем этом – запрете убивать и есть мясо – прямая связь с намерением людей изжить в себе титаническое прошлое, ибо грех-то титанов и состоял в убийстве и поедании плоти Диониса, т. е. в бого-людоедстве. И люди, подражая титанам, рвали и поедали себе подобных, грешили людоедством. Было это в незапамятной древности, когда едой (*βορά*) на пирах оказывались «мясокровные, убивающие друг друга (*σαρκοβόρτες ἀλληλοκτόνους*)», когда «слабый был пищей (*βορά*) сильным» [К, fr. 292]. В стихах Орфея, которые передает Секст Эмпирик, мужи, убивающие друг друга (*ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον* – букв. «друг у друга жизнь отнимают»), названы *φῶτες σαρκοβόροι* – «плотоядные мужи» [Ibid.]. Если это не поэтическое усиление, то, возможно, здесь сохранились воспоминания о древних временах каннибализма, о чем свидетельствует

и «Одиссея»: киклоп Полифем был людоедом. На связь с грехом титанов указывает и то, что в приведенном выше фрагменте употреблен глагол $\delta α ἰ ῥ ῶ$ – рвать, разрывать, а не более нейтральный $φ ο ν ἄ ῶ$ или $φ ο ν ε ῦ ῶ$ – убивать.

Очищение от греха и состояло в том, чтобы изначально удержать людей от поведения в духе титанов. Характерно, что в стихах Горация Орфей отвращает от убийств (*caedibus*) и мерзкой пищи именно «лесных людей (*silvestris homines*)», т. е. очень древних, первобытных [К, т. 111]. Всех этих демонов-страстей нельзя пускать в душу. Им нужно противопоставить «обереги ума». Тогда человека ждет очищение [Леб., 2^а В10]. У Диона Хрисостома мы находим, что некоторые люди могут освободить себя от оков через посредство ума, словно бы напильником, и такие люди иногда становятся советниками богов (см.: [Linforth, p. 334]). Платон, излагая взгляды орфиков (*ὁ παλαιὸς λόγος*), пишет о том, что за богом идет Правда (Дике), карающая отступников от божественного закона, гордецов, прельщенных богатством, почестями, красотой тела (*σώματος εὐμορφίαι*). Желаяющий быть счастливым держится ее, идет следом в смирении [К, fr. 21].

Итак, орфизм помещает *ethos* человека в религиозно-нравственное измерение, подводит к требованию аскезы, которая гонит его из космоса. Диоген Лаэртский полагал, что, запрещая животную пищу, Пифагор приучал людей к простой жизни, чтобы они пользовались тем, что нетрудно добыть, ели невареную пищу и пили простую воду [Диог. Лаэрт., VIII, 13]. *Bios ὀρφικός* нередко определяют как аскетическую и видят в ней первую форму *βίος θεωρητικός* (см.: [Redlow, s. 42, 45–46]). Основанием для этого служит мнение, что аскеза и созерцание свойственны набожной жизни. Р. Жоли прямо определяет созерцание как религиозное очищение и принимает положение о *θεωρία – κάθαρσις* (для пифагорейцев) (см.: [Joly, p. 36]). В дальнейшем этим принципам следовали пифагорейцы, Платон и неоплатоники (см.: [Redlow, s. 46–50, 87; Wittaker, p. 61]).

1.3.7. Очищение от греха в смерти

Напомним, что уход души с неба и ее земное воплощение считались в орфических учениях наказанием. Тогда, согласно этой логике, смерть, освобождение души от тела будут в какой-то мере

искуплением греха и наградой человеку (душе) за достойное поведение. Упомянутые выше «Тексты» дают для такого заключения все основания. Смерть в них (как и в Упанишадах) – избавление от несчастий жизни и достижение «вожделенного венца», счастья, блаженства и др. Дион Хрисостом передает орфические воззрения, согласно которым наказание является исполненным, когда люди умирают, но их отпрыски продолжают претерпевать то же самое наказание после них (см.: [Linforth, p. 334]). Также и Макробий пишет, что души освобождают себя от уз тела посредством смерти (см.: [Glover, p. 190]). У орфиков, по-видимому, возник образ жизни-круга (колеса) бед, который встречается в «Текстах», а также у неоплатоников (Симпликия, Прокла): «многострадальный, мучительный круг», *κύκλου κακότητος* [Леб., 1В Тексты... A1Z, 229, 230 – перевод; K, fr. 229, 230 – текст]. К нему привязаны души. Следовательно, спасение души (*σωτηρία τῆς ψυχῆς*) требует удаления ее из этого круга рождения (*κύκλου τῆς γενέσεως*), из многих странствий (*πολλῆς πλάνης*) и бесконечной (безысходной) жизни (*τῆς ἀνηνύτου ζωῆς*). В одной из молитв, возносимых в таинствах Диониса, говорится: «Кругу конец положить и от зла вздохнуть с облегченьем» [Леб., 1В 229; K, fr. 229]. Дж. Томсон так комментирует образ «колеса рождения»: «Колесо было орудием пыток... Следовательно, избежать колеса рождения означало уйти от несчастий, свойственных смертным» [Томсон, с. 229].

Жажда избавиться от несчастий жизни изменяет отношение орфиков к смерти в сравнении с гомеровскими воззрениями: ее не боятся, а ждут. Такое же заключение делает Л. Я. Жмудь по поводу эпиграммы Иона Хиосского: «Он... и после смерти душой пребывает в радости» – речь идет о счастливом загробном существовании вопреки традиционным греческим представлениям [Жмудь, с. 129]. Человек молит богов о даровании «доброй кончины (*ἀγαθὴν βιότοιο τελευτήν, βιότου τέλος ἐσθλόν*)» и избавлении от «панического страха (*Πανικὸν οἴστρον*)» [Новосадский, с. 110]. Человек просит бога (Пана): отошли этот страх «к пределам земли». Мольбы о даровании доброй кончины часто встречаются в орфических гимнах. В одном из них конец жизни, ниспосланный богом, назван даже *γλυπερήν* [Орф. гимн., XI, 21–23; XIII; XX; XXV; XXVIII].

Однако сама смерть – это только первый шаг к искуплению, его условие. В Аиде начинается очищение душ от греха. Согласно Платону, наказания начинаются тогда, когда человек освобождается от тела (*ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος*) [К, fr. 10]. Гермес приводит человеческие души в подземное место (*τὸν ὑποχθόνιον τόπον*) для очищения (*καθάρσεως ἔνεκα*) и наказания (*κολάσεως*) [Ibid., fr. 223]. Кто безгрешно прожил, тех по смерти судьба ожидает мягче. Кто же творил беззакония, тех низводят в Тартар: *τὸ ἔσχατον καὶ φρικώδέστατον τῶν ψυχῶν οἰκητήριον καὶ κολαστήριον ὁ Τάρταρος* – «конечное и ужаснейшее душ жилище и место наказания, Тартар» [Ibid., fr. 14]. Пифагорейцы верили, что чистые души Гермес уводит в верхнюю часть Гадеса (Аида), а нечистые души Эринии заключают в несокрушимые оковы [Диог. Лаэрт., VIII, 31; Томсон, с. 244]. В. Йегер предполагает, что «путь Зевса» у Пиндара – это путь благой души (см.: [Jaeger, p. 99–100]). В «Государстве» Платон не без иронии рассказывает, что орфики (Мусей) предлагают более роскошные награды праведникам, «благочестивому и верному клятвам человеку», чем Гомер и Гесиод. Боги приводят их в Аид, укладывают на пиршественные ложа, позволяют им проводить целую вечность в пьянстве. А нечестивых и неправедных людей боги зарывают в грязь в Аиде и заставляют носить воду решетом [Леб., 1В 4]. У Диогена Лаэртского есть описание наказания душ Гесиода и Гомера за их рассказы о богах: душу одного приковали к столбу, а душу другого повесили на дереве среди змей [Диог. Лаэрт., VIII, 21].

От степени очищения душ в Аиде или от ее праведности зависит ее дальнейшая судьба. Полностью очистившиеся души, по-видимому, становятся святыми и навечно остаются в Аиде, уподобляясь подземным богам. Они разрывают круг земного бытия. Согласно «Текстам», умерший (или умершая) становится богом вместо смертного или «богом из человека», «богиней по закону», царствует вместе с героями. К числу таких умерших вполне можно отнести упомянутое серебряное поколение Гесиода, ставшее «подземными блаженными (*μάκαρες*)» [Раб., 141]. В этом случае Аид становится обителью святых, где очищаются души, что позволяет сравнивать «Тексты» с египетской «Книгой мертвых» (см.: [Gernet, p. 24]). Впрочем и души неисправимых грешников тоже остаются

в Аиде, где подвергаются «айдским» (гадским) мучениям (см.: [Томсон, с. 227]). И лишь души, частично очистившиеся, получившие воздаяние, возвращаются в земную жизнь, продолжают круг бытия [Там же]. Орфей ведет души к рождению (*eis gēnesin*) из подземных мест (*ἀπὸ τῶν τόπων τῶν ὑπὸ γῆς*) и тамошних судилищ (*τῶν ἐκεῖ δικαιοτηρίων*), где человеческие души прошли очищение (*τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν καθαυρομένων*) [К, fr. 231]. Также и Персефона по истечении девяти лет наказания отправляет души назад, к верхнему солнцу (см.: [Jaeger, p. 87]). Учение орфиков о возвращении душ оставляет ощущение его противоречивости: ведь искупившая вину душа вновь отправляется в земной мир – место ее наказания. Но не будь этого возвращения, было бы невозможным перевоплощение и бессмертие в этом мире, явно желаемое человеком, несмотря на все его тяготы (вспомните жалобы Ахилла Одиссею).

В дальнейшем развитии религиозной антропологии выход душ из подземных мест становится возвращением не только (и не столько) на землю, но возвращением на небо, их родину. К. Прео приводит эпитафию воинам, убитым в битве при Потидее (432 г. до н. э.), из Керамика (район древних Афин), в которой говорится: *αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπέδέξατο, σῶμ [ατα δὲ χθών]* – «эфир получил (их) души, тела – (земля)» [Réaux, p. 137]. Появляется представление о двух местопребываниях мертвых: подземном и небесном (лунном) [Ibid., p. 136]. Начинается все это с пифагорейцев и продолжается Платоном, стоиками (Цицероном в «Сновидении Сципиона») и неоплатониками. В комедии Аристофана «Мир» (827–840) рассказывается о блуждании душ на небесах и превращении мертвых в звезды (имеется в виду пифагореец Ион Хиосский). К. Прео комментирует это место таким образом: «В сцене Аристофана хорошо чувствуется, что небесный вояж души является новой вещью для афинян. Человек из народа хочет об этом узнать, но остается в неверии. Улыбка Аристофана и не должна поощрять его верить этому. Непостижимая истина пришла, следовательно, из ученых сфер, как и множество идей, которые осмеивает комик, и естественно, что тут предполагают пифагорейцев» [Ibid., p. 137]. Далее К. Прео констатирует, что «пифагорейцы ввели концепцию небесного потустороннего в Афины», поместили на звездах Елисейские поля, о чем говорит известный вопрос их катехизиса: «Что такое острова блаженных?» – и ответ: «Солнце и Луна» [Ibid., p. 138].

Становление доктрины Платона о двух путях душ: падении и подъеме – начинается, считает Р. Шрастеттер, с диалога «Лажес» (путь добродетели – арете, подъем к ней); затем продолжается в «Пире» (восхождение к прекрасному) и, наконец, завершается в «Федре» описанием путей человеческой души в космосе (см.: [Schraetetter, s. I, 174]). В свою очередь, Порфирий говорит о божественных воротах, через которые души спускаются на землю и вновь возносятся на небо (см.: [Courcelle, p. 24]). Т. Р. Гловер отмечает у Макробия фразу, напоминающую христианскую гимнодию, о душе, очищенной от скверны, которая возвращается к источнику вечной жизни: *ad perennis vitae fontem restituta in integrum* (см.: [Glover, p. 190]). Можно сказать, что в конце концов загробная жизнь праведников переносится из подземных глубин на небо. Рассуждая о загробной жизни, император Юлиан пишет о человеколюбивом боге, который «обещает благочестивым не Тартар, а Олимп» [Юл. Пис., 45, 298 d, 300-с]. Отмеченное движение мысли устраняет, как нам кажется, указанное противоречие орфической доктрины: очистившаяся душа отправляется теперь в небесный мир.

Учение орфиков о воздаянии за грех человечества еще при жизни, но главным образом после смерти наставляло людей, как надо жить, чтобы искупить вину, т. е. имело целью регулировать жизнь людей. Именно на этой метафизической основе – загробных наказаниях и наградах – складываются этические воззрения орфизма. Орфики, наверное, впервые превращают смерть в одну из главных антропологических проблем, используя ее в качестве основы для осознания смысла жизни и назначения человека, а также для решения нравственных вопросов. И именно такую роль играет проблема смерти до сих пор как в религиозной, так и в светской культуре (см.: [Шмеман, с. 185–186]). О значении смерти для жизни человека хорошо написано в книге Е. Анчел. Смерть обеспечивает порядок в жизни, и надо признать справедливым выражение «смерть в порядке вещей». Смерть придает поступкам необратимое значение и тем самым придает достоинство, значимость, весомость жизни. Человек умирает той смертью, которая предписана его личностью (см.: [Анчел, с. 89–90]).

Орфические представления об изначальной греховности человека, о жизни как наказании, а также о загробных воздаяниях были для греков весьма новыми, необычными именно в сравнении

с традиционными (эпическими) взглядами. Мифологическая антропология такого не знала. Новизну воззрений орфиков разные авторы отмечают каждый по-своему: «новый момент: персональная ответственность за участь человека после смерти»; идея первоначальной вины, бессмертие души и наказание грешников – начала психологии и этической философии (см.: [Κερένυι, р. 239]).

1.3.8. Жизнь под покровительством и руководством богов

Уже было сказано, что человек неразумен из-за титанической природы его существа. В одном орфическом источнике люди названы никчемными, невеждами, неискушенными; у них – «все наобум, без предусмотренья». Они не знают (*μηδὲ εἰδότες*), почему (*διὰ τί*) рождены и почему умирают; зла грядущего не замечают (*οὐτὲ... γινώσκοντες*) и не ослабляют (*οὐτὲ... ἀσθανόμενοι*) [Леб., 1В 233 – перевод; К, fr. 233 – текст]. Из этого понятно, что и жизнь человеческая воспринималась орфизмом как весьма неупорядоченная, иррациональная, хаотическая. Она изображается как бег по кругу: «кружится все кругом», «тур бега у всех одинаков» [Леб., 1В 227]. О бегущих людях в «Камневедении» сказано: *προτροπάδην φεύουσιν* – «бегут безоглядно» [On gems, 63–64]. Человеку некогда остановиться и задуматься в этом беге («стать на одном не дозволено месте»). И особенно нужно подчеркнуть, что этот бег неосмыслен («ни у кого назначенья единого в мыслях»), а дела запутаны («ветвям подобны дела, что заботят земных человеков») [Леб., 1В 227]. К сказанному можно прибавить еще стихи Мусея, в которых жизнь человека уподоблена падению (кружению) увянувшего листа (как листья, «племя людское кружится») [Там же, 2В 5], так что ее трудно назвать упорядоченной. В связи с пояснением И. М. Линфорта к одному месту из «Ипполита» Еврипида, где описано поведение орфиков, можно предположить, что изображение ими жизни соответствовало их собственному безумному поведению, выражаемому призывом: *Βάπχευε!* (Неистовствуй!) (см.: [Linforth, р. 55–60])⁵⁰. В свою очередь, вакхическое беспутство и дикий нрав «орфического» человека можно объяснить некоторыми чертами дионисийской религии и ее социального положения, опираясь на приведенные далее Л. Жерне факты. Дионису строили много алтарей, но не храмов.

Это явилось следствием того, что он был чужд «политике» и не был связан с какой-либо функцией государства. Напротив, Диониса связывали с природой дикой, нецивилизованной, несоциализированной (см.: [Gemet, p. 112]).

Отсюда орфическое понимание человека закономерно приходит к постулату религиозной антропологии: люди нуждаются в богах, которые поведут их по правильному жизненному пути. Согласно пифагорействующим авторам, человек из-за пестроты своей природы (*τῆς φύσεως ποικιλίαν*) нуждается во власти и поддержке (*ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπανατάσεως*) со стороны бога, чтобы стать благоразумным и порядочным (*σωφρονισμός τις καὶ τάξις*). Вся жизнь его (*βίος ἅπας*) должна строиться так, чтобы следовать божеству (*πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*) и искать добра у богов (*ζητοῦντες τὸ εὖ παρὰ τῶν θεῶν*) [Мак.; Diels, 45D, 3]. И стоики утверждали, что «смысл и благоразумие ниспосланы от богов» [Цицерон. О естестве богов*, II, XXXI; Cicero, 1864a]. В комментарии Макробия к тому, что Орфей назвал Солнце *Διόνυσον* – Liberum, Солнце – это разум мира (*mundi mentem*), от которого на людей нисходит начало разума (*intellegendi principium*) [К, fr. 219].

Всемогущество богов – «боги для смертных всякие вещи могут исполнить» [On gems, 453] – порождало у человека надежду на их помощь в жизненных делах: «В богах все нуждаются люди» [Од., III, 48]. Таким образом, на «бессмертных надеясь богов», живут киклопы, которые не сеют и не пашут, но у них все родится благодаря «дождям Громовержца» [Там же, IX, 107–111]. От богов ожидают пользы, например от ветров Нота, Борея и Зефира [Тео., 871–872]. Как добрые опекуны боги устраивают жизнь людей, в чем им помогают обожествленные, ставшие богами герои. В религии любого народа, не исключая и греков, боги играют роль культурных героев, которые обеспечивают людей средствами существования и оказывают им другие разные благодеяния. У орфиков значительная цивилизаторская роль приписывалась, естественно, Орфею. Его даже помещают на трон Зевса: *παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον... καθήμενην* – «на Зевса кресле... разместившись» [К, fr. 23]; *ἐπὶ θρόνον ἱερὸν (Ζηνὸς. – В. 3.) ἵζει* – «на трон священный (Зевса. – В. 3.) садится» [Орф. гимн., LXII]. Согласно одной легенде, именно Орфей, а не Прометей содействовал продвижению человечества вперед (см.: [Linforth, p. 69]).

* Далее – Циц. О ест.

Божества определяют смертным особую область обитания, где не слишком жарко, но и не слишком холодно. Так, Орфей отделил людям землю, где положение солнца срединное (*μέσος ἄξον ἡελίου*), т. е. оно умеренное (*μεσηρός*) [К, fr. 94]. Может быть, отсюда проистекают представления о Стране Солнца античных утопий. Отметим сначала то, что боги задают производственно-культурную жизнь людей, закладывают основы материальной и духовной культуры человечества: «Дары блаженных богов распространились на земле» [Hes. fr., 196]. Продолжая тему благоденствия богов, начатую мифами, император Юлиан писал: «Боги заботятся о наших нуждах. Посмотрите, сколько земных благ дали они нам». И далее следует, что буквально всё люди получили от богов: и пищу, и «покров из шерсти животных», и плоды земли и деревьев, и даже вино, оливковое масло, хлеб, золото, медь и железо [Юл. Пис., 45, 289с – d]. Появление представлений о богах – подателях благ А. Ф. Лосев связывает с критской мифологией, переходной от хтонизма к героизму. Критские демоны – идейские дактили, куреты, а также титаны наделяются функциями строителей, металлургов, ремесленников. Они дали человечеству огонь, научили скотоводству, ремеслам (см.: [Лосев, 1957, с. 237, 240, 245]). Широко известна цивилизаторская миссия героев олимпийской мифологии. В «Защите Паламеда» Горгий рассказывает об известных деяниях евбейского героя. Паламед называет себя «великим благодетелем эллинов и всех людей», так как он «сделал человеческую жизнь из беспомощной культурной и из беспорядочной цивилизованной», а именно – изобрел военный строй, писанные законы, письмена, меры и весы, число, сигнальные огни, шашки [Мак. Соф., 1.11а, 29–30].

Орфическая мифология наследует и развивает представления о богах – культурных героях, внося в них определенное своеобразие. К олимпийским божествам она добавляет своих богов и героев. Наряду с Деметрой, изобретательницей сева пшеницы, и Корой, попечительницей посеянного плода [Леб., 1В 15, 192], благотворную пищу (*τροφὰς προσηνείς*) смертным дарует Мать богов [Орф. гимн., XXVII]. Даром Диониса человеческому роду было вино (поэтому его зовут Ойносом – вином) [Леб., 1В 216]. Эти представления о Дионисе и Деметре переняли римляне. «Так, говорят, обработке полей научила Церера / Смертных, а сок из гроздей виноградных выдавливать – Либер», – писал Лукреций [Лукреций, V, 14–15].

Кроме того, что Дионис открыл (*εἰδρεν*) вино (*οἶνος*), которое «любят боги и смертные люди», он создал (*τέτυκται*) *τέχναι, λόγοι, νόμοι, ἔργα* [К, fr. 297]. Сам Орфей положил конец дикой жизни человека-охотника и ввел тихую и мирную жизнь селянина (земледельца). Он одомашнил всю природу и диких зверей [Ibid., t. 112].

Что касается ремесел, то им издавна покровительствовала Афина (особенно ткацкому) [Леб., 1В 179, 180]. Она даже имела эпитет Эргана (Работница) [Юл. Пис., 45, 289с–d]. Афродита давала девушкам понимание для выполнения работы [Тео., 203–205; Cert., 110; Гом. гимн., IV, 15]. Немало орфики прославляли Гермеса, даровавшего человечеству драгоценные знания об удивительных свойствах самоцветов. Смертный, проникший в тайную пещеру Гермеса, где мудрый бог собрал свои сокровища, получает множество всяческих благ; ему не будут страшны болезни и враги; он не испытает забот и печалей [On gems, 15–19; Thorndike, p. 294]. Боги стоят у истоков врачебного искусства (медицины), поэтому справедливо признать, что врачебное искусство «сошло с неба» [Юл. Пис., 398]. О кентавре Хироне в «Орфической Аргонавтике» есть такие слова: «Он – справедливости страж (*δικασπολίη γάνυται*) и умелый целитель недугов (*ἀπέσμαι νούσων*)» [Орф. Арг., 381].

Боги и герои также весьма потрудились в том, что касается религии и духовной культуры. Прометей (в трагедии Эсхила) гордится изобретением искусств, среди которых математика, астрономия, грамматика и дивинация (см.: [Jaeger, p. 177]). Орфей обучил посвящениям в таинства (*τελεταί*); учредил в Афинах мистерии в честь Персефоны; придумал имена богов [К, t. 91; Linforth, p. 66]. Таким образом, он создатель религии и первый богослов. А Мусей – второй: «После смерти (Орфея. – В. 3.) Музы дали лиру Мусею, прославлявшему Зевса» [К, t. 136]. Лин сочинил деяния Диониса (тоже богословствовал). Кроме того, от него, вкуче с Музами и Аполлоном, ведут свой род «лирники-мужи», аэды и кифаристы [Ил., IX, 38; Тео., 94–96; Hes. fr., 192, 197]. Притом, что интересно, что боги не только наделяют поэтическим дарованием, но и предопределяют, направляют само творчество поэта. О певце Фемии в «Одиссее» говорится: «Не певец в том (в том, что он воспевает. – В. 3.) виновен, – / Зевс тут виновен, который трудящимся тягостно людям / Каждому в душу влагает, что хочет» [Од., I, 347–349]. О даровании

Зевсом мыслей поэту писал и Архилох [Эллинские поэты ... , с. 383]. По-видимому, эту линию понимания художественного творчества затем продолжил в «Ионе» Платон.

У орфиков в этой области культуры на первом месте был, конечно, Орфей. В надписи (эпиграмме) на его могиле во Фракии сообщалось: *ὁς (Ὀρφεύς. – В. З.).. εὖρων ἀνθρώποις γράμματα καὶ σοφίην* – «он (Орфей. – В. З.), придумавший <для> людей письменность и искусство» [К, т. 123]. И. М. Линфорт переводит *σοφίην* как *poetry* и считает Орфея изобретателем поэзии, в частности дактилического гекзаметра (см.: [Linthorh, p. 35–37]). Не отделимо от имени Орфея создание лиры и музыки. Причем распространению музыкальной культуры он содействовал, даже будучи мертвым, своим телом (головой). Согласно преданию, части (голове) растерзанного тела Орфея вакханки бросили в реку Хеброн. Оттуда его голова была вынесена в море и выброшена волнами на остров Лесбос, где ее погребли тамошние жители, за что им была дарована способность к музыке. Благодаря своему благочестию, рассказывает Гигин, они стали наименее способными к мусическому искусству (*ad musicam artem ingeniosissimi*). И «мужи лесбийские», по словам Аристида, называют весь свой остров музыкальным (*νησον ἄπασαν μουσικήν*) и причиной этого считают голову Орфея [К, т. 122, 131–133, 135].

Наконец, боги создали и даровали людям политико-правовые институты и нормы нравственности. Они основывают царскую власть: «Честь скиптроносца от Зевса» [Ил., XVII, 250–251]. Сначала боги царствуют сами – первыми правителями называют Крона (*πρώτιστος μὲν ἀνασθεν ἐπιχθονίων ἀνδρῶν*) или Эрикепея (*πρῶτος βασιλευσε*), – а затем уже появляются цари-люди (четыре Эфиопа, родившиеся от Аргоса и Келайно, дочери Атланта) [К, fr. 107, 108, 139]. Наряду с властью Зевс дарует законы и суд [Ил., I, 238; IX, 98–99]. И опять надо указать на значительную роль Орфея в этом деле. Он «укротил и искоренил (*ἡμερῶσαι, ἐκκόψαι*) заключенное в душах звериное начало (*θηριῶδες*)» [Леб., 1В 15; К, т. 112]. Мы уже упоминали о запрещении убийств, введенном Орфеем [К, т. 111]. Благотворное нравственное воздействие Орфея на людей признавали даже некоторые раннехристианские писатели, например Евсевий. По его словам, Орфей облагораживает души (страсти) (*ἐξήμεροῦν... τοὺς θυμούς*) диких (*αυρίων*) людей; он приставил к человеку бога как наилучший из врачей [Ibid., т. 153].

Среди нравственных установлений богов надо отметить заповедь трудиться, о чем многократно говорил Гесиод: «Вечным законом бессмертных положено людям работать» [Раб., 398]. В подлиннике сказано: ἔργα, τὰτ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο – труды людям боги дали в удел, на бездельников боги негодуют [Там же, 303, 304, 308]. Обязанность человека трудиться выражена в его обычном определении ἀλφειστής – добывающий пропитание, хлеб [Hes. fr., 81]. Боги предписывают людям соблюдать справедливость, «слушаться голоса правды (δίκησ)» и «забыть о насильи (βίης)», ибо такой закон установлен Громовержцем для людей в отличие от прочих живых существ, сердца которых не ведают правды [Раб., 276–279]. Под покровительством богов находится гостеприимство – чуть ли не главный показатель цивилизованности и гуманности человека в древности. Вот обычная формула Гомера на этот счет: «Дикие ль здесь живут, совсем нечестивые люди или же гостеприимство блюдут, богов почитая?» [Од., VI, 120–121; IX, 175–176; XIII, 200–202]. В этом стандартном обороте φιλόξενοι (гостеприимным) и богобоязненным (σφιν νόον ἐστὶ θεουδής) людям противопоставлены (или – или – ἢ – ἢ) ὑβρισταὶ (дерзкие), ἄγριοι (дикие), οὐδὲ δίκαιοι (несправедливые). Зевс в различных его ипостасях (Ксений – Гостеприимный, Гетайрий – Товарищеский, Омогний – Покровитель рода) до конца Античности считался источником гуманно-нравственных качеств людей (филантропии). В связи с этим император Юлиан и заключает: «Прозвания богов для нас как бы образцы, запечатленные с начала мира», которым мы должны следовать [Юл. Пис., 45, 289b – 293]. О божественном происхождении доблести (ἀρετή) писал Пиндар: доблестные и мудрые мужи бывают (родились. – В. 3.) от богов (κατὰ δαίμον' ἐγένοντ') (см.: [Шанин, с. 32]).

Боги не только дают людям морально-юридические нормы, но и следят за тем, чтобы они исполнялись, и принуждают людей к этому, наказывая нарушителей, так что на протяжении всей своей жизни люди находятся под неусыпным надзором богов. За ними надзирают Уран (οὐρανός – надзиратель) [Леб., 1В 113], Мойра (ἐν βίῳτῳ καθορᾶ – наблюдает за жизнью) [Орф. гимн., LIX], Солнце [Леб., 1В 96]; «всевидящее Солнце» [On gems, 709], наконец, Зевс – всевидящий наблюдатель, который все чуёт (νοεῖ) и промыслит. Все бессмертные боги и смертные люди живут на его глазах, и никакие незаконные

дела не утятся от него [Леб., 1В 169; К, fr. 169]. Он видит (*ἔφορα*) тех, кто чтит обычаи предков (*γυνέων δέμιας*), и тех, кто пренебрегает ими, «имея бесстыдную душу (*ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντες*)» [К, fr. 337]. Последним не скрыться от богов никогда, как считали и Гесиод, и Феогнид, и Платон, и все античные авторы [Раб., 249–251, 256; Феог. Эл., 143–144; Диог. Лаэрт., III, 79]. За преступления (*ἔργων ἀδίκων*) и безнравственность карают и сами боги, например Кронид [Раб. 325–326, 333–334], помогают им и Керы, которые теперь становятся карой за преступление (см.: [Ярхо, 1965, с. 7–8]).

Весь этот длинный перечень фактов из области религиозной социологии (или культурологии) и этики Античности, не содержащий почти никаких комментариев и далеко-далеко не полный, был нам нужен для того, чтобы сделать один очень важный антропологический вывод: человек сам ничего не создает и не устанавливает для себя, никак не проявляет себя как деятель и творец; сама его деятельность (труд) и его поведение (нравственность) соотносятся не с ним самим, не с достижением им поставленных целей, а всецело с богом. Люди приобщаются к культуре и морали исключительно посредством божественных даров и божественного принуждения (необходимости). Отсюда и бытующее в эпосе определение богов как *δωτήρες* (дарители, податели), а людей как *δωροφάγοι* – «дароядных» [Тео., 665; Раб., 220–221]. Возможно, это сильно сказано, но с античной религиозной (орфической) точки зрения творчество людей в какой-то мере оказывалось делом «безбожным», «богопротивным». Так, Оппиан в рапсодии об изобретательности людей представляет их родом, подобным богам, но в то же время связывает находчивость людей, в которой они уступают богам только в малом, с их титаническим происхождением (см.: [Linforth, p. 332, 360]).

Такой же религиозный подход складывается и в отношении нравственности: она является божественным установлением и отнесена к богу, а не к человеку. Это означает, что нарушение нравственных норм (впрочем, как и их исполнение) заслуживает наказания (или поощрения) потому, что человек либо нарушает предписание бога и наносит ему оскорбление, либо следует этому предписанию и тем самым оказывает богу почтение, а вовсе не потому, что он ведет себя должным или неподобающим образом в отношении других людей (см.: [Ярхо, 1962, с. 20–21, 26]). Нарушителя законов Зевс наказывает

не за безнравственное и асоциальное деяние, а за то, что его оскорбили как патрона гостеприимства. Бог, стало быть, является мерилom нравственности; как сказано у Гесиода, «тот меж людьми и блажен, и богат, кто, все это усвоив, / Делает дело, вины (*αἰδώς*) за собой пред богами не зная» [Раб., 826–827].

1.3.9. Человек во власти божественной судьбы

Боги направляют жизнь как всего человеческого сообщества в целом, так и отдельного человека, выступая в роли личной судьбы, точнее – в роли подателя судьбы, провидения. И как ранее в мифологической антропологии Судьба, так теперь в религиозной боги стоят за каждым событием в жизни человека, посылая людям все то, что случается с ними. Судьба в руках бога, – утверждает хор в «Андромахе» Еврипида [Эврипид, с. 33]. Во всяком человеческом успехе всегда присутствует сверхчеловеческое, пишет Р. Шерер и приводит такой пример: чтобы сообщить, что его корабли прошли в безлунную ночь трудный путь, Одиссей просто говорит: «Бог нас направлял» (см.: [Schaerer, p. 55]). «Мы подплывали туда, предводимые богом каким-то, / В темную ночь» [Од., IX, 142]. Р. Шерер сочиняет также любопытное заглавие «Работам и дням» Гесиода, чтобы подчеркнуть, что это нечто большее, чем трактат по агрикультуре: «Discours de la méthode pour bien conduire son travail sous le regard des dieux» [Schaerer, p. 78].

Передача функций Судьбы богам осуществляется при переходе от хтонической мифологии к героической, что выразилось в борьбе олимпийских богов с хтоническими демонами и в поражении последних (см.: [Лосев, 1957, с. 22, 360–361]). Мойры становятся дочерьми Зевса [Тео., 904], и Судьба становится божественной судьбой, судьбой от богов – *μοῖρα θεῶν* [Од., III, 269]. Теперь Необходимостью (*ἀνάγκη*) в отношении человека выступает воля богов: *ὑπ' ἀνάγκης = ἀθανάτων βούλησιν* [Раб., 15–16]. «Ведает Зевс Эгиох и другие бессмертные боги, / В битве кому из подвижников смертный конец предназначен (*τέλος περρωμένον ἐστίν*)» [Ил., III, 308–309]. В «Теогонии» о Зевсе говорится как о промыслителе (*μητιόεις* – премудрый) [Тео., 457, 468, 506]. По решению Зевса возникла сама война между ахейцами и троянцами. Временные поражения ахейцев

он устроил для того, чтобы возвеличить Пелида. Перечислить все планы Зевса трудно. Укажем на одно характерное место в «Илиаде», где он предрекает ход событий: бой у кораблей Ахилла, гибель Патрокла и Гектора, – как излагает свою волю [Ил., XV, 63–77]. Так же и Менелай оправдывает Елену тем, что «она терпела приключения не сама по себе, но по воле богов» [Эврипид, с. 20]. Эта же вера в зависимость жизни людей от воли богов присутствует в лирике Архилоха [Архилох, 10, 36, 51; Эллинские поэты, с. 18] и в эпосе Вергилия. К. Бурк указывает, что «подчиненность человека божественному (unter das Göttliche)» является «решающим компонентом вергилиевой картины человека» [Burck, s. 286].

В отличие от демонической Судьбы, которая есть просто данность события, необъяснимого для человека, боги планируют, предопределяют события человеческой жизни. Это делает данную богами судьбу до известной степени понятной человеку в сравнении с Мойрой, чему способствует и антропоморфизм олимпийской мифологии: боги действуют и поступают подобно людям, когда они назначают судьбу. А именно, боги не имеют изначально готового и определенного мнения, как направить ход событий. Они, как и люди, каждый раз думают, выбирают, какое решение им принять в той или иной ситуации. Но выбор этот оказывается делом случая. Мы говорим так потому, что отсутствует вечное и необходимое предопределение хода событий. Первоначально всегда имеются две возможности, из которых и происходит выбор: «Пусть между нами единый живет, а другой погибает, / Как предназначено; Зевс, совещаясь с собственным сердцем, / Сам да присудит, что следует, Трои сынам и ахейцам!» [Ил., VIII, 428–431]. В переводе Н. Гнедича исчезло очень важное: быть живым или мертвым вовсе не «предназначено». В оригинале: *ὅς τε τύχη* – как случится (выпадет, приключится, произойдет)⁵¹, т. е. до решения Зевса еще ничего не ясно.

Далее: случайность выбора Зевса вытекает из того, что он принимает решение с помощью взвешивания. Зевс узнает смертный конец человека взвешиванием смертей-жребиев (*ἡ κῆρ*) [Ил., VIII, 69–71; XXII, 210–213]: «Зевс то сюда наклоняет весы, то туда» [Феог. Эл., 157]. При определении судьбы-смерти человека Зевс пользуется весами, а «гирями» ему служат Керы – смерть, в переводе обычно называемые «жребием» [Ил., VIII, 69–71; XXII, 210–213]. Иными словами,

Зевс «проводит жеребьевку», отдавая все на волю случая (вероятности, возможности), а не необходимости: чья перетянет, чья возьмет. Ведь смертный-то жребий «двойкий» – διχθάδιος κῆρας [Ил., IX, 411]. И все же если назначенное Мойрами описывается образно-метафорически в виде сплетенной нити (пряжи), то определенная богами судьба представлена в понятной человеку рациональной процедуре бросания гирек-жребиев-смертей на чашечки весов. Но даже и тогда, когда Зевс выбирает после размышления, его решение не обосновано, а значит, не является ни рациональным, ни необходимым, ибо оно беспричинно. Все, что может сказать Зевс в оправдание своего решения, это маловразумительное *θέσφατόν ἐστί!* («Так суждено!») [Там же, VIII, 477 – перевод; 469 – оригинал]. Это возвращает нас к судьбе как стихии данного, так как все происходящее опять восходит к немотивированному намерению богов, что вполне согласуется со словами Гесиода о неожиданно наваливающейся на человека судьбе, поскольку трудно проникнуть в переменчивые замыслы Зевса [Раб., 4, 483–484, 667–669]. О многообразии божеских предначертаний и о том, что многое боги совершают против нашего ожидания, рассказывает хор в «Андромахе» [Эврипид, с. 34].

Но вот то, что выпало человеку случайно, волей взвешивания смертей-жребиев, становится для него необходимым, обязательным, должным. Оно должно неизбежно свершиться: «Кто между нами двумя судьбой обречен на погибель, / Тот да погибнет!» [Ил., III, 101–102]. Решение богов непреложно. Их не склонить к изменению судьбы: «Вечные боги не так-то легко изменяют решенья!» [Од., III, 146–147]. Таким образом, зависимость человека от богов (судьбы) характеризуется как случайная в ситуации божественного выбора из двух возможностей и как необходимая, когда выбор уже сделан. Это свидетельствует о том, что противоположность случайности и необходимости еще не осознавалась, и судьба являлась их синкретическим единством (см.: [Чанышев, с. 85]).

Боги не ограничиваются одним определением того, что будет с людьми. Они непосредственно участвуют в реализации своих решений, в прямом смысле руководят людьми, т. е. «водят их руками». Афина провоцирует троянца Пиндара на то, чтобы он поразил стрелой Менелая, Посейдон убивает троянца Алкафия рукой Девкалида и т. д. [Ил., IV, 86–94; XIII, 434]. Как пишет А. Ф. Лосев, «В “Илиаде”

каждый удар копьем или мечом, каждая рана, каждое выступление, даже самые чувства, гнев, любовь, радость и пр. – все это вкладывается в человека или отнимается богами» [Лосев, 1960, с. 147]. При этом боги в сравнении с хтоническими демонами хотя и не вводят человека в состояние мании, но все же лишают его возможности знать их намерения, т. е. свою судьбу. Они лишают его разумения последствий своих поступков, рассуждения. Тогда люди слепо, бессознательно идут к своему концу подобно женихам Пенелопы: они не знают (*οὐδέ τι ἴσασιν*) о своей *θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν* [Од., II, 280–284] подобно и жителям Трои, втащившим в город «большого коня деревянного» [Там же, VIII, 511–512]), и спутникам Одиссея, которые послушались его (а фактически – прорицаний Тиресия и Кирки) и не миновали остров Тринакрию со стадами Гелиоса [Там же, XII, 266–295]. Гектор тоже говорит: «Не знаю (*οὐ γὰρ οἶδ'*), из боя к своим возвращусь ли еще я / Или меня уже боги погубят руками данаев» [Ил., VI, 367–368]. Обобщенно неведение человека относительно своего будущего выражено так: «Более жалких, чем люди, существ никаких не бывает: / Если имеет добро человек и коленями движет, / Все не мыслит о том, что обрушится бедствие скоро» [Од., XVIII, 131–133]. Об этом читаем и у Феогида: «Тщетно мы, люди, гадаем и ждем. Ничего мы не знаем. / Все совершается так, как порешит божество» [Феог. Эл., 141–142].

Невозможность знать то, что пошлет тебе божество, оставляет человеку одно – плыть по течению событий. Ахиллес говорит, что надо слушаться богов (*θεοῖσ' ἐπιπειθήταί*) [Ил., I, 217–218]. А вот сентенция на эту тему из «Одиссеи»: «Если же блаженные боги несчастье ему посылают, / Вынужден он выносить поневоле его терпеливо» [Од., XVIII, 134–135]. Те же мысли о покорности в стихах Архилоха: «Я ничего не поправлю слезами, а хуже не будет»; «Надеяния / Богов не негодую» [Архилох, 53, 57]. Гесиод пишет, что люди не любят Эриду, однако чтут, подчиняясь необходимости в виде воли бессмертных богов [Раб., 15–16]. Такое положение дел лишает человека свободы действий, превращает его в раба судьбы. От самого человека, его поступков, его нравственного облика ничего не зависит: «Зевс Олимпиец удачу и счастье дает без разбора / Людям добрым и злым одинаково (*δῆῶς*), как пожелает» [Од., VI, 188–189]. То же имеет место и в отношении кончины (*τέλος*) [Раб., 667–669].

Как итог приведем слова Феогида: «Не сам человек – творец своей жизненной доли. / Счастье и бедствия шлют боги – податели нам» [Феог. Эл., 133–134]. Означенное положение дел превращает намерения людей в пустой звук. Субъективное полностью проигрывает в сравнении с объективным. Афина внушает Телемаху: «Выполним замысел этот. / Волю (*βουλή*) поэтому глупых (*ἄφραδέων*) оставь женихов и их планы (*νόον*)» [Од., II, 280–281 – перевод; 281–282 – оригинал]. Не имеет никакого значения то, что думает и как поступает человек. Все за него решил бог (судьба), поэтому «одни постоянно имеют удачу (*κατατυχάνειν*), хотя делают что-нибудь, не обдумав предварительно и кое-как, другие же терпят неудачу (*ἀποτυχάνειν*), несмотря на то, что заранее обдумывают и заблаговременно заботятся, чтобы делать что-нибудь правильно» [Мак.; Diels, 45D, 11]. Сказанное свидетельствует об абсолютной несамостоятельности человека и превращении его в марионетку богов (судьбы). Характерно, что в хрестоматии В. Рюэга в главе VII «Бог и человек» введены такие рубрики: «Гомер: бессилие человека»; «Гесиод: всесилие бога» [Rüegg].

1.3.10. Желания и выбор (свобода) человека в пределах судьбы

И все же эта полная подвластность человека божественной судьбе несколько иная, чем подвластность хтонической Мойре. Божественное предопределение совмещается с намерением и действием человека, выражается, проявляется в них, так что создается иллюзия «своего» желания и «свободного» поступка. Поясним это положение. Гибель Гектора предрешена волей Зевса, но в то же время является желанием Ахиллеса [Ил., XV, 63–77]. К убийству Агамемнона Эгиста «привел жребий богов (*μοῖρα θεῶν ἐπέδησε*)», но оно совершилось не помимо его намерения [Од., III, 269]. Главное же новшество состояло, пожалуй, в том, что изменилось представление об изначальной однолинейности судьбы. Теперь человек нередко оказывается в ситуации выбора судьбы, линии поведения, поступка («или-или» – ἢ – ἢ), который предлагают ему боги. Но понятно, что ему предлагают выбирать из напророченного божеством. Прочитаем известное рассуждение Ахилла: «Жребий

двойкий меня ведет к гробовому пределу: / Если останусь я здесь, пред градом троянским сражаться, – / Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет. / Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную, / Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен» [Ил., IX, 411–415]. А вот дилемма, решаемая Эгистом: либо получить Клитемнестру и быть убитому, либо отказаться от нее и остаться в живых. Эгист выбрал преступную любовь и гибель [Од., I, 34–43]. Поэтому классический перевод: «На убийство преступное Мойра склонила» – следует дополнить разъяснением: склонила согласно его желанию и после его выбора.

Выбор судьбы, пусть и в строго определенных рамках, повлек изменение ранее описанных взаимоотношений бога и человека или, скорее, дополнение их новыми нюансами. Ведь нельзя выбирать судьбу, не зная, что тебя ждет. У Гомера много говорится о постижении (*γνοίη* – «он хотел бы знать») замыслов богов. Об этом же речь в одном из фрагментов Гесиода: «Нет ни одного вещуна из живущих на земле людей, который не желал бы знать замысел Зевса-Эгидодержца» [Hes. fr., 169]. Именно в знании этого заключается мудрость человека. Знание не позволяет человеку избежать доли как таковой, но дает ему возможность избежать неприятного для него хода событий или уж сознательно избрать печальный конец. Человек высказывает пожелание (*ἤθελε θυμῷ* – «он желал в душе»), чтобы его миновали злая смерть и черная судьба [Ил., XXI, 65–66]. Эгист же, напротив, избирает жизненный путь, будучи осведомленным о грозящей каре. Следует согласиться с мнением Р. Шерера о том, что две причины сходятся в несчастье человека: судьба и сами люди. Человек располагает своей долей счастья, которое оставляет ему судьба, и мудрость состоит в том, чтобы ограничивать зло, предусматривая последствия решений и учитывая божественное предупреждение (см.: [Schaerer, p. 49]).

Итак, за познанием судьбы следует ее выбор в виде совершения действия и вытекающего из него предопределенного итога. Сам же выбор обуславливается чисто человеческими мотивами и обстоятельствами. Например, как в словах Ахилла: «Скоро сей смертный своею гордынею душу погубит» [Ил., I, 205]. Упомянутый же выше выбор самого Ахилла Р. Шерер комментирует следующим образом: оскорбления Агамемнона обесценивают в глазах этого

героя воинскую славу и побуждают выбрать возвращение, т. е. долгую жизнь, но смерть Патрокла создает новую ситуацию выбора, и он решает выбрать славу, а не жизнь (см.: [Schaeger, p. 48]). Особенно же важным для развития духовно-нравственной мотивации выбора следует считать появление понятия стыда (*αἰδώς*). В. Н. Ярхо больше обращает внимание на позитивный смысл стыда: он побуждает человека быть храбрым, исполнять долг (см.: [Ярхо, 1962]). Однако надо подчеркнуть, что желание исправиться, а это и есть стыд, предполагает осознание человеком неблагоприятности своего поведения, из чего и рождается чувство стыда, как в словах Гектора: «Стыд мне (*αἰδέομαι*) пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой, / Если как робкий (*κῆκός*) останусь я здесь, удаляясь от боя» [Ил., VI, 442–443]. Чувство стыда (*αἰδώς*) связано со справедливым негодованием, порицанием (*νέμεσις*) [Hes. fr., 96, 1]. Нам важно здесь то, что человека толкает на поступок его собственная воля (см. также: [Гордезиани, с. 303]). Сказанное можно подытожить выводом о том, что в религиозной антропологии некоторым образом преодолевается антипсихологизм и «безнравственность» мифологии и начинает складываться духовно-нравственная проблематика.

Наконец, самостоятельные поступки человека, совершаемые им на основании его собственных представлений и желаний, представлены в тех особенных ситуациях, которые описываются выражением «вопреки судьбе» (*ὑπέρμορα, ὑπὲρ αἴσαν*) [Ил., II, 155; XVI, 780]; выражение это, по нашему мнению, вовсе не означает выхода за пределы судьбы, ее преодоления. В случае с Эгистом *ὑπὲρ μόρον* означает, что он, поступая вопреки одной судьбе, жил согласно другой судьбе [Од., 1, 32–43]. По этой причине трудно согласиться с В. Н. Ярхо, когда он без оговорок пишет, что Эгист поступает «вопреки судьбе» (см.: [Ярхо, 1962, с. 22]), ибо он выбирает в рамках судьбы. Можно назвать места, где «вопреки судьбе» (*ὑπὲρ μόρον*) обозначает стремление героя к предначертанному в ситуации какого-либо «незапланированного» богом препятствия [Од., V, 436–437]. И даже тогда, когда слова «вопреки судьбе» указывают на противодействие человека однозначно определенной и выраженной воле бога (судьбе), последняя (т. е. воля-судьба) все же торжествует. Обратимся к эпизоду «Илиады», когда воля Зевса заставила греков бежать с поля боя. Нестор при этом ненамеренно (*οὐτι ἐκὼν* –

«недобровольный», «не добровольно») задержался, так как его конь был ранен [Ил., VIII, 80–81]. Диомед бросился защищать Нестора и тем самым нарушил волю Зевса, который послал знамение, чтобы тот отступил [Там же, 139–144]. Но Диомед упорствует, не хочет уступать, потому что бегство опозорит его перед Гектором. Ослушаться бога его заставляет боязнь людской насмешки. Но все же Диомед после троекратного раздумья и троекратного предупреждения отступает [Там же, 145–156, 167–172]. Бунт против бога кончается ничем. Возникает трагическая ситуация крушения человеческих намерений.

Но как бы то ни было, здесь уже присутствует «диалектика» рока: он осуществляется при взаимодействии с самостоятельной силой человека и даже при ее противодействии. Отождествление копья с Аресом А. Ф. Лосев интерпретирует как надежду человека на собственные руки (см.: [Лосев, 1957, с. 52]). Сходный смысл содержат следующие стихи «Илиады»: «Всем аргивянам теперь на мечном острии распростерта / Или погибель позорная, или спасение жизни!» [Ил., X, 173–174]. Как уже было сказано, то, что произойдет с человеком, зависит и от рока, и в некоторой степени от самого человека, который мобилизует свои духовно-нравственные силы (храбрость, ум, честь) [Там же, XVI, 780; XVII, 634–644]. Хотя судьба несет данайцам гибель и заставляет их бежать, они обдумывают наилучший план (*φραζώμεθα μῆτιν ἀρίστην*), как спасти тело Менетиды (Патрокла) [Там же, XVII, 634–636].

Еще один шаг во взаимодействии человека с богами в качестве самостоятельной величины делает Гесиод, когда пишет, что добродетель (*ἀρετή*) достигается большими трудами [Раб., 287–292]. Так же и торжество справедливости человек обеспечивает своими «личными усилиями (*ἰδίοις μόχθοις*)» [Cert., 161–162]. Ю. В. Шанин отмечает у Пиндара ссылки на семейные агонистические традиции наряду с «врожденной доблестью» и заключает, что «боги богами, но и атлетическую наследственность поэт не сбрасывает со счетов» [Шанин, с. 33].

Таков смысл и механизм действия божественной судьбы – необходимости, допускающей в своих пределах некоторую, хотя и очень небольшую, активность человека. В своем же проявлении она складывается из многообразия всего того, что посылают боги людям. Однако в отличие от хтонической судьбы в божественных

волеизъявлениях следует подчеркнуть иной момент: если от Судьбы не ждали ничего хорошего, а, напротив, ждали одно злое, то от богов ждут добра. Ведь религиозная точка зрения отгораживает бога от зла мира: бог – благо, боги благодетельны. Зевс дает славу и власть [Од., VII, 320–324], наделяет счастьем «людей благородного ль, низкого ль рода», кого «пожелает по собственной воле» [Там же, VI, 188–189]. Феогид умоляет Зевса дать ему возможность испытать вместо бед благо (см.: [Доватур, с. 57]). Ранее грозные Аполлон и Асклепий теперь – защитники людей [Лосев, 1957, с. 237, 240, 245]). Аполлон – Феб и Пэан, «который знает снадобья от всего», спасает от смерти [Hes. fr., 194]. В орфических текстах Зевс и Арес не только злые боги, они также способствуют умножению домохозяйства, устройству браков, устранению страдания и болезни, даруют победу [К, fr. 286, 287]. В них же мы встречаем «священного демона», приносящего благо, Ночь, которая дарует «добрый отдых трудам» и «забвенью заботам» [Орф. гимн. Обращение к Мусею, 31; Гимн Ночи, 6], бога света, отводящего печали и поддерживающего в здоровье [On gems, 165–168], и др. Соответственно в орфических гимнах к богам обращены мольбы о даровании людям безопасности, мира, здоровья, процветания, благополучного плавания, дождя и хороших урожаев, защиты от бурь и болезней, долгой жизни, приятной старости, безболезненной кончины (см.: [Linthorpe, p. 181]).

Сведение воедино изложенных фактических данных показывает, что в эпосе (олимпийской мифологии) и орфических текстах присутствуют некоторые достаточно существенные черты религиозного понимания человека.

К их числу относится, во-первых, представление о сотворении людей богами.

Во-вторых, все то, что касается учения о двойственной природе человека как носителя двух противоположных начал – земного и небесного (божественного), телесного и духовного, в результате чего тело и душа наполняются метафизическим содержанием, выражают идеи смерти (преходящего) и жизни (вечного). Подкрепим это положение мнением А. Ф. Лосева о том, что «“душа” и “тело” имеют для Платона отнюдь не только субстанциально-вещественное содержание, но в первую очередь и по преимуществу

смысловое. Иначе он и не был бы философом, а все тем же стародавним мифологом. Это – **трансцендентально-смысловые принципы** [Лосев, 1969, с. 233]. Сам же человек в силу своей «дуальности» приобретает срединное положение в мире между божественным (вечным) и телесным, разрушающимся и идущим к гибели (см.: [Fleischer, s. 160]).

В-третьих, положение о вечной жизни души и ее перевоплощениях, т. е. о воскресении человека. В. Йегер прямо пишет о «религиозной антропологии трансмиграционной теории», которая «выше уровня простой примитивной мифологии», потому что сохраняется «неизменность персоны» и присутствует ее моральная ответственность за свою судьбу (см.: [Jaeger, p. 85]). В связи с этим заметим, что мифологическая антропология объясняет *post factum* настоящее человека, а религиозная ведет речь о его будущем, перспективе его последующего существования, причем не важно, какого – физического или метафизического.

В-четвертых, весь большой комплекс вопросов, связанных с тем, что «человечество больно грехом» (С. Н. Булгаков). Орфики начали учить о первородном грехе человечества, а на жизнь смотреть как на наказание, данное людям за их греховную природу. В смерти же они видели избавление от тягот и несчастий жизни. Искупление греха достигается служением богам и нравственным совершенствованием. Э. Целлер считал, что очищение (*κάθαρσις*) – основной мотив пифагорейского образа жизни – «религиозного рода» (см.: [Redlow, s. 47]). Как замечает В. Йегер, «религия всегда предполагает, что поведение человека в этой жизни может оказывать решающее влияние на его судьбу в той жизни, которая придет» [Jaeger, p. 100]. Очищение души от греха продолжается в загробной жизни, когда боги вершат над ней свой суд (чистилище). Очистившиеся умершие превращаются в праведников, откуда проистекает культ предков, игравший немалую религиозно-нравственную роль в обществе. Например, нарушающих заветы Зевса пугают тем, что у родителей (*τοκῆων*) под землей есть страшные Эринии [K, fr. 337]. Характеризуя Эмпедокла в качестве религиозного учителя, В. Йегер подчеркивает его веру в божественное спасение, которое наступает, когда душа воссоединяется со своим божественным источником (см.: [Jaeger, p. 144]).

Наконец, представление о том, что вся жизнь человеческого рода протекает при покровительстве и руководстве богов. Божья благодать, вспомоществование богов были опорой человека в жизни и делах спасения. «Люди все совершают (*τελέουσιν*) благодаря великой помощи (*μεγάλη ὑπ' ἄρωγῆ*) бессмертного бога и при мудром устремлении духа (*σοφῆ ὑπὸ πνεύματος ὀρμῆ*)», – сказано в одном из орфических фрагментов [K, fr. 340]. И личная судьба каждого отдельного человека тоже находилась в руках богов (провидения), которые предлагают на выбор различные варианты его будущего жизненного пути. Эту включенность человека «в предзаданный сущностный порядок... в котором все сущее имеет определенное место и который регулируется высшим бытием, богом», В. Брюнинг считает характерным для антропологического религиозного направления [Brüning, s. 10]⁵².

Закончим же мы тем, что укажем на сводную характеристику орфизма, данную Н. И. Новосадским, согласно которой он (орфизм) трактовал вопросы о загробной жизни, о возможности избавления от мучений после смерти, о нравственном очищении человека после посвящения в мистерии (см.: [Новосадский, с. IV]). Все это говорит о религиозной сущности орфической антропологии, и недаром к некоторым из ее положений сочувственно относились кое-какие раннехристианские авторы. Мы уже упоминали Евсевия, который видел в Орфее религиозного врача человечества.

Глава 2

НАТУРФИЛОСОФСКИЙ ТИП АНТРОПОЛОГИИ

В этой главе мы покажем тот тип античного человековедения, который сложился в период возникновения древнегреческой философии-науки. Так что опять же соблюдается принятая нами установка начинать рассмотрение того или иного типа с его *ἀρχή*, с его самых ранних проявлений, совмещая типологию с периодизацией античного мировоззрения. Общеизвестно, что раннегреческая философия была в своем существе учением (словом) о природе – физиологией (*φυσιολογία*). Перенос на человека принципов и положений, применявшихся при объяснении природы, и дал ту своеобразную концепцию человека, которую мы называем натурфилософским типом античной антропологии. В. Брюнинг называет такой тип «антропологической концепцией натурализма» [Brüning, s. 56].

Наиболее отчетливо, в наиболее чистом виде черты этого типа антропологии выражены у ранних греческих натурфилософов от Фалеса до Диогена Аполлонийского, учения которых и послужили нам основным источником в ходе исследования, так как последующие натурфилософы (и вообще философы) от Демокрита и далее уже не высказывали столь однозначно и исключительно натурфилософских (натуралистических) воззрений на человека. А. Ф. Лосев и в общем смысле не считал Демокрита «чистым» натурфилософом. По его мнению, Демокрит – это и зрелость натурфилософии, и начало ее саморазложения (см.: [Лосев, 1963, с. 429–430]). Ввиду этого определение Демокрита как «важнейшего представителя» натурализма в антропологии Античности, данное В. Брюнингом, будет справедливо лишь отчасти (см.: [Brüning, s. 56]). Но и в отношении натуралистов – предшественников Демокрита следует заметить, что типологический подход несовместим с принятием всего содержания их воззрений на человека и обязывает выделять из них то, что соответствует общим основоположениям натурфилософской методо-

логии. Поэтому не все «досократики» и не все их идеи могут быть отнесены к направлению натурфилософской антропологии, а стало быть, и не могут быть предметом нашего внимания. Например, Архелай высказывает идеи, далекие от «ионийско-физикалистской спекуляции» (см.: [Heinimann, s. 110–114, 148]).

В дополнение к философским текстам важным источником изучения натурфилософской антропологии являются произведения античных врачей, представленные в трактатах «Гиппократова свода», тем более что в них заметно значительное воздействие идей Гераклита, Алкмеона, Эмпедокла, Диогена из Аполлонии и других философов. Влияние пифагорейцев на итальянскую школу врачей и на авторов гиппократовского корпуса отмечает Л. Я. Жмудь (см.: [Жмудь, с. 139–140]). Эмпедокла, как известно, считают основателем сицилийской школы медицины и находят его влияние в теории о том, что восприятие и мысль являются функциями крови (см.: [Vlastos, 1970a, p. 126]). Камилла Варнке, автор исследования о возникновении научной медицины, пишет: «В “Corpus Hippocraticum” можно обнаружить почти все идеи досократовской философии, частично разбросанные поодиночке, частично собранные вместе в тех или иных сочинениях. Только что возникающая теория медицины, в полной гармонии с эпохальными достижениями мышления, самым непосредственным образом черпает из резервуара философских идей и методов» [Warnke, 1966a, s. 217]. Она приводит подробную таблицу соответствия тезисов досократовской философии медицинским положениям из «Corpus Hippocraticum» (см.: [Ibid., s. 225–227]). Например, в трактате «De victu» повсеместно рассыпаны такие вот высказывания, восходящие к Гераклиту: «Состоят из двух <элементов>, различных по <своим> свойствам, но действующих согласно»; «одно <входит>, чтобы взять, другое, чтобы дать»; «оба делают одно и то же: уменьшая, они увеличивают и т. п.» [Мак.; Diels, 12C, 1]. Увлечение философией более всего было свойственно врачам-теоретикам, любителям умозрительных построений (см.: [Боннар, т. 2, с. 190–191]).

Наибольшее воздействие на врачей натурфилософы оказывали не столько своими высказываниями по конкретным медицинским (и биологическим) вопросам, как считал в свое время А. О. Маковельский (см.: [Маковельский, 1914, с. 129]), сколько своими

общефилософскими идеями (см.: [Кессиди, с. 141–142]). При этом врачи не только заимствовали какие-то отдельные философские положения, но и усваивали общие основания мировоззрения, что вело к оснащению прикладных и эмпирических медицинских знаний некоторыми методологическими принципами. Как считает К. Варнке, «более важным... кажется нам обсуждение вопроса, почему медицина только через ее соприкосновение с философией могла стать наукой. Тут важно предостеречь от устойчивого заблуждения, будто бы медицина, как и прочие науки, находилась в недифференцированном единстве с философией и будто бы развилась в науку только через ее эмансипацию от философии. Верным же является, скорее, противоположное... Именно становящаяся философия с ее абстрактными понятиями и ее материалистическим пониманием причинности предоставляет медицине необходимую систему понятий и методологическое оружие. Поскольку медицина подхватывает это оружие, поскольку она не эмансипируется от философии, она может стать наукой» [Warnke, 1966a, s. 217–218] (см. также: [Ibid., s. 253]). В связи с этим интересно отметить, что уже император Юлиан пишет о врачах как «детях философов (*φιλοσόφων παῖδες*)» [Юл. Пис., 398]. Ф. Хайниманн также считает, что истоки важнейшего понятия древних – понятия *φύσις* – лежат не в медицинском мышлении, а в ионийском естествознании (см.: [Heinimann, s. 97–98]). Сходные положения о трансформации эмпирических знаний в науку через посредство философии высказывают и другие авторы (см.: [Чанышев, с. 139–172; Mielke, s. 125–130]). Таким образом, медицинские сочинения дают дополнительный материал для воссоздания натурфилософской картины человека.

Философы, в свою очередь, обращались к медицинским знаниям, что обуславливалось возникновением философии в тесном взаимодействии с наукой. Г. Чернисс очень хорошо показал это на примере Анаксимандра (см.: [Cherniss, p. 6]). В творчестве раннегреческих (да, впрочем, и более поздних) философов переплетались как философские, так и конкретно-научные вопросы. Как пишет Г. Властос, ни философия не была исключительно умозрительной, ни медицина всецело эмпирической. Врачи пользовались космологическими гипотезами, а философы усваивали эмпирию (см.: [Vlastos, 1970a, p. 42–55])¹. В силу названных обстоятельств базой и перво-

начальной формой, в которой зрело философское человековедение, явились медико-биологические знания. История медицины – это предыстория антропологии философов. Конечно, сами по себе медико-биологические знания не несли философской нагрузки и означали появление естественно-научной проблематики человека. А недостаточная расчлененность философии и естествознания приводила к тому, что в изучении человека древнейшие философы в немалой степени выступали в качестве врачей и биологов. Какие только проблемы ни затрагивались ими! Их интересовало и развитие зародыша человека, и причины, влияющие на пол будущего ребенка, и механизм усвоения пищи, и возрастное развитие, и многое, многое другое. В трактате Цицерона «О естестве богов» содержится большой экскурс о человеке, его удивительном устройстве (анатомии, физиологии, психологии) [Цицерон, 1779, II, L–LVIII]. Историки науки уже издавна применяли термин «антропология» к учениям Алкмеона и Гераклита, подразумевая при этом их анатомические, физиологические и психологические воззрения (см.: [Маковельский, 1914, с. 129–130, 202, 204]).

Но вместе с тем философы ставят такие вопросы (и отвечают на них), которые формируют новый, более широкий, чем у врачей, философский и общепсихологический подход к человеку. С возникновением философии начинается осознание человековедческой проблематики в качестве особого и важного объекта познания. Этот процесс стимулировался ростом самосознания греков и выразился в одной из знаменитейших сентенций эллинской мудрости: *Γινώθι σεαυτόν* – «Познай самого себя». Философы наследовали эту задачу самопознания от семи мудрецов. Познать себя – самое трудное дело, считал Фалес [Мак.; Diels, 1A, 1]. О самопознании говорил Гераклит и пифагорейцы [Там же, 12B, 101; 45C, 4]. Цицерон так комментировал этот принцип: «Не будь ленив и считай, что “Познай самого себя” сказано не только для того, чтобы сбить спесь, но и для того, чтобы мы знали свои хорошие качества» [Цицерон. Письма*, CLIII, 7; Сисеко, 1866]. Кто только ни отзывался об этой сентенции вплоть до наших дней! Известно, что Ф. Энгельс причислял самопознание человека к философским вопросам (см.: [Энгельс, т. 1, с. 593]). Один из немецких учебников по философской антропологии начинается

* Далее – Циц. Пис.

словами: «Erkenne dich selbst: ist das Thema aller philosophischen Anthropologie». А Введение к нему завершается так: «In alledem den Gang der menschlichen Selbstbesinnung wiederzufinden, wäre die eigentliche Aufgabe der philosophischen Anthropologie» [Groethuysen, s. 3, 7]². Наконец, в среде антропологов бытует даже такое определение человека: «Человек есть вопрошающее существо, более точно, существо, спрашивающее себя о себе» [Brügger, p. 29].

Наиболее склонными к теоретизированию, к постановке философско-биологических проблем человековедения были представители италийской и сицилийской школ античной медицины, из которых широко известны философы-врачи Алкмеон и Эмпедокл (см.: [Карпов, с. 46])³. Именно с их именами связывают появление философии человека. «Empedocles is our best bridge from medicine to philosophy proper», – пишет Г. Властос [Vlastos, 1970a, p. 61]. При описании круга занятий Алкмеона в источниках используется не только слово *τὰ ἰατρικά* («касающееся врачевания»), но и более широкое по значению слово *τὰ ἀνθρώπινα* («человеческое») [Мак.; Diels, 14A, 1, 3]. И вообще его называют первым жизнеписателем людей – баснописцем [Там же, 2]. В пифагорейских текстах также встречается высказывание о врачевании (*ἰατρική*) как части «наших [человеческих] дел» [Там же, 45C, 4]. Присутствует термин *anthropoia* и в этике Аристотеля, которая определяет его содержание через отношение к инфрачеловеческому и к божественному, в результате человек описывается как существо, которое имеет свое оригинальное место в ансамбле космоса (см.: [Verhaeghe, s. 312]). Нет смысла давать номенклатуру всех вопросов, в которых выражалась антропологическая проблематика. Но некоторые из них стоит привести: «Кто счастлив?»; «Что такое люди?»; «Что такое природа людей (*φύσις ἀνθρώων*)?»; «Что такое человек (*ὁ τί ἐστὶν ἄνθρωπος*), каким образом он впервые возник (*ὅπως ἐγένετο πρῶτον*) и из чего образовался (*ὅπόθεν συνεπέαθη*)?» [Мак.; Diels, 1A, 1; 12C, 5; 13B, 10; 21A, 71]. Плутарх писал о Пармениде: «Он сказал многое о земле, небе, солнце, луне и звездах, а также рассказывает о **возникновении людей** (*γένεσιν ἀνθρώπων*)» (выделено нами. – В. З.) [Там же, 18B, 10]. Демокриту приписывают сочинение под названием «О природе человека» (*Περὶ ἀνθρώπου φύσις*), или «О плоти» (*Περὶ σαρκός*) (см.: [Лурье, 1970, СХV]). Принадлежность этих вопросов именно

к философии, а не к медицине, была отмечена уже в «Гиппократовском своде» [Гиппократ, 20; Руднев, с. 176–182]. Указание на один из названных вопросов встречается у К. Маркса: «Мы должны знать, какова **человеческая природа вообще** (выделено нами. – В. З.) и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [Маркс, с. 623, примеч. 63]. В. Йегер называет «чисто философским» вопрос о положении человека в космосе, поднятый уже Гераклитом [Jaeger, p. 175]. И другие авторы, например Б. Грётуйзен, видят смысл «греко-римской философии жизни» в рефлексии по поводу отношений между человеком и миром, в его диалоге с ним: что такое мир для нас, чем являемся мы для мира и т. п. Стоики, в частности, выражали эти отношения в понятиях *fatum*, *fortuna*, *providentia* (см.: [Groethuysen, s. 68]).

Философы, в отличие от врачей-эмпириков, решали антропологические проблемы, опираясь преимущественно на гипотетико-дедуктивный метод, весьма характерный в целом для античной философии. Это обстоятельство подчеркнуто Ф. Корнфордом: «The philosopher descends from above to deduce the nature of man from unproved postulates; the physician builds up his doctrine from below, generalizing from particular observed facts» [Cornford, p. 33]. Склонность к умозрительным толкованиям в области человековедения подпитывалась еще и тем, что опытные основания медицинской науки (и биологии) ограничивались поверхностным наблюдением (см.: [Томсон, с. 292]), так что не только философы, но нередко и врачи вместо изучения человеческих органов прибегали к анализу обозначающих их слов, что Гален называл «грамматическими объяснениями» (см.: [Аль-Фараби, с. 73]). Свойства и функции органов выводили, опираясь на этимологию их имени⁴ или на разного рода аналогии. Вот пример из фрагментов Гиппона: «Стараются вывести⁵ название (*ὄνομα*) души... один говорит, что об одушевленных существах говорится, что они живут (*ζῆν*), потому что они кипят (*ζεῖν*)... другой же говорит, что душа (*ψυχή*) получила свое название от “холодного” (*ψυχροῦ*)» [Мак.; Diels, 26A, 10]. Другой пример: флегма (слизь, мокрота) является горячей, так как это слово происходит от глагола «жечь» (*φλέγειν*) [Там же, 32A, 27]. Гиппон считал душу влажной, поскольку она возникла из семени, а семя влажное [Там же, 26A, 3].

Однако к концу Античности по мере развития научного знания все более стали осознаваться границы философского исследования человека. О полемике по этому поводу можно прочитать в «Сатурналиях» Макробия (см.: [Звиревич, 1987, с. 144–146; Macrobius, 7.15, 1–13]. В этом споре Дисарий, «чистый лекарь», как комментирует М. Бевилаква, последователь анатома Ерасистрата, известного врача с Кеоса (IV в. до н. э.), автора труда «*Περὶ διατρέσεως*», содержащего важные открытия, касающиеся нервной системы и циркуляции крови, аргументированно критикует философов, которые стремятся вмешиваться в область врачевания, от какого недостатка не был свободен даже Платон (см.: [Bevilacqua, p. 81, not. 67]).

2.1. ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В НАТУРФИЛОСОФИИ

*Ideo physici mundum magnum hominem et hominem
brevem mundum esse dixerunt.*

Macrobius

Как-то не принято подчеркивать, что антропоморфное мышление столь же было свойственно возникшей философии, сколь и ее предшественнице мифологии. В мифологии антропоморфизм приводил к очеловечению богов, а через них – и природы. В натурфилософии он выражался уже в непосредственном уподоблении мира-космоса человеку. Отдаленным источником таких воззрений вполне мог быть зооморфизм магии; ее адепты воображали, что мир подобен животному и к нему можно применять те же способы воздействия, что и к животным, заговаривая его и приручая, чтобы господствовать над ним (см.: [Abbagnano, p. 804]). Ближайшей же причиной натурфилософского антропоморфизма было, скорее всего, рождение метода объяснения по аналогии через сведение неизвестного к известному. С. Я. Лурье отмечает, что первым шагам науки, а также философии был свойствен антропоцентризм: непосредственно даны и обычны – человек, семья и общество; вся остальная природа рассматривается по образцу этих объектов, данных в опыте (см.: [Лурье, 1947, с. 14]). На использование человека в качестве модели при познании природы указывают и многие другие авторы (см.: [Лосев, 1963, с. 499;

Григорьян, 1969, с. 12; Сушинский, с. 226–227; Асимов, Турсунов, с. 69–81]). В этом контексте следует рассматривать высказывание Демокрита: *Ἄνθρωπος ἐστίν, ὃ πάντες ἴδμεν* – «Человек – это то, что все мы знаем» [Лурье, 1970, 9, 65] – как приглашение к познанию вселенной (*ἔμπαν, σύμπαν*), отталкиваясь от человека, тем более что оно входит в состав фразы, которая начинается словами: «Вот, что я говорю о вселенной; человек...». В сопоставлении с этим не кажется случайным то, что Эмпедокл начинает свое сочинение о природе с человековедческих вопросов [Мак.; Diels, 21A, 71].

Примеры натурфилософского антропоморфизма рассыпаны по всей античной философии со времени ее появления до эллинистическо-римской эпохи. Фалес считал, что *«ὄν λίθον... ψυχὴν ἔχειν»* [Мак.; Diels, 1A, 22]; Анаксимен приписывал «всему миру» (*ὄλον τὸν κόσμον*) дыхание (*πνεῦμα*) [Там же, 3B, 2]. Согласно Эпифану Пифагор объявил, что «бог, то есть небо, есть тело; его глазами и его другими органами как в человеке являются солнце, луна, другие звезды и элементы неба» [Gréaux, p. 30]. Теон из Смирны приписывал «некоторым пифагорейцам» сравнение солнца в качестве главы и центра планет с «сердцем вселенной (*καρδίαν τοῦ πάντος*)» [Ibid.]. У Диогена из Аполлонии воздух управляет и думает (см.: [Vlastos, 1970b, p. 424]). Гераклит видел в самопознании ключ к постижению вселенной [Мак.; Diels, 12B, 101; Маковельский, 1914, с. 130]. Это явно говорит о тождестве человека и природы. Эпический поэт 5-го в. до н. э. Хойрил с Самоса сравнивал землю с костями. Это же сравнение есть у Платона в «Критии» по поводу известковых скал, выступающих из почвы Аттики (см.: [Gréaux, p. 31]). Антропоморфными рассуждениями пронизаны трактаты «О числе семь» [Маковельский, 1914, с. XV–XXV] и «De victu», в котором элементы природы рассмотрены исходя из человека [Мак.; Diels, 12C, 1]. В трактате «О седмицах» земля описана также как некий «географический» человек: голова и лицо его – Пелопоннес, Истм – мозговина и шея, Иония – внутренности и грудобрюшная преграда и т. д. [Леб., 66^a 1, 11].

Не проявлением ли антропоморфизма будет то, что Парменид «положил в основу всего сущего любовь или страсть (*ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖ οὄσιν ὡς ἀρχήν*)» [Мак.; Diels, 18B, 13]; (см. также: [Там же, 18B, 12; Маковельский, 1915, с. 12–13])? А разве учение Анаксагора о гомеомериях не есть пример такого же рода (см.: [Jaeger, p. 156])?

К сказанному можно прибавить определение детерминизма Анаксагора как органистического (см.: [Рожанский, 1972, с. 208]). Н. Аббаньяно отмечает антропоморфический принцип интерпретации природы у орфиков, Платона, затем стоиков и неоплатоников, так как все они уподобляли мир живому существу и одушевляли вселенную (см.: [Abbagnano, p. 803–804]). О том, что огонь солнца и звезд подобен огню в телах животных, так как он не уничтожает, а способствует продлению жизни и питает, пишет Цицерон [Цицерон, 1779, II, XV].

Для объяснения космоса применяли аналогию не только с человеком – живым существом, превращающим природу в «физического» («биологического») и даже «географического» человека, но и с человеком – общественным существом, в результате чего мир становится «политическим» («гражданским») или «этическим» человеком. Конечно, в точном смысле слова здесь имеет место переход антропоморфизма в социоморфизм. О «социализации» и «этизации» природы пишут как зарубежные, так и наши исследователи (см.: [Лурье, 1947, с. 14, 35, 45; Бергер, 1960, с. 78; Рожанский, 1972, с. 61–62; Сушинский, с. 223]). На природу распространялись такие категории, как равенство и справедливость. Солон говорил о море как «самом справедливым», когда оно, не волнуемое ветрами, никого не беспокоит (см.: [Vlastos, 1970a, p. 56]). С точки зрения истории антропологических воззрений натурфилософский антропоморфизм означал появление нового образа человека в виде природы («природочеловека», «натурантропа»), тогда как ранее, в мифологии, человек существовал в виде бога («богочеловека», «теоантропа»).

2.2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА НАТУРФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Методология греческой натурфилософии являет собой единую замкнутую (циклическую) систему: природу объясняли из человека, а человека – из природы. Последнее и есть известная идея человека – микрокосма, малого подобия вселенной⁶. Отношения человека и мира «выражаются... в терминах родства (*συγγενεια*), единства материи или структуры, подобия, соответствия» [Gréaux, p. 24]. По мнению некоторых исследователей, идея человека – микрокосма

была заимствована философами у врачей. К. Варнке отмечает, что тезис «Человек есть микрокосм» – это основное материалистическое положение медицины 5-го в. до н. э. (см.: [Warnke, 1966a, s. 208, 212]). Также и В. Йегер пишет, что в понимании человека как части универсума философы движутся вслед за мужами-врачевателями, которые исходили из концепции единой и взаимосвязанной природы, исследуя законы телесной сущности человека (см.: [Jaeger, p. 175]). И действительно, формулировки принципа человека-микрокосмоса мы встречаем в трактатах Гиппократовского корпуса. Например, в трактате «О диете»: «Единым логосом огонь устроил все в теле согласно своей собственной природе (*κατὰ τὸ πῶν αὐτὸ ἐῶντῶ*): он сделал <тело человека> подобием вселенной (*ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου*), малое (микрокосм) соответственно большому (макрокосму) (*μικρὰ πρὸς μεγάλα*)» [Мак.; Diels, 12C, 1]. В сочинении «О числе семь»⁷ находим обобщенное изложение понятия о человеке – микромире: «Тела (= люди, животные) и деревья на земле по своему существу сходны со вселенной. Вследствие соответствия в целом и части их должны обнаруживать такой же состав, как и части мира. Тела состоят из таких же по числу и сущности частей, как и мир» [Маковельский, 1914, с. XX]. Перевод А. О. Маковельского не очень-то соответствует оригиналу на латинском, в котором сохранилась эта (VI) глава трактата (см.: [Préaux, p. 34]). Поэтому приводим свой перевод с латинского по тексту К. Прео: «Какие же на земле существуют живые существа (сопрога) и деревья, те имеют природу, подобную миру, что малое и что большое; необходимо ведь, чтобы части мира уподоблялись миру, так как все существует сходным образом».

Согласно медицинской теории, составляющие человеческого тела (кровь, слизь, желчь) и соотношения между ними были коррелятивны природным сезонам; кровь, например, соотносилась с весной (см.: [Lloyd, p. 256, ref. 2]). Г. Властос отмечает то место в трактате «О природе человека», где говорится, что четыре влаги в теле (флегма, кровь, желчь желтая и черная) преобладают одна над другой по очереди (*κατὰ μέρος*) подобно смене сезонов года (см.: [Vlastos, 1970a, p. 60]).

Мысль о человеке – микрокосмосе можно проследить в истории всей древней философии, начиная с ее самых ранних истоков: она встречается у Анаксимена, Гераклита, даже у Платона, который называет человека отображением великого мирового целого и его

вечных законов, у Аристотеля в «Физике». Часто употребляли этот образ со времени Стои, особенно Посидоний. Гален, Филон и другие также пользовались этим понятием. Через неоплатонизм, прежде всего через Плотина и Порфирия, это выражение вошло в общее словоупотребление (см.: [Schedler, s. 43–44, anm. 5]). Параллель между человеком и космосом проводил и последователь Анаксимена Диоген из Аполлонии. В. Йегер доказывает, что «натуралистические по своему характеру» аргументы Сократа в «Memorabilia» Ксенофонта о целесообразном устройстве человеческого организма принадлежат Диогену (см.: [Jaeger, p. 167–168]). Правда, принять все сравнения, на которые ссылается В. Йегер, мы не можем: большинство из них относятся, по нашему мнению, к техноморфному ряду, а не к натуралистическому. Однако сравнения ушей с впадинами, а глаза – с солнечным кругом (колесом) приемлемы. Типично натурфилософской является предложенная пифагорейцами соразмерность возрастов временам года: мальчик – это весна, юнец – лето, юноша – осень, старец – зима [Диог. Лаэрт., VIII, 10]. «Трактат о правлении» Экфанта дает более общее выражение подобных представлений: «Природа всего живого согласуется (*ἄρμονικαί*) с космосом» [Préaux, p. 29, not. 1].

Демокрит проводил широкие аналогии между животным (*ζῷον*) и вселенной (*πᾶν*), живым и неживым, одушевленными (*ἐμψύχων*) и неодушевленными (*ἀμψύχων*) предметами (см.: [Лурье, 1970, 10–11]). Это же касалось и человека: *ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος, κατὰ τὸν Δημόκριτον* [Там же, 10]. Ему приписывают еще и такие слова: *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι* – «в человеке, который есть вселенная в малом» [Préaux, p. 31]. Своеобразную концепцию человека – микрокосма имели даже представители античной религиозной антропологии, находясь под влиянием широко распространенных натурфилософских воззрений. Примером может служить телеологическое истолкование строения тела человека в «Тимее» Платона. Есть у него высказывания на этот счет и в других диалогах. В «Менексене» он говорит о том, что не земля подражает женщине в беременности и деторождении, но женщина подражает земле (см.: [Ibid., p. 25]). К. Преотак в целом пишет о Платоне: «Он глубоко проникнут идеей соответствий между человеком и космосом, хотя у него не вычитывают выражений о микрокосме и макрокосме. В его труде

обнаруживаются все формы, в каких его предшественники утверждали единство вселенной и ее содержания» [Préaux, p. 36]. Это – единство всего в материи в духе ионийских философов: вселенную и живые тела составляют одни и те же элементы (огонь, вода, воздух и земля). Затем – единство по душе. В «Тиме» и «Государстве» человек – это мимесис вселенной [Ibid., p. 42 сл.].

У неоплатоников (Плотина, Макробия) человек – *brevis mundus* – в своей душе представляет весь духовный мир (см.: [Schedler, s. 42]). Натуралистические аналогии настолько вошли в методологию и язык античной философии и науки, что применялись даже в литературоведении, например при описании стиля поэтов, в частности красноречия Вергилия: «Как речь Марона... является то краткой, то пространной, то сухой, то цветистой, то такой и другой вместе, иногда же вялой или бурной, так и сама земля то обильна полями и лугами, то вздыблена лесами и холмами, то иссушена песками, то бьет ключами» [Macrobios, 5.1, 19].

2.3. СОСТАВЛЯЮЩИЕ НАТУРФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

2.3.1. Естественное (природное) происхождение человека

На вопрос, как впервые (*πρῶτον*) возник человек, натурфилософы давали несколько вариантов ответа. Правда, отдельным философам (например, Оккелу) приписывают мнение, что «человеческий род был всегда» [Мак.; Diels, 35A, 2], но такие свидетельства единичны.

Общим для натурфилософов является положение о естественном (природном) происхождении человека, без вмешательства каких-либо божественных сил. Теперь уже не боги, а природа в виде тех или иных ее образований становится родоначальником (предком) человека. Рассмотрение взглядов философов на появление человека в хронологическом порядке позволяет проследить и историю решения проблемы, и основные варианты решения. От первых натурфилософов, а именно от Анаксимандра, дошел такой вариант антропогенеза, согласно которому человек родился от животных. Данный вариант антропогенеза, связанный с представлениями о рождении человека

от каких-либо составляющих элементов природы (не обязательно живых существ), мы будем называть «биологическим». Он близок к воззрениям человека родоплеменного общества, к тотемизму, а также выражает присущий всем древним гилозоизм: все в природе является живым, а значит, все рождает и рождается.

Итак, Анаксимандр полагал, что люди вышли из рыб [Мак.; Diels, 2, 10, 30]. В деталях этот процесс можно описать так: сперва люди зародились в рыбах (*ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους*); затем они в них же взрастали (*τραφέντας* – собств. «вскормились»); и, наконец, став взрослыми и готовыми к самостоятельной жизни, родились, вышли из рыб. Рождение от другого живого существа Анаксимандр считал спецификой происхождения человека, ибо сами животные возникают из влаги: «Животные же рождаются (из влаги), испаряемой солнцем. Человек же вначале родился подобно⁸ другому животному, а именно рыбе» [Там же, 11]. Другой особенностью возникновения человека, по Анаксимандру, было то, что он мог появиться только в виде взрослой особи. В противном случае первые люди не выжили бы, поскольку человеческие младенцы не способны к самостоятельному (автономному) существованию: «Прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать себе пищу, человек же один только нуждается в продолжительном кормлении грудью. Вследствие этого первый человек⁹, будучи таковым, никак не мог бы выжить» [Там же, 10]¹⁰. Из приведенной цитаты видно, что Анаксимандр, выдвигая свою концепцию происхождения человека, опирался на знание отличий биологии человека от биологии животных. Появление человека в виде существа, достигшего полного физического развития, Анаксимандр объяснял, уподобляя возникновение людей акту рождения животного, которое за сравнительно короткое время приобретает способность к самостоятельной жизни. «Родиться подобно другому животному» означает родиться достаточно сформировавшимся организмом, подготовленным к независимому существованию. Об этом же говорит аналогия между рождением рыбы и происхождением человека: человек при возникновении не нуждается ни в чьем попечении подобно молоди живородящих рыб. С. Я. Лурье так объяснял естественно-научные основы Анаксимандрова учения: подобно молодым акулам, проводящим значительное время в чреве своих матерей, и люди жили первоначально внутри рыб;

когда люди достигали такого возраста, что могли самостоятельно жить, рыбы выбрасывали их в твердой скорлупе, как поступают акулы со своим потомством (см.: [Лурье, 1947, с. 41]).

В принципе, антропология Анаксимандра намечает, вполне понятно, верный ответ на вопрос о происхождении человека в ходе эволюции живых существ. Однако антропогенез, совершающийся в ходе биологической эволюции и социального развития, изображается им в виде отдельных актов **рождения**. Философ-ученый фактически говорит о появлении отдельных человеческих особей, индивидов, т. е. об онтогенезе, а не о филогенезе, не о формировании человека в качестве биологического вида.

Разновидностью описанного варианта антропогенеза через акт рождения является рождение людей уже не от животных, а от иных («неживых», как сказали бы мы, но не древние) элементов космоса, например от солнца [Мак.; Diels, 18A, 1]. Наиболее распространенным было представление о рождении людей от земли, что является как отзвуком древнейшей хтонической мифологии, в которой земля — это мать и кормилица всего сущего, так и следствием наблюдений связи живых организмов с почвой. Такой «земной» точки зрения на происхождение людей придерживались с разными нюансами Ксенофан, Эпихарм, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Архелай [Там же, 11A, 33; В, 33; 13В, 52; 18A, 51; 21A, 51, 72; 46A, 1; 47A, 1, 4]. Да и Демокрит говорил о возникновении людей из ила наподобие червяков [Лурье, 1970, 514]. Комментируя известный запрет пифагорейцев есть бобы, Порфирий пишет: «Многое в земле вместе сливалось, сгущалось и перегнивало... и тут-то из одного и того же перегноя возникли люди и проросли бобы» [Порфирий, 44].

Философы понимали рождение людей из земли наподобие того, как появляются растения из почвы. И хотя в текстах чаще всего употребляется глагол *γίγνομαι* (рождаться), но встречается и глагол *βλαστάνω* (произрастать). Да и само слово *φύσις* (природа), применяемое и к человеку, по своему исходному смыслу относится к миру растений и к нему же первоначально применялось (см.: [Рожанский, с. 74; Warnke, 1966a, s. 248]).

Начиная с Эмпедокла формируется другая модель механизма возникновения людей, согласно которой становление человечества происходит по аналогии с образованием физического мира

(космоса) в целом и в его отдельных частях путем составления из тех или иных первоначал. Обозначим эту модель происхождения человека как «физическую» (или «физико-механическую»). Она сродни антропологизму религиозной антропологии, и в отношении ее можно использовать и этот термин: там боги творят («лепят») людей, тут природа творит («составляет») человека. Эмпедокл полагал, что человек составил из частей – членов его тела, которые сначала выросли из земли [Мак.; Diels, 21A, 72; B, 57–59, 61]. Мысль о составлении (*συνεπάγει*) людей выражена также в фрагменте [21A, 71]. Сходным образом он описывает и формирование зародыша, когда во время соития соединяются части тела, «поставляемые» родителями: от отца – голова, сердце, печень; от матери – руки, ноги и т. д. [Леб., 31, фрагм. «О пр.», 642, 652]. Даже обыкновенное рождение (*γενέσθαι*) человека Эмпедокл считает смешением космообразующих элементов в облике человека [Там же, 56]. И вообще, как мы увидим далее, он весьма многое в человеке объясняет смешением и называет человека *φῶτα μίγνυτα* – «муж смешанный (соединенный)» [Мак.; Diels, 21B, 9]. Причем все эти составления частей тела, соединения элементов – дело также космической силы Любви (*Φιλότης*). По-видимому, Эмпедокл пытался понять происхождение (и в том числе – рождение) человека, исходя из целого, т. е. его строения. Однако у него еще не было понятия об органической целостности, поэтому он допускал фантастическое (мифологическое, как и Гесиод) существование органов до их единства – человека. Кажется, только Аристотель приходит к идее целостности организма, когда заявляет (в трактате «О душе»), что рука вне целого (тела) – не рука.

У Анаксагора появление людей обрисовано в виде соединения (*συνπλαγήναι*) «семян» [Мак.; Diels, 46A, 113; B, 4]. Из-за скудости дошедших до нас сведений по этому вопросу трудно документированно изложить и детализировать учение Анаксагора о происхождении людей. Можно сделать довольно-таки фантастическое, но тем не менее соответствующее логике его теории образования мира из гомеомерий допущение, что люди составились из мельчайших (микроскопических) человечков – гомеомерий при их наслоении (росте, соединении). Но скорее всего, и это уже можно связать с фактическими данными источников, люди сложились из гомеомерий,

представляющих собой части (органы) или другие составляющие человеческого организма (тела), ибо говорится: «в гомеомерии содержится и плоть, и кость, и кровь» [Леб., 59А 41]. К тому же рождение человека Анаксагор описывает как «рост» («увеличение») составляющих семени: в «сперме... содержатся волосы, ногти, вены, артерии, жилы и кости: они невидимы вследствие мелкости, но при росте постепенно становятся различимыми» [Там же, 59В 10]. Да и поддержание существования человека состоит вовсе не в том, что его организм вырабатывает нужные для его жизнедеятельности компоненты, а в том, что они приходят извне вместе с пищей: с ней к нам приходят (т. е. добавляются, присоединяются к уже имеющимся в теле) кровь, волосы, вены, артерии, плоть, сухожилия, кости и прочие части [Там же, 59А 46, 104]. Приведенные данные позволяют заключить, что, во-первых, логика «антропологизма» Анаксагора в общем примерно такая же, что и логика Эмпедокла: существование частей (органов) человека в виде гомеомерий предшествует целому, целостному организму – человеку, и целое объясняется из частей как их сложение, сумма; во-вторых, Анаксагор фактически приходит к представлению о вечности (безначальности) человека хотя бы в виде вечного бытия его органов – гомеомерий. Намек на возможность такого понимания имел место уже в древности. Анаксагору приписывают согласие с мнением, что «животные безначальны», «что они зарождаются периодически, поскольку животные – части вот этого космоса» [Там же, 59В 112].

В приведенных и в других высказываниях Эмпедокла и Анаксагора о происхождении людей используется глагол *συνήρουν* (сбивать, сколачивать), который применяется и тогда, когда речь идет о космогонических процессах, в частности о составлении (иначе – сгущении), уплотнении земли. Несмотря на всю механистичность второй модели происхождения людей, она явилась, как это ни странно, предтечей эволюционных взглядов на возникновение человечества. Ведь сведение возникновения людей к их рождению не способствовало, как мы уже отметили, созреванию идеи биологической эволюции, а представление о постепенном составлении людей природой методом, так сказать, проб и ошибок содействовало этому. Общепринято мнение, что уже у Эмпедокла возникают кое-какие мысли в этом направлении [Мак.; Diels, 21А, 77]. Притом он говорил не только об изменениях живых

существ, в результате которых возникли люди, но и об изменениях, совершившихся с самими людьми. Это присутствует в высказывании о «нынешних» (νῦν) и «прежних» (πρώτοις) людях как мужах и детях [Мак.; Diels, 21A, 77] (ср. фрагмент Гераклита [12B, 79]). Характер этого изменения неясен. Возможно, это воспроизведение традиционных мифологических представлений о мельчании людей в сравнении с племенем героев.

2.3.2. Космеизация тела человека

Если теперь обратиться к строению тела человека, то натурфилософскому ходу мысли более всего будет отвечать, по-видимому, указание на его вещественный состав. Именно таков смысл определений человека, даваемых натурфилософами. Фалес называл человека водой, Анаксимен – воздухом, Ксенофан – землей [Мак.; Diels, 3A, 22; B, 2; 11A, 36]. О взглядах Анаксимена критически высказывался Аэций: «Заблуждается же и он, считая, что живые существа (τὰ ζῷα) составляются (συνεστάναι) из простого и единообразного воздуха и дыхания (ἐξ ἀπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος)» [Gréaux, p. 26]. Подобное можно найти в гиппократовском трактате «О природе человека», где приводится мнение философов о том, что «человек всецело есть воздух, или огонь, или вода, или земля» [Гиппократ. О природе человека, 1]. Мелисс и Эмпедокл склонялись к тому, что субстанцией плоти и крови человека являются все четыре мировые стихии, корни мироздания [Мак.; Diels, 20A, 6; 21A, 78]: «Мясо рождается (σάρκας γενναῖσθαι) из четырех элементов (ἐκ... τῶν τεττάρων στοιχείων), смешанных в равной пропорции (ἴσων τῇ πράσει)» [Там же, 21A, 78; Леб., 31, фрагм. «О пр.», 460; Vlastos, 1970a, p. 61]. Подобные представления сохранялись на протяжении всей Античности. Макробий пишет, что тело человека построено, как и весь материальный мир, из четырех элементов: земли, воды, огня, воздуха – и включает в себе качества холодного, сухого, теплого, влажного (см.: [Schedler, s. 42]). Они присутствуют и в медицинских трактатах, например в рассуждениях автора сочинения «О древней медицине» относительно того, что такое «человек» и что такое «природа людей» [Гиппократ. О древней медицине, 20]. Врачи также провозглашали компонентами тела человека влажное, сухое,

горячее и холодное (см.: [Lloyd, p. 256–257]). Все эти данные есть не что иное, как выражение одной из магистральных идей античной натурфилософской антропологии – идеи о человеке как малом подобии вселенной, о которой мы уже говорили. Действительно, в качестве вещественного состава человеческого тела называются те же стихии, из которых образуется космос [Мак.; Diels, 13B, 48; 18A, 51; B, 16; 21B, 148].

Сходство человека с миром устанавливается не только в отношении его вещественного состава, но также в отношении его строения, протекающих в нем процессов и т. п. Условием такой прямой связи человека с космическим веществом был, несомненно, гилозоизм натурфилософов. Иначе ее невозможно объяснить и представить себе применение понятия φύσις к человеку, когда оно обозначало первовещество [Warnke, 1966a, s. 249]. Уподобление человека миру приводило к тому, что его (человека) лишали качественного своеобразия, только ему одному принадлежащего материального субстрата. Уже древнегреческие врачи обратили внимание на это обстоятельство, считая недопустимым сводить человека к тому, что не представляется в нем очевидным образом [Гиппократ. О природе человека, 1–2, 4; Его же. О древней медицине, 1]. Гиппократ был противником того, чтобы строить медицину на основе гипотезы о теплом, холодном, влажном и сухом в качестве составляющих человека. Возражая натурфилософам, он говорил о непосредственных элементах тела человека: крови, слизи, желчи. Позиция же натурфилософов в данном вопросе означала редукцию биологического к физическому: «Empedokles... der biologische (здесь и далее выделено нами. – В. З.) Erscheinungen physikalische zu erklären versucht» [Warnke, 1966a, s. 209]. Как пишет Г. Чернисс, милетцы столь тщательно натурализовали человека в космосе, что свели (to reduce) его к физическому объекту (см.: [Cherniss, p. 12]). Ф. Корнфорд считает это следствием умозрительного подхода, когда философы выводили учение о человеке из своей космологии (см.: [Cornford, p. 32–33]). Это особенно заметно в сравнении с теориями врачей, хотя и они нередко прибегали к объяснениям космического масштаба. Г. Властос отмечает, что медицинской мысли мало эмпирического факта соответствия климата человеческой природе. Она объясняет это еще и «через абсолютный космический факт, т. е. гармонию окружающих сил друг с другом»

[Vlastos, 1970a, p. 59]. Истолкование человека на «нечеловеческой» (космической) основе подытожим определением В. Брюнинга: «Основной принцип натурализма – сведение всех ступеней бытия к самой низшей, физикалистской, и к ее закономерностям» [Brüning, s. 56].

2.3.3. Овеществление (материализация) души

Вопрос о строении человека включает в себя рассмотрение души, которую древние считали, во-первых, особой частью человека наряду с телом [Мак.; Diels, 1A, 1; 13B, 48; 21B, 126, 148]; во-вторых, источником жизни и движения тела [Там же, 1A, 22; 14A, 12]; и, в-третьих, органом познания. По словам Г. Властоса, досократики слили псюхе с чувствующим тумосом и думающим нусом (см.: [Vlastos, 1970a, p. 128]). Это видно, например, у пифагорейцев, которые разделили душу человека на ум (*noys*), рассудок (*phrēn*) и страсть (*thymos*) [Диог. Лаэрт., VIII, 30]. В. Йегер констатирует то, что одной из коннотаций слова *ψυχή* является сознание. Это можно установить в отношении Гераклита, Эсхила, Пиндара и Анаксимена. Об интеллектуальных силах души свидетельствует выражение последнего: «душа управляет нами» (*συγκρατεῖ ἡμᾶς*) [Jaeger, p. 80]. Контролирующую функцию души в отношении тела отмечает у Гераклита Г. Властос: имеется в виду известный фрагмент о пьяном муже, который «увлажнил» душу и вследствие этого утратил самоконтроль (см.: [Vlastos, 1970b, p. 424]).

Из сказанного о функциях души понятно, сколь большое значение имеет проблема последней для характеристики натурфилософской антропологии. Хорошо об этом сказано в статье К. Варнке о зарождении психологии: «Вопрос о природе души является аспектом вопроса “Что такое человек?”. Является ли человек в его целостности преходящей частью мира, понимаемого как становление и исчезновение, или он имеет наряду с его преходящей сущностью еще высшую трансцендентальную действительность?.. Вопрос о природе *psyche* относится к вопросу человека о себе самом» [Warnke, 1966b, s. 281].

То, что натурфилософы говорили о душе, соответствует их высказываниям о теле. Так же выдвигается положение о вещественном составе души, осуществляется «*naturalizing spirit*» (Г. Властос). Во-первых, эта «натурализация духа» принимает тот же «физикалистский»

вид, что имел место и в отношении тела: вещественной субстанцией души оказывается какой-либо из мирообразующих элементов. Душу представляли то в виде воздухообразной сущности, то земле- и водоподобной, составленной из огня и воды (нечто вроде пара) и т. п. [Мак.; Diels, 2, 29; 3А, 23; 11А, 1, 50; 12А, 15; С, 1; 13В, 48, 50; 18А, 45; В, 16]. Пифагорейцы так рассказывали об образовании души зародыша: «Семя есть струя мозга, содержащая в себе горячий пар... из пара – душа и чувства» [Диог. Лаэрт., VIII, 28]. О том, сколь многолики были мнения о «физической» природе души, свидетельствует обзор Макробия: Гераклid Понтийский назвал душу светом (*lucem*), физик Гераклит – искрой небесного огня (*scintillam stellaris essentiae*); Критолай определял ее как пятую субстанцию (*quinta essentia*), т. е. эфир; Гиппарх считал ее огнем; у Парменида она состоит из земли и огня (*ex terra et igne*), у Ксенофана – из земли и воды; у Бозта – из воздуха и огня; Эпикур определил ее как некий смешанный вид из огня и пневмы (дыхания) (см.: [Schedler, s. 37–38]).

В функции жизненной силы душу часто отождествляли с дыханием, которое рассматривалось как проявление мировой стихии – воздуха [Мак.; Diels, 13В, 10, 22; Гиппократ. О ветрах, 3, 4]. В Йегер считает слово «дыхание» коннотацией слова *ψυχή* (см.: [Jaeger, p. 79–80]). К тому, что было приведено из обзора Макробия, добавим, что Гиппократ называл душу распространенным по всему телу дыханием, Зенон Стоик – с телом смешанной пневмой; Демокрит – воздуховидным веществом (*spiritum*), которое состоит из подвижных атомов; Анаксимен – воздухом (см.: [Schedler, s. 37–38]). Пифагорейцы доходили до того, что сближали душу с «ветрами» (явлением метеоризма). Их предписание «не есть бобов» гласило: «От бобов воздерживаться, ибо от них в животе сильный дух, а стало быть, они более всего причастны душе» [Диог. Лаэрт., VIII, 24]. В фрагменте Эпихарма [Мак.; Diels, 13В, 10], где говорится о том, что природа людей (*φύσις ἀνδρῶν*) – это надутые мехи, созвучными являются корни слов «природа» (*φύσις*) и «надутые» (*πεφυσιαμένοι* – причастие от глагола *φυσιάω* – «дышу»). Поскольку древние, как было уже сказано, использовали созвучие слов для установления их этимологии и значения [Там же, 26А, 10; 32А, 27], созвучие слов *φύσις* и *φυσιάω* могло служить доказательством того, что природа людей заключается в дыхании.

Особенно показательна среди этих воззрений о душе-воздухе «пневматика» Диогена Аполлонийского, который сделал воздух субстанцией жизни – *ἀναπνέοντα ζωέει τῷ ἀέρι* – «<все> дышащее живет <в> воздухе», – души (*ψυχή*) и мышления (*νόησις*) [Мак.; Diels, 51В, 4; С, 3а]. В других случаях душа в качестве принципа жизни отождествлялась с огнем вследствие теплоты живого тела, а в качестве принципа познания – со светом вследствие ассоциации знания со светом. Согласно Гераклиту душа обладает разумом, потому что является наилучшей и чистейшей частью разумного космического огня (см.: [Cherniss, p. 16]). Относительно аналогии между душой и воздухом, проводимой Анаксименом, В. Йегер замечает, что она имеет смысл, если душе приданы сознание и разум, – ведь божественный воздух управляет миром (см.: [Jaeger, p. 80]).

Вещественный состав души, аналогичный веществу космоса, вновь приводит нас к идее человека-микрокосма, к сведению психического к физическому. Об этом свидетельствует также известное положение о познании подобного подобным: «Землю землю, воду водою мы познаем, эфир божественный эфиром и огнем (*πυρί*) разрушительный пламень (*πῦρ*)» [Мак.; Diels, 21В, 109]. Овеществление души было для древних вполне естественным и понятным, само собой разумеющимся, ибо покоилось, о чем мы уже не раз говорили, на фундаментальном принципе их мировоззрения – гилозоизме и панпсихизме. Опять напомним в этом контексте слова Фалеса о том, что камень имеет душу¹¹, и положение Анаксимена о космическом дыхании (*πνεῦμα*), которое объемлет весь мир. В. Йегер подчеркивает, что Анаксимен смотрит на мировой воздух как на носителя жизни и одушевленную субстанцию (см.: [Jaeger, p. 70]). Также и Эмпедокл выводил «некоторую связь» (*τινα κοινωμίαν*) людей с неразумными животными (*ἄλογα τῶν ζῴων*) из того, что единое дыхание проходит по всему миру, наподобие души [Мак.; Diels, 21В, 136]. А пифагорейцы, как говорилось выше, одушевляли даже бобы.

Именно гилозоизм обусловил своеобразие натурфилософского взгляда на человека, которое проявляется в том, что он теряет специфику даже в качестве живого существа, не выделяется в этом отношении из вселенной, так как она сама считается живой. «Мир – одушевленный, разумный», – заявлял Пифагор [Диог. Лаэрт., VIII, 28]. Душа же человека оказывается просто частицей

одушевленного мира: «Душа есть отрывок эфира» [Диог. Лаэрт., VIII, 28]. Панпсихизм оборачивается разновидностью вульгарного материализма (см.: [Сушинский, с. 227]). М. Г. Ярошевский называет гилозоизм «принципом материалистического монизма» [Ярошевский, с. 45–46]. Другим случаем «натурализации духа» является отыскание для него уже «биологического» субстрата, так что те или иные стороны души связывали непосредственно с организмом (телом) человека, хотя в конце концов сводили ко все тем же вещественным составляющим космоса. Парменид считал, что «мыслит природа членов» [Мак.; Diels, 18B, 16]. Но «природа членов» – это и есть их вещественный состав. По Эмпедоклу восприятие и мысль являются функциями крови (в обзоре Макробия сказано, что Эмпедокл и Критий считали душу кровью), которая в конечном счете есть смесь четырех элементов в равной пропорции.

Из всего вышесказанного следует, что хотя учение о вещественности духа как в «физикалистском», так и в «биологическом» вариантах является односторонним, ограниченным, оно тем не менее прокладывает путь к монистическому пониманию человека. Как заключает Г. Властос, оно «начинает традицию, в которой дуалистическая концепция души – тела является невысказанной; душа есть тело, или отдельный физический субстрат в теле, или смесь (*κράσις*) физических компонентов как целого» [Vlastos, 1970z, p. 128, ref. 116]. Может быть, такой намек на монистическое представление о человеке содержит утверждение Гераклита о том, что одно и то же в нас живое и мертвое, спящее и бодрствующее.

2.3.4. Материалистическое объяснение состояний тела (смерти и сна)

Натурфилософы предложили иное, чем мифология, объяснение состояний смерти и сна – явлений, столь сильно привлекавших внимание древних. В отличие от традиционной религиозно-мифологической формулы «смерть есть отделение души от тела» натурфилософская антропология видела в смерти и сне изменения, происшедшие в материальном субстрате человека по аналогии с космическими процессами. Согласно Эмпедоклу смерть (*δυσδαίμονα πότμον* – «несчастливая участь») является разъединением (*ἀποκρινθῶσι* – «<когда бы они>

отделились») элементов, образующих человека, и одновременна (*κοινὸν θάνατον* – «общая смерть») для тела и души [Мак.; Diels, 21A, 85; B, 9]. Кроме того, смерть вызывается космической силой – разъединяющей Враждой (*Ἐριδῶσι περιρρημίτι*) [Там же, 21B, 20]. Особенно же хорошо движение мировой субстанции в качестве причины смерти представлено в «пневматике» Диогена: «Если же вся воздушная <материя> (*τὸ ἀερῶδες*) из жил уйдет, то приключается смерть (*θάνατον συντυγχάνειν*)» [Там же, 51A, 29; B, 4]. Внешне это похоже на уход души из тела, но по существу – это нечто совсем другое: смерть вызвана тем, что покидает тело воздух, а не душа (см.: [Jaeger, p. 165]). О смерти с натурфилософской точки зрения можно сказать еще и так: смерть – это возврат вещественных компонентов человека к их источнику, к их первоначальному состоянию в виде космических стихий. Как сказано в одном из фрагментов Еврипида, «земля и эфир создают все... когда человек умирает, то, что произошло из земли, возвращается в землю; происшедшее из эфира возвращается в эфир» (цит. по: [Крашенинников, т. 117, вып. 3, с. 6]).

Соответственно той же методе во сне видели утомление телесных сил (телесной мощи или деятельности – *κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας*) или вытеснение воздуха кровью [Мак.; Diels, 46A, 103; 51A, 29]. Сон приходит также в результате понижения теплоты тела, поэтому он не есть явление психическое, т. е. спит тело, но не душа (ср.: *σωματικόν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, εὐ ψυχικόν*) [Там же, 11A, 51]. Подобные воззрения были распространены и среди врачей. Гиппократ считал, что в бодрствующем теле душа не принадлежит себе, а отдается занятиям тела: слуху, зрению, ходьбе и т. п. Во время же сна она уже принадлежит себе: тело отдыхает и не чувствует, а душа бодрствует, видит, печалится и пр. (см.: [Томсон, с. 248]). Г. Ллойд приводит много интересного фактического материала, начиная с поэм Гомера, который показывает, что древние ассоциировали жизнь с теплом и влагой, а смерть (как и сон) – с холодом и сухостью (см.: [Lloyd, p. 270–273]). «Тепло... причина жизни... Живет все, что причастно теплу», – утверждали пифагорейцы [Диог. Лаэрт., VIII, 27–28].

Итак, смерть рассматривается как физический процесс, а не биологический, не как умирание живого, а всего лишь как разъединение материальных стихий, составляющих тело, или как понижение теплоты (стало быть, энергии) тела. То, что, с нашей точки зрения,

есть физическая причина смерти, для древних натурфилософов – сама смерть. Опять мы видим повторение старого мифологического отождествления причины (смерти) и следствия (самой смерти), но уже в новом, натуралистическом варианте.

2.3.5. Превращение бессмертия души в физический феномен

В свете натурфилософского подхода к объяснению смерти радикально меняется содержание традиционных (религиозно-мифологических по форме) представлений о бессмертии души – *ἀθάνατος*, *ἄφθαρτος ψυχή* – «бессмертная, нетленная душа». Бессмертие вещественной (и безличной) души означает не что иное, как ее возврат к материальным стихиям космоса (например, превращение во влагу – *ψυχῆσι... θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι*), из которых она составлена, «вступление в рождение (*εἰς γενέσθιν πῶσιν*)», по выражению Гераклита [Мак.; Diels, 12A, 17; В, 77]. Или, как говорил Эпихарм, «наверху на небе вечно будет жить <твое> дыхание (*ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν*)» [Там же, 13В, 22]. Пифагорейцы также связывали бессмертие с пребыванием в «высшем воздухе»: «Высший воздух вечно движущийся, чистый, здоровый, и все, что в нем есть, бессмертно и поэтому божественно» [Диог. Лаэрт., VIII, 26]. Так что бессмертие души – это не перемещение ее в некие метафизические сферы – в Аид или на Олимп, – а устремление к родственной ей реальной воздушной или огненной области физического неба. По поводу единства души с воздухом (у Анаксимена) В. Йегер замечает: «С такой исходной точки зрения смерть не может быть ничем другим, кроме как возвращением индивида к первичному основанию» [Jaeger, p. 85]. Отсюда смерть можно толковать как вечное равенство (тождество), в отличие от жизни, которая означает изменение (см.: [Grabsch, s. 9]).

Кроме того, натурфилософы еще и другим образом рационализировали бессмертие души, находя для этого некоторые природные аналогии. Бессмертие души выводили из того, что она движется сама собой (*αὐτοκίνητον*), что ее движение вечно (*ἀίδιον κίνησιν*, *κινεῖσθαι συνεχῶς αἰεῖ*) подобно движению небесных тел [Мак.; Diels, 14A, 12]. В этом вся суть натурфилософской антропологии: из вечности природы выводить вечность души: «Душа есть отрывок

эфира... она бессмертна, ибо то, от чего она оторвалась, бессмертно» [Диог. Лаэрт., VIII, 28]. Бессмертие души означало ее сохранение в качестве материальной сущности (субстанции), частицы космоса. Г. Властос подчеркивает, что бессмертие вводилось Гераклитом и Анаксименом совсем не в религиозном смысле, а в смысле физического выживания (сохранения?) субстанций, которые производят душу, ибо оно не подразумевало сохранения личной идентичности, столь существенной для мистических культов (см.: [Vlastos, 1970г, р. 128]). Следует признать также, что точке зрения натурфилософской антропологии будет отвечать отрицание загробной жизни души. Наверное, такой смысл можно придать словам Гераклита: «После смерти ждет людей то, чего они не ожидают и о чем не думают» [Мак.; Diels, 12B, 27]. Религиозно-мифологическая антропология говорит о бессмертии личном, духовном, а натурфилософия – о бессмертии безличном и физическом (вещественном). Вообще же можно заключить, что впервые по-настоящему (и понятно) о бессмертии души стала говорить, как это ни покажется странным, только натурфилософия (материалистическая философия), связав его с вечно сущей небесной материей, материей души – воздухом и огнем, и создав тем самым основу для развития в дальнейшем религиозно-философских представлений о бессмертии души и ее небесном существовании, о чем мы говорили в предыдущей главе. Ведь, действительно, Платон шел путем натурфилософов, когда доказывал бессмертие души, например, в диалоге «Федон». Мифология и ранняя религиозная мысль в лице орфизма оставляли душу в области смертного: земного и подземного, т. е. фактически противоречили понятию бессмертия. Недаром же пифагорейцы считали, что «воздух около земли – застойный и нездоровый, и все, что в этом воздухе, – смертно» [Диог. Лаэрт., VIII, 26].

2.3.6. Уравнивание жизни и смерти как природных явлений

Сведение смерти человека к простому физическому процессу, который притом не связан ни с представлением о гибели духа, ни с исчезновением личности, означает, что натурфилософы пришли к такому своеобразному пониманию смерти, которое не согласуется

как с религиозно-мифологическим, так и с обычным общечеловеческим представлением о ней, пришли, можно сказать, даже к ее отрицанию. Действительно, смерть, в системе их воззрений, — это всего лишь одно из состояний вечно живой и одушевленной вселенной (вспомним о их гилозоизме!). Не об этом ли говорят парадоксальные гераклитовские определения богов как смертных, а людей — как бессмертных (см.: [Муравьев. Свидетельства*... , XXXIV])? Ибо жизнь есть некоторым образом смерть, а смерть, в свою очередь, есть некоторым образом жизнь, и нас, поэтому, не должно удивлять мнение Парменида, что труп (*νεκρον*) тоже ощущает (*αἰσθάνεσθαι*), но ощущает только то, что соответствует его состоянию, т. е. холод, тишину и вообще все противоположное свету, теплу и звукам вследствие исчезновения в нем огня [Мак.; Diels, 18A, 46]. Как не вспомнить тут об одном из гносеологических основоположений древних: подобное познается подобным?

Для натурфилософского космологизма жизнь и смерть — равноправные явления. Они уравниваются, отождествляются: «Ничем смерть не отличается от жизни» [Мак.; Diels, 1A, 1]. С этой же позиции следует смотреть на высказывания Гераклита о тождестве смерти и жизни (*ταὐτὸν τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός*) [Там же, 12B, 20, 77, 88], а также на только что упомянутые определения богов и людей. На этом основании можно возразить Р. Грабш, которая видит идентичность в нераздельности жизни и смерти только в мифологии, в вечном круговороте бытия (см.: [Grabsch, s. 9–10]).

В натурфилософской антропологии в сравнении с религиозно-мифологической складывается свое особенное отношение к смерти. Вместо панического страха или ожидания ее как избавления от страданий высказывается «философское» презрение к ней [Мак.; Diels, 19A, 19]. Волнению перед «паническим», т. е. боязни смерти, Цицерон противопоставляет «оплот философии», который ограждает его от страха смерти [Циц. Пис., DCCLIV, 2]. Пренебрежительное отношение к смерти не могло бы, конечно, сложиться без космического (безличностного) ее истолкования. «Связалось и развязалось и опять отошло туда, откуда пришло: земля в землю, дыхание же вверх. Что из <всего> этого тягостно? Решительно ничего», — говорит Эпихарм [Мак.; Diels, 13B, 9, 11]. Отсюда недалеко до гераклитовского сопостав-

* Далее — Мур.

ления удовольствия и смерти (*τέρψιν ἢ θάνατον*) [Мак.; Diels, 12В, 77]. На смерть теперь смотрят как на природную закономерность, в силу чего и отношение к ней становится спокойным. Можно поддерживать высказывания Р. Грабш в той части, что необходимая сторона смерти выступает вместе с разделением мифического и философского сознания (см.: [Grabsch, s. 9]). В смерти натурфилософы не видят ничего трагического, о чем свидетельствует известная реплика Анаксагора по поводу вынесения ему смертного приговора и гибели его детей: «Право, природа давно присудила <к смерти> и меня, и их <афинян>»; «Знал, что произвел их (детей. – В. З.) <на свет> смертными» [Мак.; Diels, 46А, 1]. Такое отношение к смерти означает, что смерть – это событие, которое имеет место в порядке природных вещей, естественное событие, как и всякое другое, и не имеет, что касается человека, какого-либо специфического значения. Позднее так понимали смерть Эпикур и Марк Аврелий (см.: [Abbagnano, p. 821]).

2.3.7. Редукция родовых и индивидуальных характеристик людей к природным факторам

Согласно перечню антропологических вопросов, сделанному самими древними, теперь обратимся к тому, что натурфилософы говорили по поводу свойств и способностей, дарований человека. Они задумывались над весьма различными характеристиками людей: родовыми, половыми, этническими, индивидуальными; телесными и духовными. Но состояние источников таково, что позволяет обстоятельно описать лишь немногие из этих размышлений.

Для натурфилософов характерно весьма своеобразное представление о природной основе тех или иных качеств человека. Эту основу они отыскивают, как правило, не в биологических структурах, не в самом живом человеке, а в факторах космических (физических). Телесные свойства человека и его темперамент они выводили прямо из космических стихий и сил, минуя биологическое наследование. Это требует внимательного отношения к понятию «по природе» (*φύσει, φυσικόν εἶναι*) в смысле «данное от природы», «врожденное» при выделении натурфилософской точки зрения, так как под ним может скрываться и представление о генетически унаследованных свойствах, а не только о данном «внечеловеческой» природой.

В свете такого подхода разумность человека перестает быть отличительным признаком последнего, поскольку она также является свойством всей окружающей его космической среды, в частности свойством воздуха и животных [Мак.; Diels, 12A, 16; 13B, 4; 18A, 45; 51A, 19; B, 4–5; C, 3a]. Человеческий разум является производным от космического, что наиболее отчетливо выражено у Гераклита и Диогена Аполлонийского. Вот свидетельство о Гераклите: «<Наш> физик считает окружающую нас <среду> (τὸ περιέχον) разумной (λογικὸν) и одаренной сознанием (φρενήρες)»; «Втянув <в себя> через дыхание этот божественный логос, мы... становимся разумными (νοεροί)». И как следствие сказанного: «Человек по природе (κατὰ φύσιν) неразумен (ἄλοχον)» [Там же, 12A, 16]¹². Много позднее все это повторили стоики, например Марк Аврелий. Кстати, и в этом свидетельстве употребленный термин τὸ περιέχον некоторые авторы относят к словарю стоиков.

Выразителями натурфилософских взглядов на мышление следует признать по этой причине и тех философов, которые полагали, что и животные разумны в той или иной степени, так как такой взгляд опять же предполагает всеобщую разумность природы. К их числу относятся Эпихарм, Парменид, Эмпедокл, Архелай, Диоген Аполлонийский и некоторые другие. Как писал Диоген, «душа всех животных <по существу> тождественна, <а именно> она есть воздух» [Мак.; Diels, 51B, 5]. В отношении мышления позиция натурфилософов была следующей: «Не может быть ни одного животного (ζῷον), которое было бы совершенно неразумным (ἄλοχον κυρίως)» [Там же, 18A, 45]; «Все, что только живет, обладает умом (γνώμαν)» [Там же, 13B, 4]. Это означало, что они не видели в уме признака, качественно отличающего человека от животных: «Ум (Νοῦν) одинаково врожден (ἐμφύσθαι) всем животным (πᾶσιν ζῴοις)» [Там же, 47A, 4]. Мышление человека и животных они различали только количественно [Там же, 46A, 102; 47A, 4; 51A, 19]. Например, одни животные пользуются умом быстрее (ταχύτερως), а другие медленнее (βραδυτέρως) [Там же, 47A, 4]. По мнению Диогена, сила мысли (χείρω διάνοιαν) возрастает по мере возрастания чистоты (сухости) (καθαρόν) воздуха [чистый воздух противопоставлялся нижнему воздуху – ἀπὸ τῆς γῆς ἀέρα («воздуху у земли») и влажной пище (τροφὴν ὑγροτέρον)]

и по мере увеличения пустоты (*κοῖλα*) в телах животных [Мак.; Diels, 51A, 19]. Дети, например, неразумны (*παῖδια ἄφρονα*) потому, что в них много влаги, и воздух остается в груди. Уменьшение плотности тела дает такую лестницу живых существ по степени возрастания ума: растения, рыбы, птицы, звери, человек. В данном случае разумность живого связана не только с космическим носителем сознания – воздухом, но еще и с особенностями строения тела. Если же представителей живого мира расположить по степени сухости вдыхаемого ими воздуха, то получится какая-то аналогия с античными взглядами на строение космоса: сначала идут рыбы (вода), за ними следуют растения, звери и человек (земля на воде); выше всех – птицы (воздух).

Натуралистическое понимание духа приводит также к отрицанию Я человека, личности, к разрушению его идентичности. Начать с того, что уже сведение духа к мирообразующим элементам означает лишение человека его самости, растворяет в структурах космоса. *Psychē* есть не личное Я, но космический порядок, который носит в себе человек. Об этом же свидетельствует так называемый *λόγος ἀυξανόμενος* Эпихарма: «Никогда мы не бываем теми же самими» [Мак.; Diels, 13B, 2] (так как все в мире изменяется). И то, что натурфилософы упрощают связь души с телом и объявляют индивида неразумным, также говорит о пренебрежении к человеку. Панпсихизм тоже не способствовал пониманию уникальности личности и ее идентичности. В. Йегер видит несогласованность «пантеизма милетской философии» с «неизменностью персоны» [Jaeger, p. 85]. Что же касается самопознания, о котором говорили натурфилософы (вспомним, например, гераклитовское «Я вопрошал самого себя» [Мак.; Diels, 12B, 101]), то в нем едва ли можно видеть что-то подобное подлинно сократовской интроспекции. Самопознание у них является в большей мере средством постижения вселенной, внешнего мира, а не внутреннего мира самого человека, не самоцелью. С. Н. Муравьев пишет о «мудреце, горящем желанием решать мировые загадки силой собственного ума и воображения, на основании собственного опыта и знаний» [Муравьев, 1976, с. 56]. Стало быть, в самопознании натурфилософов не следует видеть какого-то исключительного внимания к внутреннему (духовному) миру человека, к его личности.

Итак, подход к душе как чисто природному образованию закрывал натурфилософам возможность понимания человека как личности. Ведь только включенность человека в общественную жизнь, в практическую деятельность превращает «безличный» природный материал, «родового человека» (дитя) в личность (см.: [Ильенков, с. 68–79]). Значит, в натурфилософской антропологии сознание (душа) человека оказывалось обезличенным, и понятие «душа» заменяло понятие «личность» (см.: [Лосев, 1963, с. 538]). В дополнение (и в подтверждение) к сказанному отметим, что и некоторые врачи, именно врачи италийской школы медицины, в это время ограничивались тоже общими вопросами и рассуждали о лечении человека вообще, не особенно-то обращая внимание на необходимость учитывать своеобразие каждого отдельного человека, что видно из полемики, которую вела с ними косская школа врачей и ее виднейший представитель Гиппократ (см.: [Гиппократ. О древней медицине, 20; Карпов, с. 45, 75]).

Обратимся к натурфилософскому объяснению половых, а также возрастных особенностей человека¹³. По мнению Парменида, мужчины появились на севере (холодное) из некоторого плотного начала, а женщины – на юге (теплое) из рыхлого субстрата [Мак.; Diels, 18A, 53]. По другой его же версии в основе половых различий лежат стихии теплого и влажного [Там же, 52]. Поскольку подобные гипотезы были плодом умозрительных построений и фактами никак не обосновывались, каждый философ считал вправе высказать все, что казалось ему хоть как-то согласующимся с действительностью. Этим можно объяснить то, что Эмпедокл, например, придерживался совершенно иного, противоположного по сравнению с Парменидом, мнения о появлении мужчин и женщин. Он считал, что мужчины родились на юге, а женщины – на севере [Там же, 21A, 81]. Но в одном они едины – в редукционизме живого к неживому.

Подобным образом и здоровье рассматривалось как баланс противоположностей горячего и холодного, сухого и влажного, а болезнь – как его нарушение (см.: [Vlastos, 1970a; Lloyd, p. 258–259, 269–270]). Здоровье и мудрость человека Эмпедокл сводил к изомайрии четырех мировых корней (см.: [Vlastos, 1970a, p. 61]). Также и способность к риторике или ремеслу он связывал с тем, что у одних людей среднее смешение элементов находится в руках, а у других –

в гортани [Мак.; Diels, 21A, 86]. По этой причине «одни хорошие риторы, а другие техники (*τεχνίτας* – ремесленники. – В. 3.)» [Ibid.]. Этим же обстоятельством Эмпедокл объяснял степень ума людей и их способность либо ко многим искусствам (занятиям), либо к одному.

С иной ситуацией мы сталкиваемся тогда, когда способности человека связывали с составляющими человеческого организма, со строением его тела, т. е. уже с факторами биологическими. Например, все тот же Эмпедокл обладание разными превосходствами (*πρωταρτείν*) связывал с количеством крови, притекающей к частям тела [Мак.; Diels, 21A, 30]. В данном случае натуралистический редукционизм проявляется в отношении того, что касается способностей людей к тем или иным видам общественной и культурной деятельности¹⁴, и заключается он в том, что натурфилософы не принимали во внимание важность социально-культурной среды, которая только и превращает чисто физические (анатомические и прочие) качества людей в социально и культурно значимые, превращает именно в задатки способностей к тем или иным видам общественной деятельности (благодаря как развитию общества, так и воспитанию людей) и позволяет этим задаткам проявиться и реализоваться. Можно сослаться на мнение К. Маркса и Ф. Энгельса, которые подчеркивали социальную обусловленность способностей человека, так что различие людей по природным задаткам порождено обществом в не меньшей мере, чем природой (см.: [Маркс, Энгельс, с. 148–149]).

Когда натурфилософы говорят о человеческих дарованиях, они характеризуют их исключительно как врожденные, не учитывая их зависимости от иных обстоятельств, а именно от воспитания человека и от его деятельности, в которой они актуализируются. Такой вывод можно сделать на основании одного пифагорейского текста, где говорится, что дарования делают людей удачливыми (*εὐθυβολοῖεν* – букв. «попадают прямо в цель»), а отсутствие таковых – неудачниками (*ἀποπίπτουσιν τοῦ σκοποῦ* – букв. «попадают мимо цели»), и делается следующее характерное заключение: «Это несчастье (*τὴν ἀτυχίαν*) врождено (*σύμφυτον*) и не приходит со стороны (*οὐκ ἐπιείσαστον*)» [Мак.; Diels, 45D, 11]¹⁵. В связи со сказанным отметим, что смысл известного фрагмента Ксенофана «Но если бы быки...» кроме всего прочего еще и тот, что способности художника сводятся к тому, что человек имеет руки, т. е. к морфологии тела человека, к фактору

самому по себе биологическому, а духовно-культурное развитие человечества остается в стороне, даже «приравнивается» (если так можно все же сказать) к уровню быков, так как им, чтобы рисовать, не хватает только рук [Мак.; Diels, 11В, 15]. Нечто подобное можно вычитать, если понимать его прямо, из суждения, приписываемого Анаксагору, в котором разумность человека поставлена тоже в зависимость от органов тела: «Человек является самым разумным (*φρονιμώτατον*) из животных вследствие того, что он имеет руки» [Там же, 46А, 102]. Слова Анаксагора можно, конечно, понимать как намек на связь сознания с деятельностью. Но насколько это будет соответствовать действительным представлениям философа, решить трудно (не позволяют источники)¹⁶. Буквально же перед нами указание просто на устройство тела, т. е. на момент биологический. Во всяком случае, именно так понимал дело Аристотель, когда возмущался, что Анаксагор ставит разум в зависимость от тела, а надо бы наоборот, так как руки даны, поскольку есть ум.

Итак, натурфилософской антропологии было еще далеко до понимания того, что природные задатки могут быть выявлены и развиты исключительно в процессе жизнедеятельности самого человека, а не просто даны природой в завершенном виде. Но если в человеке все его качества и способности зависят исключительно от природы и несколько не зависят от социально-культурных предпосылок, создаваемых самими людьми, то ясно, что он совсем не властен над собой, лишен возможности формировать себя, развивать свои качества и становится рабом природы – как внешней, так и своей собственной. В натурфилософской антропологии человек не самостоятелен и зависит от природы, подчинен ей. Данные от природы качества становятся судьбой человека. В текстах пифагорейской направленности присутствует понятие «другой вид судьбы» (*ἕτερον τύχης εἶδος*), в соответствии с которым одни от природы одарены хорошими качествами (*εὐφύεις*) и имеют удачу (*εὐστοχοί*), другие же от рождения лишены дарований (*ἀφύεις*) и вырастают (*βλάστοιεν*), имея противоположную природу (*ἐναντία φύσιν*) [Мак.; Diels, 45D, 11]. В связи с констатацией полной зависимости человека от природных данных как точки зрения натурфилософской антропологии надо сказать, что перевод фрагментов досократиков, сделанный А. О. Маковельским, не всегда дает читателю правильную ориентацию¹⁷.

Иногда в его переводе представления натурфилософов об активности человека излагаются не совсем точно. Например, в фрагменте [21В, 112] сделана вставка «задатки», хотя перевод, если бы он был сделан с учетом натурфилософского подхода к способностям человека, не требует ее. В фрагменте [13В, 77] слово «упражнение» (обучение) поставлено выше, чем словосочетание «хорошее (природное) дарование». Но это противоречит фрагменту [13В, 40]. Противоречия можно избежать, если под φύσις ἀγαθή [13В, 77] понимать не природные дарования, а «благородную породу», т. е. видеть в противопоставлении ἄμελέτα – φύσις выражение противопоставления «ученость – знатное происхождение», а не «приобретенное – данное природой».

2.3.8. Разумность природы-рода и неразумность индивида

Хотя человеческому роду в общем доступно разумение, отдельный человек, его ἦθος (нрав, душевный склад) в изображении натурфилософов предстает иррациональным образованием. Например, Гераклиту приписывают такое мнение: «То, что является всем (κοινή), заслуживает доверия, так как оно как бы представляет суждение общего разума (κοινὸς λόγος), а то, что <является> каждому особо (κατ' ἴδιον ἐκάστω), ложно» (выделено нами. – В. З.) [Мак.; Diels, 12А, 16]. Если в таком контексте прочитать известные высказывания Гераклита «Мышление обще у всех»¹⁸ и «Всем людям дано (дана возможность. – В. З.) познавать самих себя и быть разумными»¹⁹ [Там же, 12В, 113, 116], то они могут означать, что разум дан именно всем людям как роду, но необязательно каждому человеку в отдельности. Сошлемся опять на свидетельство Секста Эмпирика о Гераклите: «Заслуживает доверия то, что является всем всеобще (выделено нами. – В. З.) (κοινή πᾶσι) (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному (τινὶ μόνῳ), то неверно по противоположной причине» [Там же, 12А, 16]. С этим интересно сопоставить положение Гераклита о том, что у бодрствующих «единый (один) общий (ἕνα καὶ κοινόν)» мир, а у спящих – «свой собственный (ἴδιον)» [Там же, 12В, 89]. И это вполне понятно: у бодрствующих сходные мнения и отвечающие реальности, а у спящих – фантастические и разные, соответствующие их личным дневным впечатлениям²⁰. Гераклит называл разум людей младенческим²¹ и выразил это

в известных противопоставлениях разумного бога – природы²² глупому человеку [Мак.; Diels, 12B, 78, 79, 83]: В итоге получается, что *ἦθος* человека неразумен: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπου μὲν οὐκ ἔχει γνώμας θεῶν δὲ ἔχει* [Там же, 78]. С. Н. Муравьев полагает, что в указанном фрагменте *ἦθος* соответствует *ἴδια φρόνησις* фрагмента [12B, 2], которую следует понимать как «индивидуальное (псевдо) разумение каждого», поэтому, считая *ἦθος* божеством (демоном) [Там же, 119], поклоняясь ему, люди пребывают в глубоком заблуждении (см.: [Муравьев, 1970, с. 144–145]).

Близко к этому мнению Гераклита стоит следующее свидетельство об Анаксагоре: «Анаксагор же ум в его <деятельности> мышления признает не во всех людях, не потому, чтобы они не имели разумной сущности (*νοητὴν οὐσίαν*), но так как они ей никогда не пользуются» [Мак.; Diels, 46A, 101a]. Отрицание разумности индивида есть закономерное следствие того, что натурфилософы считают носителем сознания природу, общее. Людям недостает ума, так как они получают лишь малую долю разумности космоса [Там же, 12A, 16; B, 1]. Ибо когда космический ум входит в людей, он обособляется от окружающей их разумной среды (*φρενῆρες τὸ περιέχον*) и становится «почти неразумным (*σχεδὸν ἄλογος*)» [Там же, 16].

Неразумный человек находится во власти своих страстей, а они безграничны (*εἰς ἄπειρον*) [Мак.; Diels, 45D, 8]. Пифагорейцам принадлежит это указание на крайнюю пестроту (*ποικιλώτατον*) человеческой природы в отношении страстей [Там же] (см. также [D, 3]). «Трудно бороться с сердцем, – говорит Гераклит. – Ибо каждое из своих желаний (*θέλη*) оно покупает ценою души» [Там же, 12B, 85]²³. Филолаю принадлежат слова о том, что «некоторые мысли (*λόγους*) сильнее нас» [Там же, 32B, 16]. Выражением подвластности человека своим настроениям является уже упомянутое его поклонение своему духу как божеству-демону-судьбе, о чем, кроме Гераклита, говорил также Эпихарм [Там же, 13B, 17].

Людям присущи своеволие, дерзость (*ὕβρις*), самомнение (*οἴησις*) [Мак.; Diels, 12B, 43²⁴, 46; 45C, 4; D, 3, 8]. Все это коренится, по-видимому, в природе человека: *ὕβριστηκὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῶον* [Там же, 45D, 3]. Поэтому пифагорейцы и говорили, что самое истинное изречение – «люди дурны (*πονηροί*)» [Там же, 45C, 4]. Все связанное с внутренним миром человека получает негативную

оценку как неразумное (см.: [Маковельский, 1914, с. 120, 130, 132; 1919, с. 114–115]). Представления людей страдают субъективизмом. Здесь уместно напомнить известное рассуждение Ксенофана о субъективном (и соответственно – неистинном) изображении богов у различных народов [Мак.; Diels, 11B, 16]. По-видимому, разнообразие обычаев тех народов, которые были известны грекам, породило у последних представление о человеческом произволе, об отсутствии объективной основы в деяниях людей.

Немаловажное влияние на выводы натурфилософов о неразумности человеческого поведения оказало, бесспорно, и то, что они наблюдали жизнь полиса, отмеченную разного рода несообразностями, классовой поляризацией, политической нестабильностью, войнами и т. п. Главным выразителем антагонизмов человеческого существования был, пожалуй, Гераклит. Он изобразил его раздвоенным, дисгармоничным, пронизанным бедствиями и враждой. Даже жизненные блага обусловлены дискомфортом [Мак.; Diels, 12A, 22; B, 11], например болезнь делает приятным здоровье. Не случайно Гераклит приписывает войне, борьбе (*πόλεμος*), пусть в духе пародии, предикаты Зевса «отец всего», «правитель (*βασιλεύς*) всего» [Мак.; Diels, 12B, 53; Heinemann, s. 67–68]. Под влиянием его идей и Алкмеон считал, что «большая часть человеческих <вещей> двойственна (*δύο*)» [Мак.; Diels, 14A, 1].

2.3.9. Жизнь под патронатом природы

Из всего сказанного следует, что люди не могут жить на основе своего собственного разума. Реализация людских намерений ни к чему хорошему не приводит: «Людям не было бы лучше (*ἄμεινον*), – считал Гераклит, – если бы исполнились все их желания (*ὅποσα θέλουσιν*)» [Мак.; Diels, 12B, 110]²⁵. Они не ведают, что творят, говорится о принятии закона: они постановили, не зная (*οὐ γινώσκοντες*) о чем [Там же, 12C, 1]. В жизни людей все оказывается несовершенным, ущербным, злым, несправедливым, бесстыдным. Человеческие установления и справедливы (*ὀρθῶς, δίκαια*), и несправедливы (*μὴ ὀρθῶς, ἄδικα*) [Там же, 12B, 102; C, 1]. Такая жизнь людей совершенно не согласуется с разумностью и упорядоченностью космоса.

О гармоничности космоса, показывающего человеку образец слаженности, особенно много говорил Гераклит. Природа ведет противоположности к согласию, как, например, мужчину и женщину, снимает их в тождестве [Мак.; Diels, 12В, 10]. Вследствие этого все в мире является совершенным, добрым, честным, справедливым, безгрешным [Там же, 12А, 22; В, 15, 102; С, 1, 5; 18В, 1]. Как говорил Гераклит, у бога (= мира. – В. З.) все прекрасно (*καλά*), хорошо (*ἀγαθά*) и справедливо (*δίκαια*) [Там же, 12В, 102]. По отношению к природе – богу и бесстыдное не будет бесстыдным, и несправедливое – несправедливым, т. е. будет стыдливостью и справедливостью (*ἀεὶ ὀρθῶς*) [Там же, 15; С, 1]. Например, для Диониса не может быть ничего бесстыдного, потому что он сам есть стыд. Выражение этой мысли подчеркнуто лексикой фрагмента: *αἰδοῖον* – *Ἄιδης* – (*αἰδῶς*) [Там же, 12В, 15]. С тождеством противоположностей в природе-боге связано, как нам кажется, возражение Гераклита Гесиоду в том смысле, что дни равны относительно счастья и несчастья (см.: [Муравьев, 1976, с. 64]). По мнению Г. Властоса, Гераклит двигался к признанию иллюзорности моральных различий, поскольку «мудрость» является «синтетическим» взглядом, т. е. для нее все есть добро и справедливость. Этот довод, направленный против Г. Кирка (G. S. Kirk), не кажется столь уж безупречным, так как «синтетический» взгляд дает картину природы в ее целостности, единстве и не исключает «аналитического» взгляда на мир явлений человеческой жизни, который обнаруживает моральные различия (мнение Г. Кирка) (см.: [Vlastos, 1970б, p. 428, ref. 29]). Резкое противопоставление природы-бога и человеческого мира было свойственно и элейским философам. «Стези людей» ближе злой рок (*μοῖρα κακῆ*), чем закон и правда (*Θέμις τε δίκη*) – дорога богов. Так писал Парменид [Мак.; Diels, 18В, 1].

Представление о противоречии между человеческим и космическим бытием лежит в основании размышлений натурфилософов о жизни и ее совершенствовании [Мак.; Diels, 11В, 18; 12В, 2, 18; 45С, 4]. Тема жизни – одна из основных в античной философской антропологии. Б. Грётуйзен постоянно называет ее «греко-римской философией жизни (*Lebensphilosophie*)». Судя по источникам, много внимания этой тематике уделяли Алкмеон, Эпихарм, пифагорейцы, а также философы школы Анаксагора – Архелай и Метродор. Последний рассуждал *περὶ νόμων καὶ ἐπισμῶν* [Там же, 48, 4]. Однако их многочисленные

высказывания, касающиеся образа жизни, не столь уж интересны с философской точки зрения, так как во многом имеют совсем уж приземленное житейско-бытовое содержание. Пифагорейцы, например, наполняли понятие «образ жизни» медицинским смыслом, близким к тому, что мы теперь обозначаем словом «диета»: образ жизни – *διαίτητικὸν εἶδος* – это определение надлежащей пропорции напитков, кушаний и отдыха [Мак.; Diels, 45D, 1]. Связано это с не раз уже упоминавшимся взаимовлиянием философии и медицины. Тем более что медицина трактовалась широко: как учение об образе жизни не только больных, но и здоровых людей [Гиппократ. О древней медицине, 3]. С сентенциями медицинского характера соседствуют наставления нравственно-педагогические. Пифагорейские рассуждения о жизни тесно связаны с вопросами воспитания. Так что же собственно философского, и притом наиболее важного и интересного для философской антропологии, мы можем обнаружить в рассуждениях ранних греческих философов о жизни людей и их нравах?

Первое и самое главное (общее), что отличает натурфилософскую антропологию в этом отношении, – это представление о природе как силе, направляющей жизнь людей. Люди не должны поступать по привычке (*ἔθει*) [Мак.; Diels, 45C, 4]. Им приходится признать, что всеобщее лучше, чем их собственное (см.: [Heinimann, s. 66]). И мудрость состоит в том, чтобы следовать природе, учиться у нее. Это вытекает из сопоставления фрагментов Гераклита [12B, 2] и [12B, 111]. В переводе А. О. Маковельского и др. фрагмент [12B, 2] имеет такой смысл: людям **кажется**, что они живут по собственному разумению, на деле же – согласно логосу. По нашему мнению, его смысл несколько иной: люди **действительно** живут по собственному разумению (*ὡς* переводим «как» без «бы»), а им надо бы жить по всеобщему логосу, ибо в этом заключается мудрость. Таким образом натурфилософы стремились снять противоречие между несовершенством человеческой жизни и совершенством космоса, подчиняя ее последнему, т. е. стремились к синтезу обычаев, установлений людей (*νόμος*) и природы (*φύσις*). Ф. Хайниман пишет, что «гераклитовская мысль об идентичности противоположностей продумана, кажется, до конца последовательно, так что *νόμος* и *φύσις* должны в конце концов совпадать» [Heinimann, s. 154]. Отсутствовала противоположность *νόμος* и *φύσις* и в политико-философском направлении Анаксагора – Перикла (см.: [Бергер, 1966, с. 173–174]).

Природа учит человека жить и действовать, даже побуждает интенсивно трудиться, о чем можно прочитать у Лукреция, по словам которого состояние природы стало причиной трудовой деятельности человека [Лукреций, II, 1157–1174; V, 195 сл., 818 сл.]. Она дает ему примеры, образцы в сфере хозяйственной и культурной деятельности, подсказывает ему, что и как делать, наделяет его know how. Природе отводится роль учителя человечества. Жизнедеятельность строится на основе подражания ей по принципу «Делай как я». В гиппократовском сочинении «De victu» говорится, что «ум богов учит их (людей. – В. З.) подражать тому, что (совершается) в них самих», т. е. природному (выделено нами. – В. З.) в человеке [Мак.; Diels, 12C, 1, 11]. Согласно Эпихарму человек обучен всему божественным умом (природы. – В. З.) (θεῖος λόγος), который сопутствует всем искусствам (τέχναις ἀπάσαις) и научает (ἐκδιδάσκειν) людей делать полезное им [Там же, 13B, 57]. Так же и Диоген Аполлонийский, считает В. Йегер, учил о владычестве интеллектуального начала в природе и был предшественником и источником сократовского учения о «purposeful divine thought in nature» [Jaeger, p. 167–168]. Даже в «Государстве» Платона есть натурфилософское положение об источнике человеческой справедливости. Как отмечает К. Прео, исследование справедливости представлено там на трех этажах микро- и макрокосмических соответствий: справедливость в человеке открывается через изучение справедливости в масштабе города, а справедливость города определяется как соответствие порядку вселенной (см.: [Préaux, p. 40–41]).

Вследствие такой установки натурфилософов те или иные виды и продукты человеческой деятельности становятся не более чем подражаниями природным формам и их воспроизведением: ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη («искусство подражает природе») – мысль, высказанная уже Гераклитом (см.: [Préaux, p. 41]). Искусства-ремесла создаются на основе подражания космическим стихиям или физической природе человека. Закалка железа выводится из закаливания организма; сапожное ремесло производится от лечения («латания») тела; искусство прорицания – от беременности и т. п. И даже поэзию Аристотель связывал с естественными причинами (αἰτίαι φυσικαί), имея в виду данные человеку от природы (врожденные – σύμφυτον) чувство ритма и способность подражания (см.: [Миллер, с. 70]).

В общем, «люди занимаются искусствами подобными человеческой природе» [Мак.; Diels, 12С, 1, 11]. В трактате «De victu», откуда были взяты примеры, говорится, что «видимые искусства (*τέχνας φανεράς*) подобны (*ὁμοίησιν*) и имеют общее (*ἐπικοινωνέουσιν*) с человеческой природой (*ἀνθρωπίνη φύσει*)» [Там же, 1, 12].

Таким образом, натурфилософы ограничивали творческие возможности человека природными рамками. Судя по их высказываниям, человек в своей хозяйственной деятельности по большей части лишь приспособливает данное природой, а не создает ничего принципиально нового, и его отношение к природе напоминает, скорее, отношение животного, а не человека – преобразователя природных материалов и сил. Так, Анаксагор повествует о том, что человек при помощи опыта (*ἐμπειρία*), памяти (*μνήμη*) и мудрости (*σοφία*) берет у животных полезное для него [Мак.; Diels, 46В, 21в]. Правда, он же говорит об обработке полей (*ἔργα κατεσκευασμένα*), но это опять-таки тот вид производственной деятельности, который более всего вплетен в природный процесс и более всего зависит от природных условий [Там же, 4].

Ладно, если бы природа только учила человека. Но она еще и многое делает для него и за него, что ведет к устойчивым представлениям о пассивности человека в отличие от активной природы. Как ранее боги, так теперь природа становится подательницей разного рода благ и достижений цивилизации. О подобных взглядах весьма иронически отзывался Цицерон. Его не устраивал тот грубый натурализм, который находил в природе в готовом виде все то, что присуще культурному человечеству и что являлось продуктом общественной жизни и цивилизации. На вопрос Сократа (у Ксенофонта), откуда бы мы взяли душу, если бы ее не было в мире, Цицерон отвечает контрвопросом: откуда же мы взяли речь, счет, музыку – разве лишь солнце с луной разговаривают; или мир согласно гармонии поет, как Пифагор полагал [Cicero, 1864a, III, 11, 26, 27]. Складывается впечатление, что социальное бытие людей (общество) натурфилософы представляли себе как простое продолжение природных форм, чуть ли не так, что социальное возникает из природного, завершает его. А как же иначе понимать высказывания вроде того, что начала земледелия те же самые, что и элементы мира: вода, земля, дыхание и солнце [Мак.; Diels, 13В, 49]? Или

известное гераклитовское: человеческие законы питаются единым божественным (читай: высшим природным законом) [Мак.; Diels, 12В, 114]? Согласно Анаксагору возникновение городов является заключительной фазой образования космоса и совершается подобно сложению вещей из гомеомерий. Только гомеомериями в данном случае становятся люди, населяющие города: сгрудились люди – возник город. Это выражается употреблением слова *συνφκημένας* (*πόλεις*) – «совместно заселенные» (города), а не «обитаемые» (города) (см.: [Бергер, 1960, с. 84–85; Рожанский, 1972, с. 206, 208–210]).

Следует указать и на то, что этические понятия очищаются от религиозно-мифологического содержания и получают космическое (природное) толкование. Так, у Гераклита справедливость связана с тем, что огонь осуществляет нравственно-правовую функцию судьбы: огонь всех рассудит [Мак.; Diels, 12В, 66]. *Δίκη* Парменида сливается с логико-физической необходимостью (см.: [Vlastos, 1970a, p. 56–57, 83–84]). Намек на то, что природа, ее космические силы, по-видимому, воспитывают буйного, необузданного человека, есть в стихах Эмпедокла: «Ни раздора, ни непристойной борьбы <нет> в <его> членах» – о нравственно совершенном человеке [Мак.; Diels, 21В, 27a]. Этот фрагмент надо соотнести со словами фрагмента [21В, 112] о подчинении человека «кровавой Войне» и «величавого вида Гармонии». Даже Цицерон выводил дружеские связи из космической Любви Эмпедокла [Цицерон, 1974б]. О «Naturalis Quaestiones» Сенеки как базиса для моральной философии высказывается Л. Торндайк (см.: [Thorndike, p. 101]). Воплощением справедливости в Античности было солнце, так как оно дает свет и тепло всем одинаково (см.: [Мортон, с. 26]).

Природа возвышается над человеком такой силой, которая определяет ход его жизни. Человек же не является хозяином своей судьбы. Один из корреспондентов Цицерона пишет: «Над нами властвуют случай и природа» [Циц. Пис., DCXVIII, 1]. А Сенека говорил: «*Nemo autem naturae sanus irascitur*» (цит. по: [Groethuysen, s. 63]). Натурфилософы на ином основании и по-новому обращаются к старой идее о предопределенности событий человеческой жизни: все совершается по определению судьбы (*καθ' εἰμαρμένην*) [Мак.; Diels, 12А, 1] (см. также: [12В, 11, 137; 21В, 115]). Наверное, в таком смысле надо понимать сообщение о том, что Демокрит

не придавал людям ни малейшего значения (*οὐδὲ ἐλαχίστου λόγου μεταδεδώκασιν ἀνθρώποις*) [Лурье, 1970, 18]. Так натурфилософы передали природе функции воспитателя людей и их руководителя, обеспечивающего рационально-нравственную организацию их жизни. В данной функции природа выступает в виде космической необходимости, космического закона, космической справедливости и т. п. В понятии природы философы нашли «ключ к правильному распорядку человеческой жизни и ответ на проблему судьбы» [Vlastos, 1970z, p. 96]. Они превратили судьбу в естественную закономерность, введя понятие *ἀνάγκη φύσεως* («предопределение природы») (см.: [Heinimann, s. 125–126, 130]). Поэтому досократикам никоим образом нельзя приписывать теологические идеи персонального провидения (см.: [Vlastos, 1970z, p. 117–118]). Человек был подведен под те же самые условия и ограничения, что и другие физические объекты (см.: [Cherniss, p. 6]). Нечто подобное таким воззрениям Б. Грётуйзен считает возможным приписать и Аристотелю: «Аристотелев человек ощущает себя как нечто природное в некоей природной связи» [Groethuysen, s. 37]. О включенности человека в мировую связь, в поток движущейся вселенной впоследствии много рассуждали стоики Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий²⁶.

Влияние социальных отношений – политического и экономического подчинения – в полисе на возникновение представлений о подчиненности человека необходимости можно предполагать в следующем фрагменте Гераклита: «Тяжело находится под <непосредственным> управлением тех же самых <господ>, на которых работаешь» [Мак.; Diels, 12B, 84]²⁷. Уже в самом начале сочинения Гераклита, согласно реконструкции С. Н. Муравьева, высказывалась мысль о том, что все строится на Правде (*Δίκη*) и законе (см.: [Муравьев, 1970, с. 156–158]). Подчинение человека объективному порядку космоса выражало требование соблюдать законы и повиноваться властям, без чего было бы невозможным нормальное функционирование полиса (см.: [Vlastos, 1970a, p. 85–86]). Ф. Хайниманн подчеркивает, что в понятии *νόμος* (закон) Гераклит делает главный акцент на *das Geltende* и *Verbindliche* (принудительном и обязательном) (см.: [Heinimann, s. 67]). Социальная основа представлений о владычице всего необходимости (*εἰμαρμένη, ἀνάγκη*) видна

в высказываниях о ней, где употребляются сакрально-юридические термины: *θεσμός* (древнее установление), *νόμος* (закон), *δόγμα* (постановление), даже *ψήφισμα* (решение в результате голосования) и многие другие²⁸. Конечно, надо учитывать, что в позднейших свидетельствах далеко не всегда передается словоупотребление раннегреческих философов. Дж. Мак-Дайармид отмечает, что слово *εἰσαρήνην* в текстах Гераклита принадлежит к терминологии стоиков. Сам философ, вероятно, употребил бы слово *χρησιμότητα* или *χρειόν* (см.: [McDiarmid, p. 185]). Но как бы там ни было, это позволяет заключить, что натурфилософские концепции природной необходимости были весьма тесно связаны с «современным опытом демократического полиса» [Vlastos, 1970в, p. 55].

Таков круг идей натурфилософской антропологии, охватывающих физическое бытие человека от его «первого» появления, т. е. возникновения человеческого рода, до смерти индивида. Теперь нам остается дать общее (сводное) определение положений античной натурфилософской антропологии. Общий смысл натурфилософского учения о человеке – это почти полное растворение его в природе. Очень определенно об этом высказывается К. Варнке: «Человек со всеми его способностями есть часть природы, есть сама природа и ничего больше» [Warnke, 1966б, s. 317]. Античные натурфилософы даже не биологизируют человека, а физикалистски подходят к нему, сводя проявления его тела и психики непосредственно к мирообразующим стихиям, физическим первоначалам космоса, устраняя биологический уровень рассмотрения. Человек является вещью среди вещей, отличается от них только количественно, степенью своих признаков, но не качественно. Близкую к нашей характеристику этой черты натурализма в антропологии дает В. Брюнинг, который пишет о полной детерминированности человека «физикалистско-биологической природной закономерностью» [Brüning, s. 10–11]. Но при этом следует подчеркнуть одно обстоятельство, которое нельзя забывать при такой физикалистской трактовке понимания человека греками: столь глубокая интегрированность человека в природу была возможна у греков только потому, что их природа – это не мертвая материя, а универсальное божество, т. е. она понята пантеистически, в духе гилозоизма и панпсихизма (см.: [Рожанский, 1979, с. 76–77, 82])²⁹.

В натурфилософских учениях человек теряет свою специфику не только в качестве живого, но в качестве и разумного существа. Превращение сознания в природный феномен, данный человеку извне, закрывало перед античными натурфилософами дорогу для понимания человека как личности, ибо внутренний духовный мир человека растворялся в объективных структурах космоса, становился безличным. Забвение личности показывает еще одну черту натурфилософской антропологии – ее объективизм, устраняющий все субъективное. Дж. Томсон пишет о «материалистическом монизме ионийских философов, в котором объект стал всем, а субъект ничем» [Томсон, с. 246]. В самом деле, если человек ликвидируется как субъект, то остается один мир – объект, что именно и типично для натурфилософии. Иногда встречается небезосновательное, но, может быть, чрезмерное обвинение натурфилософии в антигуманности и стремление показать античеловеческий характер доктрин милетцев и последующих философов (см.: [Марк, с. 17]).

Видя в человеке (индивиде) неразумное существо, находящееся во власти страстей, которые мешают нормальному течению жизни, натурфилософия подчиняет его природе в качестве разумного начала, вследствие чего человек оказывается в полной зависимости от нее. Его лишают возможности самому организовать и устроить свою жизнь. Как мы видим, предлагаемые античной натурфилософией решения «проблемы человека» были крайне односторонними, игнорировали многие различные стороны человеческого существа. Поэтому мы считаем возможным, в отличие В. Брюнинга (см.: [Brüning, s. 56]), заявить, что именно в антропологии античных натурфилософов натурализм «разворачивается в полной мере», доведен до предела, принимает самые крайние формы.

В этих своих крайних формах антропологический натурализм в дальнейшем, в эллинистическо-римскую эпоху, сливается с мистическими и оккультными воззрениями на человека в виде астрологии, алхимии и тому подобных «искусств», тоже «вписывающих» человека во вселенские универсальные связи. Красиво (но неточно) сказал об этом Н. А. Бердяев: «Астрология угадывала неразрывную связь человека с космосом и тем прорывалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека» [Феномен человека, с. 33]. В доказательство он

ссылается на различные материалы о единстве человека и природы в мистических и оккультных учениях. Приведем и мы некоторые сведения о слиянии натурфилософских и астрологических воззрений в Античности, свидетельствующем о схождении крайностей: философии – науки (в принципе) и суеверий, халдейских предсказаний, которые были предметом критики уже в древности³⁰. Примером может служить герметический (орфический?) текст, озаглавленный О. Керном «*Περὶ σεισμῶν* (de terrae motibus)» – «О волнениях (бурях)» [К, fr. 285]. Сведения из некоторых герметических трактатов («Герметики» Стобея) и магических папирусов о Солнце и Луне как глазах неутомимых, блестящих в зрачках людей и т. п., приводит К. Прео (см.: [Préaux, p. 36]). Весьма показателен орфический фрагмент о знаках зодиака, которые предопределяют поступки человека, события его жизни; указывают, что делать человеку, что будет для него благоприятным, а что – неблагоприятным [К, fr. 288]. О том, что астрологические рецепты были в ходу у врачей, а именно у Крина из Массилии, рассказывает Плиний, да и сам пользуется ими (см.: [Thorndike, p. 98]). Плотин объяснял влияние звезд «посредством отношений симпатии, которая существует между всеми частями вселенной, единого живого одушевленного существа» [Ibid., p. 304]. Наконец, через всю Античность проходят представления о разнообразном влиянии Луны на человека, которая воздействует на его рост, на влагу в нем; регулирует жизнь женщин (менструации, роды) (см.: [Préaux; Звиревич, 1987, с. 127–130]).

Но самая существенная ограниченность крайних натуралистических воззрений на человека заключается в том, что их приверженцы не обращали должного внимания на социальную сторону его существа и его жизни и тем самым оставляли в тени его деятельную природу. Преодоление названных односторонностей привело к появлению иных мировоззренческих и методологических установок в осмыслении «проблем человека», которые легли в основание социокультурной антропологии Античности, к рассмотрению которой мы и переходим.

Глава 3

ПОВОРОТ К СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В классическую эпоху в греческой философии появились первые ростки иных философских представлений о человеке, отличных от мифологических, религиозных и натурфилософских. Они зародились вместе с попытками философов иначе, чем это делалось раньше, объяснить возникновение социальных институтов¹ и явлений культуры², поэтому эти новые воззрения на человека мы будем называть социокультурной антропологией.

Своей зрелости и наиболее полного выражения идеи и подходы социокультурной антропологии достигают уже в эллинистическо-римской философии, главным образом в творчестве Лукреция и Цицерона, на которых мы и будем во многом опираться.

3.1. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПОВОРОТА

Как мы только что отметили, социокультурная антропология зародилась и в дальнейшем формировалась на основе некоторых идей в области, так сказать, социальной философии Античности, теоретической социологии. А именно, конкретно говоря, ее предпосылками можно считать рассматриваемые ниже изменения и нововведения в философских представлениях греков классической эпохи.

3.1.1. Обнажение человеческого в религии

Первая предпосылка – это появление скептического отношения к религии, появление критики традиционных религиозных верований и, наконец, атеизма, а также возникновение нового (по сути дела, социоантропологического) объяснения происхождения религии. Первые семена атеизма в Античности были посеяны, как известно, Анаксагором, софистами, близкими к ним писателями и поэтами, а также Демокритом и его продолжателями.

М. Крашенинников приводит мнение М. Пармантье о том, что Еврипид находился под значительным влиянием атеизма Анаксагора: «Если есть философ ἄθεος, т. е. отрицающий божество, то это – Еврипид» [Крашенинников, т. 117, вып. 3, с. 2–3]. Атеизм Еврипида он видит в понимании богов только как имен моральных сил человека либо природных явлений (какой-то «номиналистический» атеизм. – В. З.): люди называют Зевсом (*Ζεὺς... ὀνομάζεται*) эфир (*αἰθήρ*), закон природы (*ἀνάγκη φύσεως*), человеческий ум (*νοῦς βροτῶν*) (см.: [Там же, с. 3–4]). Среди фрагментов Еврипида встречаются такие, которые говорят о его религиозном скептицизме, о сомнениях в отношении общепринятых религиозных ценностей: «Если боги делают что-либо постыдное (*τι δρῶσιν αἰσχρόν*), они – не боги (*οὐκ εἰσὶ θεοί*)» [Там же, с. 5]; *ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μῆ* – «быть благочестивым и нечестивым – все равно» [Там же, т. 120, вып. 6, с. 34–35].

Примерно на это же время приходится творчество поэта-атеиста Диагора Мелосского, которого обвиняли «в безбожии (*ἐπ' ἀθείαι*)», «в святотатстве (*ἐπὶ ἀσεβείαι*)», называли и *θεομάχος*, и ἄθεος [Winiarczyk*, 6A, 830a, c]³. Правда, сказать конкретно, в чем проявился его атеизм, весьма затруднительно из-за состояния источников, за исключением нескольких случаев. В связи со злоречивыми высказываниями Диагора в адрес богов передают такую историю, которую мы приведем в наиболее полном варианте Иоанна Цеца [Ibid., 11]. Как-то зайдя на постоялый двор, намеревающийся сварить чечевицу Диагор не нашел дров, но обнаружил деревянное изваяние Геракла, изрубил его топором, бросил под низ горшка в огонь и сказал: «Двенадцать подвигов, Геракл, ты совершил. Теперь вот и тринадцатый подвиг будет совершен, и чечевица будет сварена». Но главное его преступление против религии заключалось, по-видимому, в насмешках и оскорблении Элевсинских таинств (*μυστήρια*), таинств Деметры, бывших государственным культом Афин. Из-за этого афиняне даже объявили войну родине Диагора, Мелосу, а против него самого издали постановление (*ψήφισμα*), записанное на медной плите, которым объявляли: «Если кто-нибудь убьет Диагора Мелосца, получит талант серебра; если же кто-нибудь приведет его живым, получит два» [Ibid., 7Ab]. Впрочем, его упрекали и в том, что «он вводил новые божества (*καὶνὰ δαιμόνια*), как Сократ» [Ibid., 7C, 8].

* Далее – Win.

Основания атеизма Диагора тоже не вполне ясны. Во многих свидетельствах его связывают с философами-природооведами (*φιλόσοφοι φυσικοί*) [Win., 1A, 2, 3] и даже с самим Демокритом Абдеритом, который взял его в ученики (*μαθητὴν ἐποιήσατο*) [Ibid., 9A, 9B]. Однако в качестве причины, побудившей Диагора стать ἄθεος, называют причину психологического свойства, а именно его неудовлетворенность божественным правосудием и воздаянием, что и породило в дальнейшем необходимость теодицеи. Существовало, по-видимому, два рассказа на этот счет. Согласно одному Диагор сначала был θεοσεβής (богобоязненным), а стал безбожником (*ἐπὶ τὸ ἄθεος εἶναι ἔδραμεν*) из-за того, что был обманут, а именно – лишен кем-то вверенного на хранение [Ibid., 6A, 830b, f]. Согласно другому рассказу Диагор изменил мнение о божестве вследствие того, что какой-то его товарищ по искусству (*ὁμότεχνος*), обвиненный им в присвоении пэана, который он сочинил, поклялся, что не крал его, но, немного позднее признавшись в этом (*ἐπιδειξάμενος αὐτὸν*), благоденствовал. Поэтому-то огорченный Диагор и изменил мнение о божестве [Ibid., 9A, 9B].

Скептическое отношение к существованию богов одного из основоположников софистики, Протагора, хорошо засвидетельствовано многими источниками. В отличие от прямолинейного отрицания богов поэтом Диагором Мелосским [Win., 43], Протагор более осмотрительно заявлял, что он не знает, существуют ли боги, как о том пишет Диоген из Ойноанды [Мак. Соф., 1, с. 13]. По словам Платона, Протагор устраняет богов из своих речей и сочинений, избегая говорить о них, о том, существуют они или нет [Там же, с. 12].

В эллинистическо-римской философии эти семена атеизма проросли в учении Теодора Киренского, Эпикура и его римского последователя Лукреция. В книге «*Περὶ Θεῶν*» Теодор отрицал, что боги существуют, и опровергал всевозможные мнения о богах [Win., р. IX, XII–XIII]. За это его обвинили в нечестии, но до суда ареопага дело не дошло, так как Деметрий Фалерский, стоявший тогда во главе Афин, посоветовал Теодору покинуть город. Следует отметить, что безбожие Теодора источники связывают примерно с тем же основанием, что и атеизм Диагора, а именно с тем, что «в природе (*in regum natura*) есть и хорошее, и дурное». Отсюда и появляется,

как пишет Лактанций, ниспровергатель, подобный Теодору, который заявляет, что бог является не благим, как у Платона, а злым, потому что создал дурное (*mala*) [Win., 28]. М. Винярчик полагает, что Теодор неизбежно пришел к атеизму вследствие его представлений о свободе духа и автаркии личности: именно отсюда проистекает отрицание всякой божественной силы, которая стесняет свободу духа (см.: [Ibid., p. IX, XIII]).

Сводку атеистических (и скептических) воззрений Античности, содержащих критику теологии, дает Цицерон в трактате «О природе богов»⁴.

Чем же атеизм способствовал складыванию учения социокультурной антропологии? В свое время (во время появления раннегреческой философии – науки) отход от мифологического (теологического) мировоззрения привел к появлению натурфилософии: греки от богов повернулись к природе. В классической же греческой философии критика религии (теологии) с атеистических позиций дополнила и завершила это движение переходом от теологии к антропологии, от бога к человеку. Таково наше мнение об одной из причин, приведших философию греков классического периода к антропологизму, который повсеместно признается характерной чертой духовных устремлений этой эпохи, особенно проявившейся в софистике и в учении Сократа⁵. Действительно, отрицание существования богов или хотя бы сомнение в этом направляло мысль философов от бога к человеку, так как поворот от богов к природе был уже сделан. И в самом деле, трудно не связать сомнение Протагора по поводу того, есть ли боги, с его же знаменитейшим тезисом *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι*. (Так и просится в эту сентенцию дополнение: «Человек, а не бог (и не природа) есть мера всех вещей».) Только отходом от теологической (религиозной) точки зрения можно объяснить то, что в человеке увидели самостоятельную в мире силу даже наряду с природой. Как сказано в «Антигоне» Софокла, «Много мощного в природе, / Человек же всех сильней» [Автократов, с. 14]. Хорошо также известно, что Аристотель называет, собственно, только две производящие причины: природу, вобравшую в себя бога, и искусство – умение, т. е. человека. Пример Аристотеля показывает, что атеизм даже в самых смягченных и робких проявлениях – без прямого отрицания религиозных подходов

и вопросов, за счет простого умалчивания о них – подталкивает философа к реальным, «физическим» проблемам человековедения. Это обстоятельство отмечено М. Фляйшер в связи с разбором «Никомаховой этики»: у Аристотеля отсутствует метафизическое измерение человека; он отказывается от существенных платоновских тем: от потустороннего мира, от Бога, от Эроса, от бессмертия. На основании этого исследователь определяет Аристотеля так: «für uns der “modernere” Denker» [Fleischer, s. 381].

Таким образом, если философ отворачивается от бога или просто забывает, молчит о нем, то он закономерно и неизбежно обращается либо к природе, либо к человеку. В первом случае родится натурфилософия (фюсиология), во втором – антропология, по современной западной терминологии – гуманизм. Приведенные выше слова Протагора о человеке-мере западные авторы называют истоком гуманизма и «формулой гуманизма у греческих софистов» [Edel, p. 285; Lacroix, p. 381]. Это обращение к человеку – первый, антропологический, эффект атеизма, который имел место и в классической греческой философии, и в последующей европейской философии эпохи Возрождения и Нового времени вплоть до сего дня, если судить по словам современного философа: «L’humanisme est suffisance de l’homme, sa vérité est l’athéisme»; «La négation de Dieu significant l’avènement de l’homme» [Bruaire, p. 277, 279].

Второй же эффект атеизма проявился в том, что подверглось разрушению представление о богах как покровителях и помощниках человека, как о культурных героях – творцах форм общественной жизни, что позволило выдвинуть на эту роль самого человека. Общим условием этого стало, по-видимому, развитие самосознания личности, что Э. Х. Вельскопф находит, например, уже в творчестве Солона. В элегии «Эвномия» «на место Зевса и Дике приходит человек... Вместо “Зевс сделает...” у Гесиода у Солона читаем: “Я сделал...”» [Вельскопф, с. 3]. О своем Я заявляют и простые ремесленники и художники, подписывая своими именами результаты своего труда⁶. Но именно философы стали провозглашать независимость человека от богов, возвести о его способности действовать самостоятельно. Люди просят здоровья у богов в молитвах, но не знают, что сами имеют средства к этому, наставляет Демокрит (см.: [Лурье, 1970, 530]. Кроме того, по его же мнению,

никакие искусства не следует возводить ни к Афине, ни к другому божеству, возводить их следует к потребностям и обстоятельствам (см.: [Лурье, 1970, 558]).

Эпикурейская философия также способствовала укреплению воззрений на человека как на существо активное, деятельное, хотя делала это не прямо, а косвенно, посредством учения о бездеятельных богах. Доказывают это те выводы, которые делал Лукреций из философии Эпикура. Так в эллинистическо-римской философии сложилось, по сути дела, противопоставление бездеятельной религии и человеческой деятельности: бог, в отличие от человека, бездеятелен, пассивен, и религия мешает, не содействует последнему проявить себя в творчестве. Лукреций писал, что религия не дает людям ничего хорошего, более того, она вредит им. Он отказывается от всякого рода мифологических объяснений, а значит – от признания реальности сверхприродных, божественных сил и причин. Например, когда Лукреций настойчиво подчеркивает, что огонь был принесен на землю молнией, – это явная полемика с мифом о Прометее [Лукреций, V, 1091 сл.]. Если у него и присутствует миф, то это не его мнение, а ссылка на то, что так «говорят» (*fertur*) другие [Там же, 14 сл.]. Следовательно, в мифологических образах Лукреция надо видеть поэтическую традицию, поскольку он оговаривает, чтобы использующий их не пятнал себя религией (см.: [Петровский, с. 167]). Вполне допустимо, что самодеятельность человека в эпикуреизме связана с одним из центральных положений его атомистики – положением об отклонении (самодвижении) атома и теоретически основывается на нем [Лукреций, II, 210–250].

Из римских философов традиции критики религии придерживался и Цицерон, хотя и делал это не так решительно, как Лукреций. Участие Цицерона в политике, его положение государственного человека являлись той причиной, которая сдерживала критику религии в его философских трактатах (см.: [André, p. 12]). Он отваживался лишь на частичный отказ от официальных культов и разного рода суеверий и теологических нелепостей. И тем не менее критические замечания в адрес религии достаточно представлены в его сочинениях. У Цицерона, как и у Лукреция, а затем – у Плутарха высшим назначением философии было разрушение суеверий, которые он считал видом духовного порабощения человека, обрекающего его

на бессилие: «Ведь как верно мы сказали бы, суеверие, распространенное среди народов, подавило души почти всех людей и насадило бессилие» [Cicero, 1864b, II, 72, 148]. В борьбе с суевериями Цицерон искал, кроме того, лично для себя веру в способность человека быть творцом своей жизни, независимым от сверхъестественных сил, ибо философские произведения (в том числе содержащие критический разбор религиозных воззрений) были написаны им в последние годы жизни (45–44 гг. до н. э.), в годы тягостного настроения, возникшего в результате политических неудач и семейных несчастий и неурядиц.

В данном случае для нас, для нашей темы – движения мысли от деятельного бога к деятельному человеку – важны сомнения этого философа относительно того, были ли боги создателями мира, заботятся ли они об управлении вещами, оказывают ли они благодеяния людям. Цицерон формулирует следующую антиномию античной теологии: «Или ничего <боги> не делают, ничего не предпринимают и свободны от всякой заботы и управлений вещами, или, напротив, ими изначально все создано и установлено» [Cicero, 1864a, I, 1, 2]. Он опровергает утверждение, будто мир создан богом, действующим подобно человеку, а именно – при наличии ума и при помощи орудий труда: «мехов и наковален» [Ibid., 20, 53–54]. По словам Цицерона, сотворение мира, если его представить наподобие человеческой деятельности, нереально в силу грандиозности предприятия. Так, по поводу космогонии Платона он замечает: «Какая была затрата сил, какие были орудия, какие рычаги, какие механизмы, какие помощники столь великого дела?» [Ibid., 8, 19]. Когда Цицерон выступает против того, что боги управляют миром и заботятся о людях, он выдвигает ряд аргументов, опровергающих теодицею стоиков. Стоики считали, что боги оказали людям благодеяние, даровав им разум. Но разум становится источником не только добра, но и зла [Ibid., III, 31, 78]. На то, что люди безразличны богам, указывает отсутствие воздаяния за добро и зло [Ibid., 32, 79].

Третьим антропологическим эффектом атеизма, важным для социокультурной антропологии, является то, что сама религия объявляется творением человека. Действительно, если богов нет либо мы достоверно не знаем, существуют ли они, то вполне закономерным становится представление о том, что боги – плод

человеческой выдумки, измышления людей. Демокрит предложил психологическое объяснение возникновения представлений о богах, сведя богов к «видениям», «образам» (εἶδωλα), порожденным чувством, пограничным между благоговением и страхом, который вызван предстающими во сне громадными сверхъестественными (μεγάλε τε καὶ ὑπερφυῆ) фигурами, или восприятием чудесных (παράδοξων) явлений природы (грома, сверканий молнии, затмений солнца и луны), или какими-нибудь собственными вымыслами человека о посмертной жизни и тому подобных вещах (см.: [Jaeger, p. 180–184]). В итоге и получается, что люди вводят богов с целью объяснить различные явления природы и себя самих на основании полученных от них впечатлений. Так человеческий разум становится Афиной, страсть (ἄφροσύνη) – Афродитой (тут используются еще и аллитерация и сопоставление однозвучных слов) (см.: [Крашенинников, т. 117, вып. 3, с. 5]). Платон по поводу таких «богословствующих» (θεολογῆσαντες) говорил: боги существуют, но не по природе, а вследствие искусства. Резюме: теперь не боги создают человека, а человек – богов.

Софисты выдвинули несколько гипотез, объясняющих, как и для чего люди придумали богов и создали религию. Согласно мнению известного софиста и афинского государственного деятеля Крития, высказанному в сатировой драме «Сизиф», «бога выдумали древние законодатели <приписав ему роль> какого-то надзирателя (идеального свидетеля по В. Йегеру. – В. 3.) за хорошими и дурными поступками <людей> для того, чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов» [Мак. Соф., 2, с. 69, № 25]. Древние комментаторы следующим образом поясняли мысль Крития. Установление законов положило предел лишь явно, при свидетелях, совершаемым несправедливостям, но нисколько не мешало людям творить их тайно, без свидетелей. И вот нашелся некий великий и мудрый муж, убедивший людей в том, что существует божество, которое знает все помыслы людей, видит их поступки, и от которого невозможно ничего утаить [Там же, с. 70–71]. Бог – «свидетель» – это категория не только юридическая, но еще и этическая, так как он удерживает людей от дурного подобно совести. Рассказ Платона о кольце Гига иллюстрирует этическое значение свидетелей (см.: [Jaeger, p. 185–186]). Во всех этих рассуждениях

нам важно и то, что человек выдумал несуществующего бога, и то, что выдумка эта принадлежит законодателю – создателю законов – образований столь же искусственных, сколь и боги, и, наконец, то, что религия появилась не из смутного чувства толпы, а в результате осознанного действия особо уважаемых мудрых людей (λόγιοι) (см.: [Jaeger,., p. 183–184]). В. Йегер констатирует, что софисты (Критий) нашли источник религиозной веры в мире морали и предложили «политико-моральные теории происхождения идеи Бога» [Ibid., p. 185, 188].

Примерно таким же путем шел Цицерон, поясняя, откуда взялись представления о загробном мире: «Люди древности, желая, чтобы бесчестные люди хотя бы чего-нибудь боялись при жизни, утверждали, что нечестивцам назначены в подземном царстве какие-то ужасные мучения, так как они, по-видимому, понимали, что без угрозы в виде таких наказаний смерть сама по себе не страшна» [Цицерон, 1962, т. 1. Четвертая речь против Каталины*, IV, 8].

У другого известного софиста, Продика, была своя (иная) теория о том, откуда пошло поклонение богам. Он полагал, что первоначально были признаны богами и сделаны священными предметы, которые питают человека и приносят ему пользу, а после них были обожествлены и люди, которые изобрели или новые виды пищи, или новые способы защиты, или прочие искусства, как, например, Деметра и Дионис [Мак. Соф., 2, с. 15, № 5]. В. Йегер считает возможным толковать воззрения Продика, как прежде Демокрита, с позиции психологического понимания религиозной веры: человек пришел к почитанию божества из-за его чувства благодарности к вещам в этом мире (см.: [Jaeger, p. 183]). Он же обнаруживает самые ранние следы влияния взглядов Продика в «Вакханках» Еврипида, в речах за и против божественности Диониса, а самые поздние – у стоиков (см.: [Ibid., p. 179]). Примером может служить трактат Цицерона «О природе богов» [Мак. Соф., 2, с. 15, № 5].

Помимо общего смысла суждения Продика – боги не более чем предметы, так названные людьми, – подчеркнем то, что он говорит о творческих людях, признанных богами, которые заменили ранее принятых божественных культурных героев. Впоследствии эти представления унаследовал известный киренаик-атеист Евгемер.

* Далее – Циц. Кат.

Именно об обожествлении таких людей, принесших большую пользу своими изобретениями, говорит стоик Персей в трактате Цицерона «О природе богов» [Мак. Соф., 2, с. 15, № 5]. Эти воззрения важны для нас тем, что они обнажают, вскрывают антропологическую сущность религии: в богах люди видят самих себя, свою творческую природу, силу и мощь. Софисты не требовали объективного знания Божества самого по себе, а стремились подойти к его пониманию с точки зрения субъекта, изучая человека (см.: [Jaeger, p. 175–176]). Это позволяет включить их в ряд философов, которые ввели представление о религиозном отчуждении человека, о боге как экстериоризации («овнешнении») и объективации характеристик и свойств человека (см.: [Lacroix, p. 381]). Встречаются такие философы, которые видели в богах не только силы природы, но даже части, органы человека. По Метродору, боги – это и природные, и человеческие аллегории: Деметра – печень (*ἥπαρ*), Дионис – селезенка (*σπλῆννα*), Аполлон – желчь (*χολήν*) [Мак.; Diels, 48, 4].

Впоследствии, в период эллинизма и в римскую эпоху, представления о богах как обожествленных людях нашли практическое продолжение и воплощение в том, что греки, а затем и римляне стали обожествлять своих правителей. Если прежде людей героизировали после смерти, то теперь, отмечает Л. Жерне, их деифицируют живыми. Так, Лисандр, победитель Афин, становится объектом культа в Малой Азии. Затем эта практика и перешла на суверенов эллинистической эпохи (см.: [Gernet, p. 20]). Возник культ эллинистических монархов и римских императоров. Люди становятся живыми богами не в какие-то баснословные времена, а в настоящем, перед взором живущих людей, их современников. Можно сказать, что в данном случае политика выявляет антропологическую сущность религии: в своих правителях люди видят богов⁷.

3.1.2. Разрыв с натурфилософским тождеством φύσις – νόμος

Второй предпосылкой социокультурной антропологии стало появление воззрений, выходящих за пределы натурфилософского стиля мышления. Имеется в виду осознание специфики социального, что выразилось в противопоставлении природного (данного природой)

и социального (установленного людьми), которое в ученой литературе приняло выражение в виде известной дизъюнкции *φύσις – νόμος*, обозначившей разрыв с натурфилософским тождеством природного и социального. Описание противопоставления природы и обычая по этой формуле (*φύσις V νόμος*) взято, конечно, из источников, у самих древних авторов. Еп *pendant* к ней будет формулировка, содержащаяся в известном фрагменте Демокрита о различии существования в мнении (*νόμῳ*) и поистине (в действительности) (*ἐτεῆ*). Она же используется и там, где противопоставляется природное и созданное человеком. Присутствует эта антиномия природного и социального также у Цицерона, став к тому времени очевидно уже *locus communis* – «общим местом», топом в риторических руководствах. Ее мы встречаем и в «Ораторских подразделениях»: «По природе (*in natura*) существует право (*ius*), или по обычаю (*in more*)» [Cicero, 1893*в*, 18, 62], и в «Топике»: «Природа ли (*naturane*) возвестила право (*ius*), или что-то наподобие соглашения (*condicione*) и договора (*pactione*) людей» [Cicero, 1893*з*, 21, 82]. Ее же он приводит и в связи с поисками основания добродетели: «Природой (*natura*) или учением (*doctrina*) могла бы быть порождена доблесть (*virtus*)» [Ibid.].

У истоков осознания специфики происхождения общественных образований и отделения их от природы стоят Архелай, Демокрит, но главным образом софисты, к которым можно присоединить и некоторых из сократиков, например киников, а также других философов. В. Брунинг замечает, что киники, киренаики, скептики и эпикурейцы пытаются избежать чрезмерного влияния на человека «космического сущностного порядка» [Brüning, s. 10–11]. Особенность социальных учреждений: норм нравственности, права (законов), сословий и т. д. – они увидели в том, что это – создания не природы, а самих людей, которые придумали и установили их для самих себя: *νόμον μὲν ἄνθρωποι ἔθεσαν αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν* [Мак.; Diels, 12С, 1]. Это же касается и религии, о чем уже было сказано выше. В связи с этим отметим наблюдение В. Йегера, что Продик употребляет глагол *νομίσθηναί*, связанный с существительным *νόμος*, когда он говорит о наименовании вещей богами. За этим словоупотреблением скрывается мысль, что понятия божественных существ основаны на *νόμος*, а не на *φύσις*, что и выражает глагол *νομίζω* (см.: [Jaeger, p. 188–189]).

Архелай, как свидетельствуют источники, считал, что справедливое и постыдное существуют не по природе (*οὐ φύσει*), а по установлению (обычаю) (*νόμῳ*) людей [Мак.; Diels, 47A, 1, 4]. Демокрит также рассматривал справедливость и равенство как человеческий замысел, а не порождение природы. По словам Г. Властоса, вселенная Демокрита в сравнении с Анаксимандровой безразлична к равенству: безграничные миры не равны по размерам и значению и расположены в неравных интервалах один от другого. Космическое равенство потеряло свое значение, и справедливость становится человеческим замыслом. Она есть продукт цивилизации и искусства. «Хорошее» и «злое» не находятся в природе как таковой, а связаны с тем, что человек делает с природой посредством силы своего искусства и своего знания (см.: [Vlastos, 1970a, p. 90–91, not. 161]). Также и в отношении Цицерона отмечают, что его этические догмы не обосновываются из понятия космоса (см.: [Bringmann, s. 178]). Есть у него разделение великого по природе (*natura*) и обычаю, установлению (*usu*). К великому по природе относятся небесное, божественное, удивительное на земле, а к великому по установлению – привязанность к богам (религия!), родине, родителям и любовь к добродетели [Cicero, 1893b, 16, 56].

Что же касается законов, то их появление очень ясно описал софист Антифонт: «Предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы), веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой)» [Мак. Соф., 2, с. 43–44, Оксиринхский папирус, фрагм. А]. Противоположность права и природы выражена у него еще и так: «Ибо <в этом случае> (в случае нарушения требований природы. – В. З.) вред причиняется не вследствие мнения <людей>, но поистине» [Там же].

В какой-то мере различие природного и установленного обычаем оттеняет сравнение жизни людей с животным существованием, из которого выводили такие особенности ее, как наличие правительства (*ἡγεμόνας*), законов, искусств (*τέχνας*), городов, нравственности, искусства счета [Мак.; Diels, 13B, 56; 35B, 3; 47A, 1, 4]. Анаксагор считал характерным для людей совместное проживание (*πόλις συννηκημένας* – «населенные города») и занятие земледелием (*ἔργα κατεσκευασμένα* – «обработанные поля») [Там же, 46B, 4].

Интересно, что здесь употреблена форма глагола *κατασκευάζω*, который имеет значение «сооружать, изобретать, выдумывать», т. е. создавать нечто неприродное, искусственное, например машины (*κατασκευάσμα*). Этот же глагол используется, когда речь идет о том, что человек может создать некую модификацию (*κατασκευασμένης*) своих природных потребностей, например естественную потребность в пище превратить в обжорство [Мак.; Diels, 45D, 8].

Чем же обсуждение темы *φύσις – νόμος* способствовало переходу к новым представлениям о человеке?

Во-первых, тем, что философы начали признавать наряду с природой еще одного «естественного» творца – человека, которому было выделено и соответствующее поле деятельности – общество (право, мораль, религия и т. п.). При этом человеческая деятельность уже не воспринималась как простое продолжение творческих сил природы, как завершение того, что предписывала делать природа. Это следовало из того, что созданное человеком принципиально отличается от природного и даже имеет черты, противоположные ему. Соответственно стали появляться воззрения, согласно которым человеку отводилась более самостоятельная роль в творческом отношении.

Во-вторых, различие природного и установленного обычаем было перенесено на самого человека, поэтому и в нем самом стали различать природное, врожденное (психобиологические задатки) и приобретенное вследствие привычек, обычаев и воспитания (социокультурные качества). Например, софист Ликофрон считал знатность или благородство одним пустым словом: «У благородного происхождения красота незрима, на словах же оно признается достойным уважения». Очень характерен (даже лексически, по форме) комментарий Аристотеля по этому поводу: «Предпочтение (благородному происхождению дается лишь) в угоду принятому мнению, по истине же неблагородные ничем не отличаются от благородных» [Мак. Соф., 2, с. 4, № 4]. Ликофрон явно полемизировал с аристократической (а в философско-антропологическом смысле – натуралистической) идеологией врожденности (наследственности), т. е. «природности» благородства⁸.

Выделение в человеке природного и социокультурного позволило, в свою очередь, открыть тему человека как сверхприродного существа, впервые и по-новому, не только на основании разумности,

отличить его от животных, а также несло в себе зерно идеи о том, что человеческий индивид – существо изменяющееся, а не изначально заданное природой на веки вечные во всем объеме его характеристик.

3.1.3. Размежевание природного и искусственного

Как мы видим, дизъюнкция *φύσις – νόμος* высветила творческую природу человека прежде всего и в основном в сфере социальной (право, законотворчество и т. п.), в духовно-нравственной области (моральное сознание и т. п.), в создании духовной культуры вообще, так как во всем этом наиболее явно заметно, что человек создает нечто новое, в природе ранее не существовавшее. Тут он предстает в качестве изобретателя, первооткрывателя. Например, он изобретает буквы (*sunt elementa reperta*) [Лукреций, V, 1445]. Это же относится и к созданию языка: природа обуславливает произнесение звуков, а человек создает «названья предметов», имена (*nomina*) [Там же, 1028–1029]. Что же касается разделения природы и искусства, провозглашенного, кажется, впервые Аристотелем, то оно содействовало осознанию самостоятельности творчества человека уже в области материальной культуры и материального производства. Так, Аристотель различал природное тело (человека) и тела рукотворные, изготовленные ремесленниками, например башню или ладью [Диог. Лаэрт., V, 33]. Констатация этого факта способствовала тому, что в умах некоторых последующих философов стало изменяться представление о возможностях человека в производственной деятельности в сравнении с доаристотелевскими философами. Может быть, она не привела к провозглашению столь высокой степени самостоятельности творческих потенций человека, что имело место при обсуждении вопроса об истоках социальных установлений (*φύσις* или *νόμος*), и не позволила значительно отойти от прежних натурфилософских воззрений на производственную деятельность людей, так как трудно было, по-видимому, подчеркнуть ее своеобразие в сравнении с природой вследствие того, что она производит, порождает разного рода объекты (*rerum natura creatrix*) [Лукреций, V, 1362]) – и в том числе самого человека, а также потому, что человек не может обойтись без природных материалов

и сил как необходимых условий производства, но все же оттеняла самостоятельную роль человека в производстве предметов материальной культуры на фоне творческих сил природы. Теперь речь идет не только о том, что человек действует на основе природы, используя предоставленные ею материалы и силы, а также know how, но и о том, что он преобразует исходный материал таким образом, что появляется нечто, в природе непосредственно не существующее. «Природа-мастер (*φύσις – τεχνίτης*)» (А. В. Лебедев)⁹ не подавляет человека и тем более не замещает его в процессе материального производства, предоставляя ему готовые блага. Так, Лукреций хорошо различает и подробно описывает непосредственно данное природой и произведенное человеком (на природном, разумеется, основании), показывая большую творческую самостоятельность человека в использовании и преобразовании того, что предоставила ему природа, и таким образом смягчает натурфилософские воззрения о вторичности деятельности человека в сравнении с природой. Вот примеры из его поэмы: солнце силой зноя умягчает растения, а человек использует жар пламени для смягчения пищи посредством варки; сначала человеку одеждой служили шкуры, а затем – ткани (*textile tegmen* – «тканый покров») [Лукреций, V, 1102–1104, 1350].

Но особенно показательным примером разделения природы и искусства человека являются рассуждения Лукреция о видах и орудиях деятельности. В его поэме четко разделяется животная деятельность – деятельность с применением орудий чисто природного происхождения, к которой он относит собирательство и даже охоту, осуществляемую при помощи метательных камней и дубин, что, может быть, чрезмерно, ибо в ней уже присутствуют компоненты человеческой деятельности¹⁰, и человеческая – с использованием искусственных орудий, созданных самим человеком, видами которой являются хлебопашество и садоводство, а также, очевидно, производство средств производства в виде металлургии, хотя об этом прямо не говорится [Лукреций, V, 1262–1266]. Все это указывает на то, что, в представлении Лукреция, человек в своей производственной деятельности выходит за пределы естества. Палки и камни Лукреций не считает сущностно человеческим орудием и оружием. Он называет их *arma antiqua* – «древним оружием» и ставит в один ряд с такими природными органами-«орудиями», как руки, ногти

и зубы [Лукреций, V, 1283 сл.]. Собственно о человеческих искусственных орудиях Лукреций считает возможным говорить только с началом эпохи открытия употребления огня и металлов; орудие как таковое, т. е. созданное человеком, а не природой, начинается для него лишь с металлического орудия [Там же, 1241 сл., 1262 сл., 1285 сл.]. Если он говорит, что у людей, живущих *more ferarum*, не было земледелия, то подчеркивает при этом, что они не работали железным плугом [Там же, 934]. Поэтому палку-копалку и деревянную соху он, наверное, посчитал бы природными орудиями.

3.1.4. Практическое назначение философии и риторики

В эллинистическо-римской философии появился еще один – третий по нашему счету – фактор, способствовавший развитию и укреплению идей социокультурной антропологии, а именно – новый акцент в отношении сравнительной ценности теории (созерцания) и практики: предпочтение практики перед теорией, «практической» философии и жизни (*βίος πρακτικός*) перед философией и жизнью «теоретической» (созерцательной) (*βίος θεωρητικός*); новое – практическое – понимание целей и задач, назначения философии, которые теперь видели в призвании служить устройству жизни как общества-государства, так и отдельного человека. Как пишет Б. Грётуйзен, «научно-философски ориентированная антропология» превращается в прикладную науку, в терапию души, которая позволяла человеку стать господином над его страстями и тем самым осуществить в себе идеал свободной личности. Философия давала человеку средство для устройства его собственного образа жизни (см.: [Groethuysen, s. 64]).

Воззрения подобного направления были распространены в кругах эпикурейцев и стоиков и их римских сторонников. Поэтому нам кажется неоправданным приписывать полное воплощение идеала *βίος πρακτικός* ионийским мудрецам, а его последний расцвет – Эпикуру, как это делает Г. Редлов. Но пишет он об этом весьма элегантно, обыгрывая название философской школы Эпикура: «So kann man sagen, daß in den Gärten Epikurs der alte griechische *βίος πρακτικός* eine letzte Blüte erlebte» [Redlow, s. 134]. Мы же считаем, что доктрина практического назначения философии и превосход-

ства реальной жизни над теорией, по сути дела, сложилось только в римской философии, и создателем ее был Цицерон¹¹. В одном из писем Цицерон сообщает своему адресату: «Мы едва ли не одни перенесли ту истинную и древнюю философию, которая кое-кому кажется делом отдохновения и праздности, на форум и в жизнь государства и чуть ли не на поле битвы» [Цицерон. Письма, т. 2, ССXXXVIII, 4, 16]. Эта установка воплотилась в его рассуждениях о предмете и назначении философии. Цицерон часто пользуется формулой «*res divinae et humanae*» – «божественные и человеческие дела», «божественное и человеческое», определяя область занятий философа. В трактате «Академики» Цицерон оправдывает изучение философии двумя целями: тем, что достигается устойчивость жизни (*vitae constantia*) и наслаждается дух (*delectatio animi*) [Cicero, 1863a, I, 2, 7]. Но он не ставит знака равенства между этими целями. Философия прежде всего предназначена обеспечивать жизнедеятельность людей. Цицерон ссылается при этом на Теофраста, который тоже видел назначение философии в достижении счастливой жизни (*beata vita*) [Cicero, 1863b, V, 29, 86]¹². Сам же он выразил эту цель философии в «гимне», как это называют¹³, «философии – путеводительнице в жизни (*vitae philosophia dux*)» [Cicero, 1863b, V, 2, 5]. В конечном счете он определяет философию как «науку жизни» [Cicero, 1863b, III, 2, 4]. Такая позиция вполне понятна, ибо для обеспечения жизни нужно прежде всего изучать самую жизнь¹⁴.

Цицерон подчиняет задачам практической жизни всю философию. Человеку служит не только учение о жизни и нравах, что само собой разумеется, и диалектика, но даже физика, которая, казалось бы, не имеет к нему прямого отношения [Cicero, 1863b, III, 21, 72–22, 73]. Например, познание небесных явлений избавляет от суеверного страха перед таинственными феноменами природы (об этом писал еще Эпикур). Это позволяет влиять на людей и управлять ими, что очень важно для государственного деятеля и полководца. В трактате «О государстве» Цицерон приводит два весьма характерных рассказа на этот счет. Один рассказ повествует о том, как Перикл успокоил афинян, напуганных солнечным затмением. Ссылаясь на Анаксагора, он объяснил, что это естественное явление, происходящее тогда, когда луна заслоняет солнце. И Цицерон заключает свой рассказ так: «После того, как он (Перикл. – В. З.) изложил это

в рассуждении и с доказательствами, освободил народ от страха» [Cicero, 1910, I, 16, 25]. В другом случае рассказывается, как Галл, полководец и астроном, сумел успокоить войско отца Сципиона, охваченное недоумением и страхом из-за лунного затмения. Он объявил, что это не чудо, а естественное закономерное явление, которое происходит тогда, когда свет солнца не достигает луны [Ibid., 15, 23]. Завершается история таким резюме: «Ведь он (галл. – В. З.) достиг многого, ибо прогнал пустое суеверие и опасение от испуганных людей» [Ibid., 24].

И даже исследование природы богов (теология) служит у Цицерона человеку. Она предназначается для познания души и установления культа [Cicero, 1864a, I, 1, 1]. Идя по этому пути практического понимания философии, Цицерон превращает ее из науки о деятельности и средства, помощника человека в его жизни, в самую практическую, социально-политическую деятельность, в творческую идеальную силу ума. Это выражается в определении философии как «*matrem omnium bene factorum beneque dictorum*» [Cicero, 1893a, 93, 322]. И это не фигуральное выражение. Мы уже упоминали о «гимне» философии в «Тускуланских “беседах”», в котором она называется создательницей городов, учителем людей в общественной жизни, изобретательницей законов и т. п. Факты никак не позволяют принять мнение Г. Редлова о том, что у Цицерона был греческий идеал жизни *βίος θεωρητικός* – *vita contemplativa* (см.: [Redlow, s. 153]).

Философия помогает человеку в разнообразных жизненных ситуациях. Будучи средством «воспитания (*cultura*) духа», она учит человека добродетели, изгоняет пороки – словом, делает его социальным существом [Cicero, 1863в, II, 5, 13]. Философия – это также «лечение духа (*animi medicina*)» [Ibid., III, 3, 6]. В ней человек находит облегчение от болезней, страхов, страстей [Ibid., I, 49, 119]; она утешает его в разного рода несчастьях, служит своего рода психотерапией [Ibid., III, 34, 82]. Философия полезна также юристу и политику. Государственного деятеля она учит пониманию круговорота государственных форм [Cicero, 1910, II, 25, 45]. Все эти перечисленные функции философии суть ее частные моменты, способствующие достижению людьми одной цели – хорошего устройства жизни [Cicero, 1860a, I, 4, 5]. Такое понимание роли

философии сохранилось многие столетия спустя в письмах императора Юлиана: «Нет никого, кого бы не могла исправить философия, так что образ жизни, привычки, страсти любого человека и вообще все подобное может быть ею очищено» [Юл. Пис., 445] (см. также: [Там же, 443]).

Философия приводит к полезным результатам в жизни отдельного человека, воздействуя на него словом, убеждая, утешая, воспитывая его. А улучшению общественной жизни она содействует путем разработки законов, создания религии, внедрения начал общественной морали; следовательно, через общественно-государственную деятельность. Философы предлагают и убеждают, а государственные деятели претворяют их идеи в жизнь. Установление институтов и норм общественной жизни исходит «от тех, которые, когда это подготовлено учениями, одно подтвердили обычаями, другое укрепили законами» [Сисеро, 1910, I, 2, 2]. Таким образом, философия играет роль основы общественно-политической деятельности. И во всех случаях неизменным инструментом философии является слово: «Безмолвная и лишённая речи мудрость не в состоянии ничего произвести» [Сисеро, 1860a, I, 2, 3]. Отсюда наряду с философией творческой мощью наделяется и красноречие: философия – это творческая мысль, а риторика – творящее слово. В раннем сочинении «О риторических находках» Цицерон пропагандирует идеи раторов круга Посидония о социальном назначении ораторского искусства. Юноша Марк видит в красноречии ту силу, которая позволила мудрецам направить людей на полезные и честные дела; превратила их из диких и ужасных в мягких и кротких; «увела людей от дурных обычаев и склонила к хорошим правилам жизни» [Ibid., 2–3]. Эта же мысль повторяется и в сочинении «Об ораторе», произведении зрелых лет. Красноречие смогло «переменить дикий и грубый образ жизни на этот человеческий и гражданский быт (*humanum cultum civilemque*)» [Цицерон, 1972b, I, 8, 33].

Красноречие рассматривается в качестве основы общественного и частного благосостояния: «Красноречие – всегда спутник мира (*pacis*), товарищ покоя (*otii*) и как бы вскормленник благоустроенного государства (*bene constitutae civitatis*)» [Цицерон, 1972a, 12, 45]. Оно пропагандирует те доблести, которые считаются благотворными для всего человеческого рода, а именно: милосердие (*clementia*),

справедливость (*iustitia*), благожелательность (*benignitas*), честность (*fides*) и т. п. [Цицерон, 1972б, II, 84, 343–344]. Цицерон повсюду подчеркивает благородство и гуманность целей оратора, несущего всем гражданам, государству в целом счастье и благополучие [Там же, I, 8, 34]. Он считает, что сила красноречия должна быть обязательно соединена с «честностью (*probitate*) и высокой мудростью (*summaque prudentia*)» [Там же, III, 14, 55]. Если же ораторское искусство не соединено с истинной мудростью (с философией), то оно начинает играть в обществе деструктивную роль. Это положение Цицерон раскрывает так: когда некое подобие доблести, лишенное понятия долга, приобретает богатство речи, оно начинает совершать перевороты в городах и расшатывать жизни людей [Сисего, 1860а, I, 2, 3]. Происходит возвращение к *vis* и отступление от *ius* [Цицерон, 1962, т. 2. Речь в защиту П. Сестия*]. Так возникает еще один аспект назначения философии – помощь ораторам. Философия есть гарантия от употребления ораторского искусства во вред людям, обществу: «Красноречие без мудрости по большей части очень вредит и не полезно никогда» [Сисего, 1860а, I, 1, 1].

Стремление философов эллинистическо-римской эпохи превратить философию в практическую (прикладную даже) науку, направить ее на удовлетворение социально-политических, культурных и духовно-нравственных потребностей и запросов людей фактически скрывало в себе народившуюся идею творческой сущности человека, идею человека-творца. Распространившееся повсеместно представление о философии, а также и о риторике как силах, создающих общественную жизнь, культуру, да и самого человека, в действительности говорит о его собственном социально-культурном творчестве.

3.1.5. Идея социокультурного прогресса

Последним (четвертым), но, пожалуй, самым важным источником социокультурной антропологии, в котором, как в тигле, сплывались все основоположения ее учения, мы назовем историко-социологические воззрения о развитии (прогрессе) человечества, о становлении греко-римской (античной) цивилизации, явившиеся антитезой прежним

* Далее – Циц. Сест.

религиозно-мифологическим представлениям о регрессе человечества, о золотом веке как начале его истории, как потерянном рае (см.: [Utopias ..., p. 41]). Как отмечает Ф. Граус, «древние описания (золотого века. – В. 3.) помещали это счастливое время в начале истории человеческой расы; для них оно также было в начале длительности процесса упадка, в который настоящее скатилось наихудшим образом (см.: [Graus, p. 13–14]). Такие взгляды исповедовал Гесиод, которому чужд «пафос цивилизации», и даже прометеев огонь становится у него источником зла (см.: [Эллинские поэты, с. 12; Гуторов, с. 77–79]). В схолиях Цеца к Гесиоду говорится, что до познания огня люди вели простую и взаимно дружелюбную жизнь без властителей и войн, а открыв употребление огня, «обратились к более горячим, т. е. более хитродерзостным делам» [Лурье, 1970, 558]. И римляне тоже создали свою «теорию возрастов (веков)», согласно которой золотой век предшествовал серии стадий – рождение, детство, отрочество, зрелость, старость, – отмеченных постепенным вырождением человечества и упадком римского государства (см.: [Jal, p. 243–245; Graus, p. 12]). Критический намек на подобные воззрения делает Лукреций: «Тот, лишь на имя одно “новизны” опираясь пустое, / Много способен еще наболтать несуразностей всяких; / Может, пожалуй, сказать, что тогда по земле золотые / Реки текли и цвели самоцветами всюду деревья, / А человек нарождался таким непомерно огромным, / Что по глубинам морей он шагал совершенно свободно / И поворачивать мог руками небесные своды» [Лукреций, V, 909–915].

В лучшем случае представление о золотом веке сочеталось с теорией круговорота в истории (циклизмом), в результате чего золотой век – «*altera infantia*» («второе детство»), молодость и процветание общества и человечества – наступал вновь вместе с воцарением каждого нового правителя (императора) (см.: [Graus, p. 244]). Хотя, как доказывает Л. Мамфорд, утопические учения об обществе золотого века, в частности учения Гесиода и Платона, не есть беспочвенная спекулятивная фантазия, не есть «миф о золотом веке», а есть описание древней доргородской общины неолитического земледельца, имеющей признаки действительно гуманного сообщества, это для нас принципиально ничего не меняет, ибо золотой век идет к концу, за которым следуют далеко не прогрессивные изменения: абсолютное правление, тотальное подчинение, готовность к войне (см.: [Utopias ... , p. 4–5]).

Новые же и противоположные изложенным воззрения заключались в том, что тот или иной мыслитель считал состояние общества своего времени некоторым продвижением, более совершенным, улучшенным в сравнении с тем, что было ранее, с предыдущим состоянием, которое представлялось как время более трудного и бедственного существования людей либо более примитивного. Сошлемся на мнение Ф. Грауса: «Даже в классической древности греческие писатели разнообразно (*richly*) пародировали понятия райского века и осмеяли примитивизм, обычно связанный с идеей золотого века» [Graus, p. 17]. Для рассказа о таком времени была создана особая формула – зачин: *ἦν χρόνος* – «было время» [К, fr. 292], которой пользовались на протяжении всей Античности греческие и римские авторы. Встречается она и у Цицерона: «Ибо было некоторое время...» [Cicero, 1860a, I, 2, 2]. Согласно комментарию С. Я. Лурье этот зачин – *ἦν χρόνος ὄτε* – есть сказочная формула, встречающаяся во многих описаниях древнейших судеб человечества у разных авторов (см.: [Лурье, 1970, 558, примеч. 3]). Означала она «начало истории» [К, p. 304]. Описывается же тот век (*αἰὼν κείνος*) так: у людей (*ἑμφερεῖς βροτοί* – «кроветочивые») был звериный быт (*ἄηρσιν διαίτας*); они населяли горные пещеры и лишённые солнца ущелья [Ibid., fr. 292]. В свое время С. Я. Лурье с присущим ему чрезмерным социологизаторством объяснял возникновение прогрессистских воззрений в Античности тем, что молодая, процветающая часть греческого общества – ремесленники и купцы, – вышедшая из нужды и безвестности и все более богатеющая, рассматривала жизнь в первобытную эпоху как мрачное, беспомощное существование дикарей (см.: [Luria, s. 197]¹⁵).

Но как бы ни объяснять появление концепций прогресса, фактом является то, что в античной литературе зародилась и сложилась довольно прочная традиция, согласно которой на человека и цивилизацию надо смотреть исторически, видеть в них итог некоторого развития. Н. Аббagnано считает, что в Античности прогресс понимали как ряд событий, развивающихся в желательном смысле (см.: [Abbagnano, p. 956]). Н. А. Машкин ведет историю критики представлений о золотом веке начиная с софистов, Демокрита и его продолжателей Эпикура и Лукреция (см.: [Машкин, с. 257]).

В хрестоматии Р. Мондольфо история концепций прогресса начинается много раньше, с Ксенофана Колофонского, Эмпедокла, Анаксагора, за которыми уже следуют софисты Протагор и Критий Афинский (см.: [Mondolfo, p. 89, 108, 120–121, 158–159]). Протагору приписывают сочинение под названием «О начатках человеческого общества» или «О первоначальном порядке вещей» [Диог. Лаэрт., IX, 55]. Он противопоставлял первобытную грубость (алога) познаниям в ремесле (ен технон софиан) (см.: [Голубцова, с. 81 сл.]). Воззрения о прогрессе человечества проникли и в литературу. Они присутствуют в «Антигоне» Софокла (см.: [Luria, s. 197]). О прогрессе человечества на пути мудрости и философии говорили стоики, у которых есть термин *προκοπή* – «успех», «преуспеяние», родственный латинскому *progressio*¹⁶ (см.: [Abbagnano, p. 956]). Согласно Посидонию триумф человеческого разума привел от примитивной жизни у истоков истории к вершине цивилизации вопреки трудным условиям, в которые поставила человека мачеха-природа (см.: [Edelstein, p. 65–68]). Влияние этих мыслей можно встретить у Цицерона и Сенеки, которые, кстати, следовали за Посидонием (см.: [Ibid., p. 67; Mondolfo, p. 132]). Сошлемся на не раз уже цитировавшийся трактат «De inventione rhetorica», где изложена историческая концепция, в которой разум (мудрость) играет роль движущей силы цивилизации [Cicero, 1860a, I, 2, 2–3].

Но все же самую значительную разработку идея исторического прогресса получила в направлении атомистической философии от Демокрита до Лукреция. От Демокрита, правда, дошли лишь фрагментарные суждения на этот счет. Но тем не менее принято считать, что предметом его «*Mikros Diakosmos*» была социологическая теория возникновения культуры (см.: [Jaeger, p. 183]). С. Я. Лурье отмечает отличия Демокритова повествования о первобытных людях от религиозных воззрений по этому вопросу, что и позволяет видеть в нем основателя новой (нерелигиозной) концепции общества и человека. У него отсутствует идеализация первобытного общества. Он не упоминает о боге или герое – спасителе человечества. Нет и характерного для орфики-пифагорейцев положения о первородном грехе – употреблении в пищу мяса. И, наконец, установление почитания богов он не упоминает в качестве великого открытия человечества (см.: [Лурье, 1970, 558, 3 (комментарий)]).

В поэме же Лукреция сохранилось наиболее развернутое и зрелое изложение античной картины прогресса человечества, так что его можно считать завершившим все предшествующие повествования об этом. Характерно, что Р. Мондольфо, обращаясь к теме «Историческая концепция: прогресс человечества» в главе, посвященной эпикуреизму, приводит исключительно тексты из поэмы Лукреция (см.: [Mondolfo, p. 105]). В связи со всем сказанным удивительно читать в статье И. Кона «Прогресс общественный» о том, что в Античности отсутствовали представления о прогрессе в истории (см.: [Кон, с. 381]).

Картину прогресса человечества мы будем описывать, опираясь на Лукреция, что вполне понятно. Прогресс совершается в изменении условий существования, в переходе от животного существования к человеческому. Аналитическое описание того, о чем рассказывает Лукреций, позволяет выделить следующие стадии социального развития. Во-первых, первоначальные хозяйственно-бытовые, социально-нравственные и антропологические изменения (открыт огонь, возникла семья, появилась речь). Первый шаг человека по пути цивилизации состоял в том, что у него появились жилище, одежда, огонь, семья, зачатки нравственности и, наконец, язык [Лукреций, V, 1011 сл.]. Во-вторых, возникновение социально-экономического и политического неравенства (богатства и власти), которые привели к дестабилизации общественной жизни. В это время появляются властители, строятся города. Формируется собственность на поля и скот, богатство и золото [Там же, 1105 сл.]. Начинается обработка земли [Там же, 1440 сл.]. Особенность этой стадии развития заключается в том, что возникает борьба за власть и достаток, которая заканчивается политическим хаосом, смутами. Выход из этой ситуации приводит к третьей, последней, стадии, которая и будет завершением прогресса. В это время происходит становление политической структуры общества: устанавливается выбор должностных лиц (магистратов), жизнь организуется на основе права и законов [Там же, 1143 сл.]. Здесь легко просматривается то, что прогресс – это переход от царского периода в истории Рима к республиканскому, от беззакония и произвола к отношениям, упорядоченным на политико-юридической основе.

Вслед за этим Лукреций пишет о дальнейшем прогрессе в области материальной и духовной культуры, в производстве, быту, духовной жизни. Описание всего этого подводит читателя к времени самого

поэта, к наиболее значительным достижениям цивилизации. Логика Лукреция такова: двигаться от хозяйственно-технических открытий к нововведениям в быту и культуре. Сначала он сообщает об открытии металлургии, создании орудий и оружия, развитии военной техники, появлении тканей, хлебопашестве, садоводстве, мореходстве, об изменениях в пище и предметах обихода, жилищах и т. п. И только после этого переходит к перечислению успехов в области духовной культуры: к изобретению музыки, танцев, письменности, литературы, живописи и т. д. [Лукреций, V, 1241 сл., 1440 сл., 1448 сл.].

Завершая конспективное изложение основных этапов развития человечества по Лукрецию, сделаем основные выводы. В историко-социологических воззрениях на прогресс общества мы находим наиболее полно, концентрированно и совокупно, всесторонне и глубоко выраженное положение о человеке как основной, главной силе социальных изменений, действующей абсолютно независимо от богов и относительно независимо от природы. В них человек предстает создателем всех сторон общественной жизни; и производства, и социально-политической сферы, и культуры, в том числе даже самой религии. Поэтому можно сказать, что историко-социологическая концепция прогресса фактически включила в себя все другие названные выше предпосылки социокультурной антропологии, а именно, использовала и атеистические идеи, и противопоставление *φύσις – νόμος*, и мысли о практическом назначении философии и ее активной социальной роли. По этой причине историко-социологические учения вполне можно считать той областью, где сложились все главные представления социокультурной антропологии, и принять их за основу изложения последней.

3.2. ВЫРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ПОЛИСОЛОГИИ

Точно так же, как в мифологии и натурфилософии, в социальной философии греков (и римлян тоже) человековедческий материал представлен в двух формах: в «политической», или «социологической», в виде уподобления общества (полиса) человеку, и в «антропологической», т. е. в виде рассуждений о человеке непосредственно. Антропоморфные, а в общем виде – био- или

зооморфные аналогии встречаются уже в социальной философии Гераклита. Мы имеем в виду, в частности, уж не раз привлекаемый нами фрагмент, где говорится о том, что человеческие законы питаются или вскормлены божественным законом (*τρέφονται... ὑπὸ... Θείου*)¹⁷. И в гиппократовском трактате «De victu» (также не раз упомянутом) ремесла – это продолжение состояний человеческого организма [Мак.; Diels, 12С, 1]. Но особенно заслуживает быть отмеченным то яркое очеловечивание государства, уподобление его форм различным нравственным типам личности, которое осуществил Платон. Всякий желающий может прочесть об этом в его «Государстве».

Римские авторы также видели в государстве некое сходство с человеком. По словам Саллюстия, в эпоху расцвета Рима народ повиновался сенату, «как тело – душе» [Утченко, с. 113]. А Цицерон описывает отношения должностных лиц в государстве наподобие кровнородственных, семейных: обычай предков «велит, чтобы союз наместника с квестором ближе всего напоминал родственную связь с детьми» [Циц. Пис., CCCXLVIII]. В его политических речах и письмах присутствуют медицинские аналогии: неустроенное государство – это больное тело, которое надо лечить. Например: «Осмотри все члены государства... ты, конечно, не найдешь ни одного, который бы не был сломлен и ослаблен» [Там же, DLXXVI]. И еще: «Если в теле есть нечто такое, что вредит остальному телу, мы решаем это прижечь и вырезать. Так и в теле государства нужно вырезать то, что является заразным, чтобы целое было здоровым» [Cicero, 1860в, Phil. VIII, V.15].

В книге С. Л. Утченко «Цицерон и его время» подробно разбираются теории упадка нравов как греческих (Полибия, Посидония), так и римских историков (Катона и Саллюстия) (см.: [Утченко, с. 105–107]), которые, по сути дела, на наш взгляд, основываются на посылке: государство – это совокупный нравственный субъект; оно подвергается моральному разложению, как и отдельный человек. Таким образом, в социальной философии, в сравнении с натурфилософией, появляется свой, антропологический вариант доктрины макро- и микрокосмоса, в которой макрокосмос замещается макрополисом, а микрокосмос (человек) – микрополисом. При этом общество также объясняется из человека, а человек – из

общества. Полис рассматривается в качестве большого или совокупного человека – макро- или койноантропа, а человек – в качестве малого полиса. И это последнее было особенно важно, поскольку открывало новые возможности для понимания человека не только как природного, но и как социокультурного образования.

3.3. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Учения мыслителей социокультурного направления в античной антропологии следует рассматривать и как продолжение и развитие, и как преодоление натурфилософских (натуралистических) взглядов на человека. Можно указать два основоположения, на которые они опирались, возводя здание своих представлений.

Первое – положение о чисто естественном происхождении человека, о порождении его силами природы. Сохранялись преимущественно те взгляды натурфилософов, согласно которым люди родились из земли наподобие растений и некоторых живых существ. В поэме Лукреция появление человека органично взаимосвязано с возникновением космоса, космогонией и рассматривается как завершение процесса образования мира: людей впервые родила и вскормила мать-земля [Лукреций, V, 805 сл.]. Поэтому человек нередко обозначается у него словом *terrigena*. Иначе говоря, возникновение человечества – простое продолжение развития природы [Там же, 64 сл.].

Второе – положение о том, что природа наделяет человека определенной психофизической организацией, жизненно необходимыми свойствами и способностями живого существа. От природы человек получает свои главные органы – разум и руки. Все это мы находим в определении человека, данном Демокритом: «Животное, от природы способное ко всяческому учению (*μάθησιν εὐφρεῖ ἑφ' ὧ*) и имеющее помощником (*συνεργούς*) во всем руки, рассудок (*λόγους*) и умственную гибкость (*ψυχῆς ἀγχινοίαν*)» [Лурье, 1970, 558]. Аристотелем среди природных признаков человека называется прямохождение и управление руками при помощи ума (см.: [Welskopf, с. 7]). Мы уже приводили высказывание Лукреция, что естественным «древним оружием людей были руки, ногти и зубы» [Лукреций, V, 1283 сл.]. Прославляет руки человека и Цицерон:

ими мы «в естестве как бы другое естество сделать стараемся» [Цицерон, 1779, II, LX]. В общем же в собственную природу (*natura*) человека, данную ему от естества, у него входят: здоровье, фигура, возраст [Cicero, 1893a, 10, 35]. Но важно подчеркнуть, что разум теперь некоторые философы связывают только с человеком, тогда как прежде разумной была вся природа (и животные в том числе). Нам представляется, что точка зрения таких философов, считающих мышление исключительно достоянием человека, отвечает логике именно социокультурной антропологии. Мы имеем в виду такого рода воззрения, которые затем отлились в четкое Аристотелево разделение растительной, животной и человеческой (разумной) души. Алкмеон утверждал, что мыслит (*ἔσθιν*) только человек, тогда как остальные животные не более чем ощущают (*αἰσθάνεται*) [Мак.; Diels, 14A, 5]. Пифагорейцы определяли человека как один из видов разумного животного (*λογικὸν ζῷον*) наряду с богом [Ibid., 4, 7; 32B, 13]. Филолай обосновывал это определение тем, что «головной мозг (*ἐγκεφάλος*) обозначает начало человека (*ἀνθρώπου ἀρχάν*)», тогда как сердце – это начало животного, а пуп – растения [Ibid., 32B, 13].

Итак, природа дарует человеку такое могущественное вспомоществование для жизни, как разум, о котором Эпихарм говорил, что он направляет (*λόγος κυβερναῖ*) людей по правильному пути (*κατὰ τρόπον*), доставляет средства к жизни (*πόρους περὶ βίου*) и питание (*τροφᾶς*), всегда спасает (*σώζει τ' αἰεὶ*), сохраняет [Мак.; Diels, 13B, 56, 57]. «Удачный ум (*εὐτυχῆς φρόνησις*)», «разумная прозорливость (*εὐξύνετος ὀξυδερκείη*)» фигурируют у Демокрита в качестве «руководителя жизни (*ἐν βίῳ κατιθύνει*)» [Лурье, 1970, 32]. Наделение разумом означает, что человек получает природную способность учиться, приобретать опыт, позволяющий ему ориентироваться в жизненных обстоятельствах. Демокрит говорит о людях как «научаемых опытом (*ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους*)» [Там же, 558]. Согласно Эпикуру «<человеческую> природу (*φύσιν*)» сначала учили «сами обстоятельства (*ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων*)», что и можно приравнять к опыту (см.: [Эпикур, с. 556–557; Материалисты ..., с. 194]). Затем разум (*λογισμὸν*) исследует (*ἔξακριβοῦν*) «полученное (*τὰ παρεγγυηθέντα*)» от природы и «делает открытия (*προβεβυρισκεῖν*)».

Вслед за своим кумиром и Лукреций тоже фактически пишет о научении людей самой природой [Лукреций, V, 977–81] и «опытом усердного ума» (*imprigrae experientia mentis*) [Там же, 1452]. Для того чтобы преемственность от Демокрита и Эпикура к Лукрецию была лучше видна, отметим, что Лукреций сходится с ними не только в содержании мыслей, но и даже в выражении их (правда, нужно сказать, что посредником между ним и Демокритом является Диодор). Так, приведенные слова *ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους* [Лурье, 1970, 558] буквально совпадают со строкой Лукреция «*experientia... paulatim docuit*» [Лукреций, V, 1452–1453]. И выражение назначения разума – открывать (*προσεξευρίσκειν*) в «Письме к Геродоту» близко к тому, что пишет Лукреций: «*In medium ratioque in luminis erigit oras* (выделено нами. – В. З.)» [Там же, 1454].

Приведенная беглая характеристика «природного» человека показывает, что философы социокультурного направления антропологии исходили из человека как существа, биологическая эволюция которого завершилась, а именно из человека как сформировавшегося биологического вида *homo sapiens*, или, онтогенетически, – из человека как младенца. Это видно из того, что первые люди изначально наделяются разумом, способностью учиться и накапливать опыт, разумно действовать руками. За пределами их рассмотрения остаются вопросы о том, как человек стал разумным и приобрел способность познавать и целесообразно действовать, и тот период в истории человечества, когда совершался переход от животного к человеку, происходило становление вида *homo sapiens*.

3.3.1. Обособление природы человека от вселенной

Хотя философы социокультурной ориентации опирались на натурфилософию, они, однако, отказались от одного из существеннейших ее моментов – от растворения человека в мироздании, от уподобления его космосу. Происходит принципиально важное изменение – совершается отделение человеческой сущности от всеобщей Природы, Универсума. Зарождается понимание того, что всякое сущее, в том числе живые существа и человек, имеет каждое свою особенную природу, самостоятельную по отношению к другим

вещам и Природе в целом. Уже некоторые софисты стали вести речь о природе человека, вкладывая это понятие в слово *φύσις* (см.: [Лукач, с. 187]). Как отмечает В. Йегер, в своей деятельности учителей они основывались на *physis* человека (см.: [Jaeger, p. 175]). Уместным, мы думаем, будет тут и пример из статьи В. Н. Ярхо о том, что любовь уже не приходит к людям извне в виде бога Эроса, а связана с человеческой природой (*πρᾶξι ἀνθρώπινον*). Он констатирует: «Любовь перестала быть космической силой, движущей богами и людьми; она превратилась либо в кратковременную близость, оправдываемую вином и молодостью, либо в средство “рождения законных детей”» [Ярхо, 1977, с. 43] (см. также: [Там же, с. 50–51]).

Отход от натурализма демонстрирует и Цицерон. За исходное в истолковании человека он берет уже не природу как таковую, а природу человека. Поэтому он отвергал и едко осмеивал обращение к человеку не непосредственно, а через природу, о чем мы уже упоминали. Человек у него рассматривается в качестве природного существа, но природа людей отделяется от вселенной как самостоятельная величина (см.: [Bringmann, s. 178]). Понятие «природы человеческой» и разнообразные суждения о ней римского философа содержатся, кроме всего прочего, в его трактате «*De finibus bonorum et malorum*», в котором присутствует понимание того, что естество у всех животных разное, и что всем животным присуще жить соответственно ему [Цицерон, 1793, V, IX сл.]. Это касается и людей. Понятие «природа человека» в его высказываниях приобретает смысл не только родовой сущности, но и природы-характера отдельного человека, причем скрываемого, утаиваемого от других, что можно видеть из такой тирады: «Природа всякого человека покрыта оболочкой притворства и как бы обтянута какими-то занавесями: лоб, глаза, выражение лица очень часто лгут, а речи особенно часто» [Циц. Пис., XXX, V. 15].

3.3.2. Характеристика человека через его потребности

Другое значительное изменение в представлении о человеке заключалось в том, что наряду с его психофизической организацией, его природными свойствами и способностями стали приниматься во внимание его потребности, желания и устремления. Как писал

Цицерон, философы надеются показать «естества склонность» [Цицерон, 1793, V, XX]. Постановка самого вопроса о человеческих потребностях принадлежит именно философам социокультурной ориентации. Н. И. Голубцова отмечает внимание к потребностям человека тех античных теорий материальной культуры, которые рассматривали труд в качестве ее источника (см.: [Голубцова, с. 81 сл.]).

Греческие и римские философы, в частности софисты, Демокрит и его последователи, использовали понятия «нужда» и «польза» («ценность») – *χρεία*, *συμφέρον*, *usus*, *utilitas* – для обозначения жизненно важных потребностей. С тех пор понятия потребности и пользы вошли в описания человеческой природы. Примером корреляции понятий «нужда» («потребность») и «природа человека» – *χρεῖη* – *φύσις* (*ἄνθρωπον*) через пищу, питание (*τροφή*) является следующий фрагмент Демокрита: «Стали под воздействием нужды (*διὰ... τῆν χρεῖην*) изыскивать средства пропитания (*τροφὴν* – пищу), соответствующие человеческой¹⁸ природе (*ἀρμόζουσαν τῆ φύσει*)» [Лурье, 1970, 558]. Среди всех потребностей на первое место уже сами древние ставили потребности, характеризующие телесную (животную) природу человека. В полемике со стоиками Цицерон говорил: кто отвергает телесные выгоды, тот забывает о естества основании [Цицерон, 1793, V, XXIV]. Цицерон был в числе тех немногих античных философов, кто отстаивал право человека на полноценную земную жизнь. Он призывал учитывать телесные потребности человека и внимательно следил за тем, чтобы философы не отвлекались от реальных условий жизни. Поэтому-то он и обрушивается на ригоризм стоиков, на их идеализацию человека. Это – борьба против крайностей и стремление их совместить, учесть потребности души и тела, желание связать философию с реальностью, чтобы она не отворачивалась от «действительности или природы» [Cicero, 1860*u*, XXIV, 60; XXX, 62; XXXVI, 75–76]. Он требует от стоиков не забывать, что человеческая природа – это и душа и тело, следовательно благо человека должно иметь в виду и то, и другое [Cicero, 1863*б*, IV, 11, 26]. Римский философ фактически следует известному Теренциеву выражению «*Homo sum*».

Так что же это – «нечуждое» человеку? В одном трактате, автор которого принадлежал к кругу софистов, потребностями человеческой жизни названы «еда, питье и половая потребность»

[Мак. Соф., 2, с. 87, XII 2]. Софист Антифонт также отмечал следующие фундаментальные общечеловеческие потребности: «У всех людей нужды от природы одинаковы. Приобрести то, что касается удовлетворения этих нужд <одинаково> всем... И в самом деле, мы все <одинаково> дышим воздухом через рот и нос и едим мы все <одинаково> при помощи рук» [Там же, с. 46, Оксиринхский папирус, фрагм. В]. Здесь интересно то, что даже на уровне этих потребностей, общих для человека и животных, философы и врачи показывали отличие человеческой природы от природы других живых существ. Указание на это отличие присутствует уже в известном фрагменте Гераклита о том, что морская вода пригодна для рыб, но пагубна для людей [Мак.; Diels, 12B, 61]¹⁹. Напомним в связи с этим примечательные слова фрагмента Демокрита о пище, соответствующей (*ἀρμόζουσαν*) природе человека. Так же и врачи подчеркивали потребности человека в особом роде пищи нежели та, которой довольствуются животные, и даже выводили отсюда начала цивилизованного образа жизни (см.: [Гиппократ. О древней медицине, 3; Томсон, с. 254]). Возражения против питания простой пищей по примеру животных, против пригодности такой пищи для человека в «Сатурналиях» Макробия высказывает философ Евстахий (см.: [Wittaker, p. 51; Звиревич, 1987, с. 122–123]).

Конечно, еще больше выделяли своеобразие человека те потребности, которые свойственны именно ему и отсутствуют у животных. В комментарии Аристотеля по поводу гераклитовского «ослы солону предпочли бы золоту» говорится: ослам корм приятнее золота, ибо иное удовольствие у лошади, иное у собаки, иное у человека [Мак.; Diels, 12B, 9]. Лукреций высказывается о специфических человеческих потребностях, отрицая наличие таковых у животных: они не нуждаются ни в одежде, «ни в оружьи, ни стенах высоких, чтобы свое охранять достояние» [Лукреций, V, 231–234].

Указанием на такого рода потребности философы, по сути дела, обнажили специфическую социокультурную и духовно-нравственную сторону человека и соответствующие ценности в отличие от его всеобщей телесно-животной сущности и создали тем самым основу для социальной характеристики людей, что видно из реплики Цицерона по поводу трудности достижения компромисса между откупщиками и союзниками: «Трудно привести к соглашению тех,

у кого разная выгода, интересы и едва ли даже не природа» [Циц. Пис., XXX, XII. 36]. По-видимому, начиная с Демокрита философы заговорили о «сверхпотребностях» человека, а именно о таких его устремлениях и желаниях, которые уже выходили за пределы необходимого для обеспечения его существования, которые появляются и удовлетворяются после решения первичных жизненных проблем. По словам Е. Анчел, человеку свойственно «создавать «избыточное»: «Люди убивали друг друга разукрашенными копьями. Они создавали не только оружие, но и музыкальные инструменты» [Анчел, с. 70–71]. Согласно логике Демокрита и других последующих философов, жизненно важные потребности человека – это нужда (необходимость) и достаток. Все, что сверх этого, – излишек, который возникает и удовлетворяется после того, как обеспечен достаток. Об этом говорят слова Демокрита: «Музыка – искусство сравнительно более молодое» [Лурье, 1970, 568]. И далее он продолжает, говоря о причинах появления музыки: «Музыку родила не нужда (*τὰναυκαῖον*), а она возникла из имеющегося уже излишка (*ἐκ τοῦ περιεῦντος* – sic! Опечатка! Нужно *περιόντος*. – В. З.)»²⁰ [Там же]. Описание образа жизни таких обеспеченных, «излишествующих» людей – феаков – дан в «Одиссее». Они погружаются в наслаждения комфортом и искусством; их культурой является искусство. Они любят «всем сердцем пиры, хороводные пляски, кифару; / Ванны горячие, смену одежды и мягкое ложе» [Од., VIII, 248–249].

С. Я. Лурье так комментирует тезис Демокрита о вторичности искусства: «Музыка, танцы, примитивные рисунки так же древни, как человеческая речь; представление о том, что человек стал петь только тогда, когда научился культивировать растения и строить дома, крайне схематично» [Лурье, 1970, 568, коммент.]. В плане истории культуры мнение Демокрита, наверное, действительно схематично. Но не в плоскости насущной жизни человека и последовательности удовлетворения потребностей. Тот же Демокрит видел, что праздники начинаются после уборки урожая, когда люди отдыхают. Да и вообще, что в древнем, что в нашем понимании праздники – это свободные от работ дни, перерыв в деятельности (*feriae*). В связи с этим приведем замечание Р. Жоли о соотношении труда и покоя у Демокрита: *ἡσυχία* имеет смысл «отдых» и может быть включена в содержание более широкого термина *πόνος* (см.: [Joly, p. 56]).

В музыке, танцах, литературе, живописи и т. п. Лукреций видит не «удобства» (graeptia) жизни, а всего лишь «услады» (deliciae), которые возникают как плод досуга и забавы [Лукреций, V, 1390 сл., 1450 сл.]. Поэтому слово usus («нужда») в этих стихах (см.: [Там же, 1452]) никак не следует относить на счет живописи, песен, ваяния. И на голодный желудок петь не будешь: «Всем этим (музыкой и т. д. – В. З.) люди тогда услаждались и тешили души, / Пищей насытившись: все в это время забавы по сердцу» [Там же, 1390–1391]. И никуда от этого не уйдешь: такова логика потребностей, о чем мы читаем в знаменитой басне Эзопа «Стрекоза и муравей».

Этой логики придерживался и такой римский прагматик, как Цицерон. Он исповедовал что-то в роде нашего «остаточного принципа финансирования культуры». Расходы на сооружение стен, верфей и т. п., по его мнению, предпочтительнее расходов на театры [Цицерон, 1974а, II, 54–67]. Познавательную деятельность, науку, он также связывал с досугом (schola, otium), который, в частности, завершает активную социально-политическую деятельность человека, заполняет его досуг в старости [Cicero, 1863б, IV, 5, 12]. В этом выражалось общеантичное понимание науки как чего-то вторичного по отношению к практике. Характерно, что свои занятия наукой Цицерон сопоставляет с временем, которое другие тратят на пирушки и подобное времяпрепровождение [Цицерон, 1962, т. 2. Речь в защиту... Архия, VI, 13].

Из того немногого, что можно найти у древних о «сверхпотребностях», видно, что они описывают духовно-эстетические устремления человека к искусству и науке. Устремления эти чисты и не несут в себе никакого «побуждения корысти» [Цицерон, 1793, V, XVIII]. Даже познание природы имело для Цицерона эстетический смысл любования космосом и царствами богов (см.: [Müller, s. 129]). Ясно, что и в этом случае речь идет о потребностях человека не просто как живого существа, животного, но как существа цивилизованного, культурного. Животное не нуждается в погремушках, говорил Лукреций [V, 231]. В обладании духовными ценностями Посидоний видел признак, отличающий людей от животных (см.: [Голубцова, с. 81 сл.]). Примерно об этом же у его ученика Цицерона есть примечательное (и ироничное) суждение о людях, не чувствующих ритма и музыкальности речи: «Не знаю, что за уши у них и что в них человеческого»

[Цицерон, 1972а, 50, 168]. Примечательно в этих словах Цицерона и то, что в них содержится реминисценция положения о согласованности (или зависимости) телесного строения человека, его анатомии с его духовно-интеллектуальным предназначением и потребностями. Стремлением человека познавать природу, рассматривать небо и звезды объясняли то, что он один среди живых существ «поднят над землей» и имеет «лицо, обращенное к звездам», в то время как *animalia prona spectat terram* (Овидий). Эти своего рода топы – *humo erectus, os sublime, erectus (celsus) ad sidera vultus* – присутствуют у Цицерона, Овидия, Манилия, Силия Италика (см.: [Sozzi, p. 186]).

В совокупности потребности заявляют о себе в тех или иных духовно-нравственных жизненных целях и установках, которые определяют образ жизни человека. Р. Жоли обобщает их в виде трех родов жизни: один – ради (*pour fin*) богатства, другой – ради славы, третий – ради созерцания (см.: [Joly, p. 40]). Они подробно рассматриваются на примере Платона, который практически, как мы упоминали, не различает «образ жизни» и «тип человека». Это известные *φιλόσοφος, φιλοσώματος, φιλοχρήματος, φιλότιμος* [Ibid., p. 73].

Подход к человеку через его потребности, который зародился в головах философов социокультурного направления, был их великой заслугой и достижением. Ведь ничего подобного нет ни при религиозно-мифологическом, ни при натуралистическом осмыслении человека. В первом случае такой вопрос вообще не ставится, а во втором он не привлекает должного внимания вследствие того, что человек растворяется в структурах космоса и лишается своего собственного, человеческого, содержания. Учет же потребностей позволил философам говорить о собственно человеческом и обособить его не только от Природы в целом, но и от животного мира. Это значит, что только философы социокультурного направления по-настоящему занялись именно самим человеком, и это делает их подлинными антропологами. В свете своих потребностей человек предстает многогранным образованием. Первые (природные) потребности создают общую с животными (биологическую) сторону человека. Потребности социокультурного плана показывают специфическую, собственно человеческую сторону его существа. В целом же человек оказывается едино-двойственным существом: животное-человеческим, природно-социальным, телесно-духовным и т. п.

3.3.3. Деятельностная сущность человека

Из понимания человека как некоей суммы потребностей вытекает еще одна его важнейшая характеристика (а можно сказать, еще одна потребность) – его обреченность на действие, на деятельность по удовлетворению потребностей²¹. Цицерон писал: «Всякая природа желает иметь себя здоровою и быть соблюдаема в своем роде: для сего изобретены некоторые знания... между которыми... наука жизни, которая учит защищать то, что от природы нам дано, и приобретать чего от ней не имеем» [Цицерон, 1793, V, VII]. Связь деятельности с потребностями означала, что отныне ее мотивы кроются в самом человеке. Тем самым философы-социокультурологи открыли новое основание человеческой деятельности в сравнении с религиозно-мифологической мыслью и натурфилософской. Ведь в них действия и поступки человека объясняли либо судьбой (в мифологии), либо волей богов (в религии), либо вселенскими силами. Как пишет Л. Мамфорд, город является творением князя (Менеса, Миноса, Тесея), действующего от имени бога, первым актом которого становится возведение храма (см.: [Utopias ... , p. 12]).

Связь деятельности людей с их самыми простыми потребностями, выраженную на первичном, конкретно-чувственном уровне можно встретить уже в эпосе и лирике. «Только желудка – его нам осилить никак невозможно. / Жадный желудок проклятый, он бед нам приносит без счета. / Люди ради него и суда крепорезные строят, / Беды готова врагам на море», – сказано у Гомера [Од., XVII, 286–289]. Об этих же желудочных импульсах поведения читаем у Архилоха: «И никто тебя, как друга, к нам на пир не приглашал. / Но желудок твой в бесстыдство вверг тебе и ум, и дух» [Архилох, 28]. Затем философы пришли к обобщенному и концентрированному выражению этих частных случаев, введя понятия нужды и пользы (см. об этом выше). Действия на основе нужды и пользы стали означать именно человеческие действия, в отличие от сил внешней природы. Это хорошо видно в рассуждении Лукреция о причине появления языка: «Что же до звуков, какие язык производит, – природа (natura) / Вызвала их, а нужда (utilitas) подсказала названья (nomina) предметов» [Лукреций, V, 1028–1029]. Нуждой-пользой здесь выступает потребность в общении, необходимость коммуникации между людьми [Там же, 1041 сл.].

Поэтому важно подчеркнуть его замечание о применении слов, «в сношениях взаимных» (vocibus usi/Inter se fuerant) [Лукреций, V, 1046–1047]. Его вдохновитель Эпикур тоже говорил об установлении имен вещей с «общего согласия» (*κοινῶς* – сообща, совместно) [Эпикур, 76]. Но Лукреций, как нам кажется, более социоантропологичен, говоря о причинах появления языка; он не склонен подчеркивать природные факторы – чувства (*sensus*) и голос (*vox*), что соответствует *πάθη, φάντασμα* и *τὸν ἄερα ἐκπέμπειν* Эпикура (Лукреций [V, 1057–1058] и Эпикур [75] близки по содержанию, однако последний придавал указанным факторам больше значения).

Нужда в общем стала основанием познания и действия. Она заставляет людей выявлять в природе то, что можно использовать и применить. Ее называют «учителем (*διδάσκαλον*)» людей «во всем» [Лурье, 1970, 558]²². «Полезное» «учит понимать характеры, страсти и действия» человека, ведет его к «исправлению (*σωφρονισμός*)» [Страбон, I, 2, 17]. Нужда в качестве стимула человеческой деятельности предполагает выход за пределы тех естественных средств (органов), которыми наделила людей природа, создавая их тело. Удовлетворение потребностей не ограничивается теми действиями, о которых говорил Антифонт: мы дышим воздухом через рот и едим при помощи рук (см. выше). Оно обязывает к действиям на основе знания с применением специальных орудий, которые только и могут считаться человеческими, пишет Э. Агацци (см.: [Феномен человека, с. 145]).

Взгляд на человека с точки зрения его потребностей показывает, в силу чего он включается в деятельность, и подводит к его существенной характеристике в качестве деятеля, ибо потребности удовлетворяются именно благодаря деятельности и интегрируются в ней. Поэтому деятельность (творчество) следует считать интегративной характеристикой человека в рамках социокультурной антропологии. В качестве деятеля и творца человек заменяет богов и природу, сам становится богом и природой. Интересен в связи с этим комментарий Секста Эмпирика к знаменитому тезису Протагора: «Он... называет... “вещами” дела (то, что делается), таким образом, он утверждает, что человек есть критерий всех дел» [Мак. Соф., 1, с. 10, № 14]. Можно сказать еще и так: социокультурная антропология исходит из деятельного человека, а не бога и природы, и, таким образом, следует антропологическому принципу в философии.

Первые представления о сущностной связи человека и деятельности (труда) начинаются с того, что труд перестает быть внешне навязанной человеку необходимостью, кознями зловредных богов или наказанием, данным ими ему, что характеризует отношение к труду в мифологии и эпосе Гомера и Гесиода. В. Йегер пишет, что труд в понимании Гесиода – это искупление того наказания, которое наложили боги на людей за их дерзость, человек трудится не ради удовлетворения и преуспевания, а для того, чтобы наступило примирение между богами и людьми (см.: [Jaeger, p. 79–80]). Вообще, в мифологии подспудно присутствует мысль, что лучше бы жить, не трудясь, – это и есть райская жизнь золотого века. Теперь же труд рассматривается как необходимость, обусловленная достижением важных для человека целей и превращенная в его собственные, внутренние побуждения и устремления. Отношение к труду меняется: из внешнего принуждения он становится внутренним убеждением; его мотивы интериоризируются.

Хотя отдельные мысли о связи труда с социально-нравственными ценностями встречаются еще у Гомера («Ведь на земле человеку дает наибольшую славу то, / Что ногами своими свершает он или руками» [Од., VIII, 147–148]), настоящее «трудовое воспитание» греков, а именно убеждение их в том, что труд необходим, что его не следует избегать, впервые начали осуществлять софисты. Протагору принадлежит изречение: «Труд, работа, обучение, воспитание образуют венец славы» [Мак. Соф., 1, с. 18, № 1]. Но особенно показательно сочинение Продика «Времена года», в котором и представлено такое «трудовое воспитание» Геракла. Ему внушается мысль о необходимости трудиться, так как только это путь достижения славы и успеха в жизни, карьеры. Добродетель говорит Гераклу, что «боги не дают людям ничего доброго и прекрасного без труда и заботы» [Там же, 2, с. 12–13, № 2]. Благоволение богов требует их почитания; любовь друзей требует, чтобы им делали добро; для уважения сограждан нужно принести пользу городу; для обильного урожая нужно обрабатывать землю; скотоводу, чтобы разбогатеть, надо заботиться о стадах. Короче, без труда не выловить и рыбки из пруда.

Дело софистов продолжили киники и стоики, в представлениях которых работа имела не только утилитарную, но и нравственную ценность, став благом и добродетелью, этической категорией (см.: [Нахов, с. 147–148; Edelstein, p. 75]). Но в полной мере понимание того, что

практическая деятельность не навязана человеку извне, а есть выражение его существа, что без нее он немислим, сложилось уже много позднее времени софистов – в эллинистическо-римской философии. В признании деятельной сущности человека на первое место, как по времени, так и (особенно) по определенности выражения такого взгляда на человека, надо поставить Цицерона, развившего концепцию жизни человека как тотальной деятельности: все есть деятельность; даже сами научные занятия – *σχολή* – schola – научный досуг. Его понятие деятельности охватывает не только собственно деятельность, но и разного рода отношения, поведение человека вплоть до самих теоретических занятий. Так, при перечислении «правильных занятий (studii) и наук (artibus)» выделяются частные дела (suis rebus): изучение (studia) букв, чисел, звуков, звезд, коней и др.; общественные (communibus) дела согласно доблести; божественные дела (divinis rebus): почитание родителей, друзей, гостей [Cicero, 1893a, 23, 80]. В другом месте среди родов действий оказываются достижение славы и избегание ненависти, умение управлять государством и жить в бедности [Ibid., 18, 63]; успокаивать души, сдерживать гнев [Ibid., 19, 63]. Синкретичность его понятия деятельности видна также из перечня «важнейших видов деятельности», который включает «созерцание и изучение небесных явлений... затем управление государствами или науку управления; далее, благоразумное, умеренное, мужественное, справедливое поведение и остальные добродетели и действия, соответствующие добродетелям» [Cicero, 1863b, V, 21, 58].

Как уже было замечено, у Цицерона исчезает противопоставление времени деятельности и времени досуга, времени духовных занятий, что было свойственно Демокриту и Лукрецию. Возможно, он следовал тут Аристотелю²³. Так, он пишет: «Ведь те речи, Кассий, какие ты, припомни, обыкновенно читаешь, когда не занят, я писал <во время> общественных игр и праздников, так что никогда не был вовсе праздным» [Cicero, 1860d, XXVII, 66]. Вслед за этим он ссылается на слова М. Катона из его «Начал» («Origines»): «Нужно показать значение (rationem) досуга славных и великих мужей не менее, чем <их> деяний» [Ibid.]. Лично для Цицерона бездействие во времена диктатуры Цезаря было трагедией его жизни, о чем свидетельствуют его письма: «Будучи рожден для непрерывной деятельности... я теперь лишен всякой возможности не только действовать, но даже думать» [Циц. Пис., CCCCLXXVIII, 3].

Учение Цицерона о деятельной сущности человека наметим в виде следующей линии его рассуждений. Он выводит человека за пределы необходимости его собственной природы, допуская наряду с ней случай (*fortuna*) – сферу социальных параметров существования человека, куда входят: дружба, имущество, почести, должности, свобода [Cicero, 1893a, 10, 35], в чем уже скрыто признание его определенной активности. Ведь от самого человека, а не от природы зависит, поймает ли он удачу, избежит ли неблагоприятного события. Но Цицерон и прямо говорит о том, что человек рожден для мышления (*ad intellegendum*) и для деятельности (*ad agendum*). Это положение он возводит к Аристотелю [Cicero, 1863b, II, 13, 40]. Его ссылка согласуется с заключением в «Никомаховой этике» о том, что хорошая жизнь человека состоит частично в философском созерцании, частично в осуществлении общественных добродетелей (см.: [Mulgan, s. 438]). В этом же духе неоднократно высказывался Цицерон. Так, он утверждает, что добродетель обнаруживается либо в науке (знании – *scientia*), либо в действии (*actione*) [Cicero, 1893a, 22, 76].

Деятельный характер человеческого духа доказывают уже первые отроческие возрасты; его демонстрируют младенцы. Именно на их примере философы показывают «склонность естества» к деятельности [Цицерон, 1793, V, XX–XXI]. Деятельность – это то, что, наряду с мышлением, отличает человека от животных. Человек рожден для деятельности, как лошадь рождена для езды, бык для пахоты, собака для розыска [Cicero, 1863b, II, 13, 40]. Цицерон противопоставляет человека «тупому и бездеятельному скоту» [Ibid.]. Деятельную сущность человека он связывает с его духом в качестве активного начала: «Дух всегда стремится делать что-нибудь и не может выносить вечного покоя ни при каком условии» [Ibid., V, 20, 55]. Для нас особенно важно то, что, сравнивая мышление и деятельность, Цицерон отдает предпочтение последней, и этим он решительно отличается от Аристотеля, который считал, что из трех видов жизни: созерцательной, деятельной и усладительной – «созерцательная предпочтительнее всего» [Диог. Лаэрт., V, 31]. Аристотель описывает идеал жизни философа, который через созерцание истины приходит к образу жизни больше божественному, чем человеческому (см.: [Verhaeghe, s. 316]). Интересен также вывод Р. Брандта о том, что тезис Аристотеля о политичности человека во-

все не означал признания первенства политико-практической жизни перед теорией (см.: [Brandt, s. 191]). Позиция Цицерона отличается и от позиции последующих философов-неоплатоников Плотина, Порфирия и Макробия, утверждавших примат теоретической жизни над практической (см.: [Whittaker, p. 61]). Это говорит о том, что из двух линий античной «философии жизни» – созерцательной и практической – Цицерон придерживался последней. Поэтому мудрость, приобретенную благодаря жизненному опыту, он ставит выше мудрости книжника [Cicero, 1893б, II, 17, 72]. В этом у него был предшественник – Солон, девиз которого – «Я старею, все время многому научаясь» (см.: [Доватур, с. 61]).

Деятельную сторону человека Цицерон ставит столь высоко, очевидно, еще и потому, что, будучи homo novus, он смог всего добиться в значительной мере благодаря своим личным качествам, в том числе благодаря активному характеру своей натуры. Ведь по своему рождению он не получил тех преимуществ, которые имели римские нобили. Сравнивая себя с Пизоном, карьера которого была предопределена его аристократическим происхождением, Цицерон пишет: «Когда римский народ единогласно избрал меня <в числе> первых квестором, эдилом, претором, он давал почетную должность человеку, а не роду; нраву (moribus), а не моим предкам (maioribus); известной доблести и благородству» [Cicero, 1860б, I, 2]. Эта же тема звучит и в другой речи, где Цицерон подчеркивает, что путь его сына к достижению почетных магистратур не должна облегчать принадлежность к семье консуляра, но что наших детей нужно побуждать к труду [Cicero, 1860д, XXIV, 59].

Правда, в конце концов Цицерон стремился сочетать практику с наукой, что вытекает из его упомянутого положения о мышлении и деятельности как компонентах сущности человека. Ни политик (оратор), ни философ, взятые сами по себе, не присваивают всей сущности человека; они односторонни. Человек же должен быть и творцом дел, и творцом рассуждений. Только соединение деятельности с образованием делает человека совершенным и приносит ему подлинную славу [Cicero, 1910, III, 3, 5, 6]. Впоследствии Плотин объявил такое соединение «божественным»: чтобы пребывать среди богов, надо иметь не только практическую добродетель, быть деятельным (*πρακτικός*), но надо быть еще и созерцателем (*θεωρητικός*) [Плотин, 1, 1, 12].

Из высказываний философов о творческих достижениях людей нетрудно сделать вывод о том, что в качестве субъекта деятельности у них выступают как отдельные люди (индивидуумы), так и целые народы (коллективы). Как уже говорилось, создание языка Лукреций связывал исключительно с коллективным творчеством людей: «А потому полагать, что кто-то снабдил именами / Вещи, а люди словам от него научились впервые, — / Это безумие, ибо раз мог он словами означить / Все и различные звуки создать языком, то зачем же / Думать, что этого всем в то же время нельзя было сделать?» [Лукреций, V, 1041–1045]. Рассказы о вкладе целых народов и жителей отдельных областей и городов в создание материальной и духовной культуры древнего общества, по-видимому, достаточно стары. Есть такое повествование уже у Крития, где говорится, в частности, о том, что финикийцы изобрели письмена, карийцы впервые построили корабли, афиняне изобрели гончарный круг и глиняный кувшин [Мак. Соф., 2, с. 63, № 2]. Для римлян, Лукреция и Цицерона, творцами человеческой культуры стали, естественно, сами греки, прежде всего афиняне, так как от них в Рим «притекла полноводная река наук и искусств» [Сисеро, 1910, II, 19, 34]. «Первые некогда злак, приносящий плоды, даровали / Жалкому роду людей осиянные славой Афины; / Жизнь обновили они и законы для всех учредили» [Лукреций, VI, 1–3]. Прославление Афин как культуртрегера древности принадлежит и Цицерону [Сисеро, 1860з, XXVI, 62]. Он пишет о них как городе, «где рождено и вскормлено учение о правилах жизни» [Циц. Пис., DXLII, 6]. Филострат называл Аттику «пастырем человеческого стада» [Мак. Соф., 2, с. 55, № 1].

Когда же речь идет о деяниях отдельных людей, перед нами предстают уже не мифические герои, а гении человеческого рода, блестящие новаторы, творцы, изобретатели. У Лукреция это даровитые и выдающегося ума люди (*Ingenio qui praestabant et corde vigebant*), цари, мудрецы [Лукреций, V, 1105–8, 1143]. Таков и Эпикур [Там же, 18]. Как видим, старинные представления об эпических героях – благодетелях людей были подвергнуты основательной рационализации. О роли личности в истории создания цивилизации говорили и стойки в лице Цицерона [Сисеро, 1860а, I, 2, 2–3; 4, 5; Циц. Сест., XLII, 91]. Согласно его высказываниям некие великие доблестные мужи и мудрецы открыли силы души и, воздействуя

на них, преобразовали нрав людей, сделавшихся мягкими и кроткими, объединили их в города, установили культ, справедливость, право. Положения Лукреция (эпикурейца) и Цицерона (стойка) о выдающихся творцах и деятелях, однако, не вполне совпадают. Все дело в том, какую – большую (исключительную) или меньшую – роль дают им мыслители, делая крен либо в сторону личности, либо в сторону коллектива. Н. А. Машкин отмечает, что «у Лукреция большую, а у Цицерона исключительную роль сыграли храбрые и благоразумные люди, положившие начало общежитию» [Машкин, с. 259]. Этот вывод подтверждают не только факты, например упомянутая концепция Лукреция о возникновении языка, но и общий дух социальной теории Эпикура, покоящейся на принципе общественного договора: все делать сообща (*κοινῶς*).

В завершение еще раз подчеркнем, что положение о деятельности как существенной черте человека следует считать важнейшим признаком социокультурной антропологии Античности.

3.3.4. Становление человека-деятеля

Но как же реализуется деятельная сущность человека? Как и когда человек становится творцом, как включается в деятельность? Ответ будет такой: не сразу и постепенно и по мере формирования общества. Основание для такого ответа дает поэма Лукреция, но прежде упомянем о зачатках подобных представлений у Ксенофана и софистов. Мы имеем в виду слова Ксенофана: «Не все от начала открыли боги смертным, но постепенно (*χρόνῳ*) ища, <люди> находят лучшее» [Мак.; Diels, 11B, 18] – и следующее место из «Анонима Ямвлиха»: «И <в этом общении ими> было изобретено все, что относится к поддержанию жизни, и <созданы> нужные для этого ремесла» [Мак. Соф., 2, с. 83–86]. Историко-социологическая концепция развития общества, созданная Лукрецием, его логика описания успехов и достижений цивилизации, основные моменты которой уже знакомы читателю, позволяют наметить следующий общий порядок, последовательность вхождения человека в деятельность и расширение круга его занятий. Человек начинает с тех видов деятельности, которые связаны с производством материальных благ, необходимых для поддержания самого его существования.

Затем он переходит к социально-политической деятельности, учреждает государственно-правовые институты, организует общественную жизнь, создавая, так сказать, социальную инфраструктуру производства. Наконец, позволяет себе отдаться духовно-художественному творчеству, занятиям наукой и искусством. Рассмотрим некоторые детали этой общей картины.

Производственная деятельность человека начинается, по видимому, с земледелия, призванного удовлетворить его фундаментальную потребность в пище. Но человек занялся им не сразу, а это значит, что он не изначально деятелен как человек, поскольку не обнаруживает свою деятельную природу именно в человеческих видах деятельности. Его творческие потенции как человека еще не актуализированы. Это объясняется тем, что природа первоначально сама вполне удовлетворяла потребности человека: «Чем наделяли их солнце, дожди, что сама порождала / Вольно (*Sponte sua*) земля, то вполне утоляло и все их желанья» [Лукреций, V, 938–939], и у него не было никакой нужды в производственной деятельности. Такое положение имело место в самом начале истории природы и человечества, когда мир был еще юным (*novitas mundi*), полным производительных сил и нежным, как все юное. Силы природы были еще не истощены, как у всего вновь народившегося. Поэтому природа могла создать достаточно комфортные условия для существования человека: не было «ни морозов жестоких, ни непомерной жары, ни ветров неистовой силы»; почва щедро давала крупные ягоды, в изобилии поставляла грубые корма [Там же, 818–20, 941–944]. Поскольку природа полностью обеспечивала людей, предоставляла им все, в чем они нуждались [Там же, 228 сл.], постольку между человеком и природой – землей (*tellus naturaque*) существовали гармонические отношения: уровень плодородия почвы соответствовал уровню потребностей человека. В таком ходе мысли скрыта, видимо, следующая логика древних: юный (первобытный) человек, не обладавший еще защитными средствами жизнеобеспечения (цивилизации), не смог бы выжить в суровом мире. Но она же порождает вопросы и заставляет задуматься, не является ли это описание жизни первых людей своеобразным вариантом идеи золотого века и не противоречит ли собственным представлениям Лукреция, да и других многих философов, о тяготах и страданиях жизни дикарей.

В этот период приспособительного отношения к природе человек, естественно, не отличался от животных в материально-производственном отношении. Тогда не было ни *τέχνην*, ни *γεωργίαν* [Лурье, 1970, 558]. Как пишет Лукреций, «Твердой рукой никто не работал изогнутым плугом, / И не умели тогда ни возделывать поле железом, / ни насаждать молодые ростки» [Лукреций, V, 934–936]. Среди других признаков такой примитивной, близкой к животной жизни он называет отсутствие врачевания и мореходства. Его слова напоминают описание существования диких киклопов, которые тоже не знали кораблей, не занимались земледелием («пашни не пашут») и садоводством («растений не насаждают руками»), потому что все это дают им боги – природные силы («дожди Громовержца») [Од., IX, 107–11, 217–219].

Основанием описания *vitae more ferarum* было не только сравнение человеческого образа жизни и животного существования, но и сравнение примитивного быта варварских народов с греко-римской культурой. Лукреций отмечает, что и в его время иные народы живут, не зная обработки полей и виноградарства [Лукреций, V, 14 сл.]. Это говорит о знакомстве римлян с отставшими в развитии племенами (см.: [Машкин, с. 257–258]). Но вполне возможно, что Лукреций отчасти реконструировал жизнь нецивилизованных народов чисто логически, что можно вывести из его замечания об умозрительности (*ratio vestigia monstrat*) репродукции дописьменного прошлого [Лукреций, V, 1445 сл.].

Но вот мир вырастает и мужает, значит, становится суровым для человека, «морозным» [Лукреций, V, 818–820]. Можно предполагать, что именно в это время и зарождается производственная деятельность человека, он становится земледельцем. Это предположение подкрепляется следующим ходом мысли Лукреция: природные условия жизни становятся с некоторого момента все более и более неблагоприятными для человека, и ему приходится все больше и больше трудиться, чтобы выжить. Дело в том, что в природе действует общий закон бытия – закон дряхления всего существующего: «Все дряхлеет и мало-помалу, / Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу» [Там же, II, 1173–1174]. Стареющая земля теряет плодородие, условия производства ухудшаются, и человеку надо много работать.

А земля дает ему даже меньше того, что производила раньше [Лукреций, II, 1150–1165]. Природа не только теряет производительную мощь, но в ней еще и проявляются неблагоприятные и даже враждебные человеку силы, мешающие удовлетворению его нужд [Там же, V, 195 сл., 206–209] (например, пашня покрывается бурьяном).

Это возникшее между человеком (его потребностями) и природой противоречие и разрешается в труде. Человеку приходится противостоять природе, защищая свою жизнь: «*Vis humana resistat / Vitae causa* [Лукреций, V, 207–208]. Итак, человек начинает действовать, становится деятелем под влиянием двух стимулирующих факторов: природы (это рудимент натурализма, как уже было замечено) и нужды (в пище), так как природа теперь перестает ее удовлетворять.

Что же касается деятельности человека в других областях производства (и вне его), где результат в основном зависит от него, а не от природных условий, как в сельском хозяйстве (мы имеем в виду прежде всего промышленность, производство предметов), то тут ситуация совершенно иная, поскольку творческие силы человека-производителя находятся на подъеме, и он добивается немалых успехов в своей деятельности. Объясняет это Лукреций тем, что мир (и, надо думать, соответственно человек) возник сравнительно недавно (*recens natura mundi*), и еще не стал значительно сказываться общий для всей природы, если можно так выразиться, закон убывания творческой активности, креативной мощи всего сущего. Об этом и свидетельствуют продолжающиеся усовершенствования в искусствах, которые давно бы прекратились, если бы мир возник невообразимо давно. Приведем эти важные для нас положения в выражениях самого Лукреция: «*Мира природа еще и не древле имела начало. / Ведь отчего и теперь еще много различных художеств (artes) / Все к совершенству идут (expolitur, augecunt). / Теперь улучшений (addita) немало в судостроении есть и немало возникло мелодий*» [Лукреций, V, 331 сл.]. Была открыта природа вещей, а сам Лукреций изъяснил ее в своей поэме. По-видимому, за этим изображением деятельности человека в сельском хозяйстве, ремесле и искусстве стоят какие-то реалии, требующие специального исторического исследования; возможно, это состояние земледелия

Италии во II–I вв. до н. э., положение в области промышленного производства, культуры и т. п. Конкретно же можно указать на подъем духовной культуры римского общества в ходе эллинизации римлян и усвоения ими достижений греческой цивилизации, в частности философии, что нам и являет пример Лукреция и Цицерона (см.: [Звиревич, 1988, с. 39–44]).

Нетрудно заметить, что при описании обстоятельств и условий развертывания человеческой деятельности мы практически не касались ее социально-экономической стороны. Но таково содержание привлекаемых нами источников, устанавливающих и границы изучения. Ведь социально-экономическую сторону производственной деятельности людей начал в некоторой мере осмысливать только Аристотель²⁴.

Производственная деятельность людей является начальным этапом становления человека-деятеля, реализации его деятельной сущности еще и в том смысле (тут мы несколько выходим за круг идей поэмы Лукреция), что она предназначена для удовлетворения первичных телесно-животных потребностей человека и не может считаться собственно человеческой, точнее, она человеческая по исполнению, но не по целям, если иметь в виду под ними совершенствование и развитие человека, его духовно-нравственной стороны. У Цицерона есть рассуждение о том, что засеянное поле не является признаком присутствия человека. По его словам, Платон увидел следы людей в начертанных на берегу геометрических фигурах (следах знания, науки), а не в засеянном поле [Cicero, 1910, I, 17, 29]. И с этим трудно не согласиться. Действительно, мы привыкли вслед за политэкономами XVIII в. (Франклином), а затем и Марксом принципиально отделять человека-производителя, делающего орудия, от животных. Но остается вопрос: кто из людей в полной мере, энтелехиально обладает природой человека: производитель или ученый? Ведь знания – вершина, итог человеческой цивилизации. И поэтому следует согласиться с мнением Н. Аббаньяно, что утилитарные знания не отделяли человека от животных, которые тоже должны быть деятельными, чтобы заботиться о питании и удовлетворять другие свои надобности: «Классическое понимание культуры как процесса специфически человеческого формирования исключало, очевидно, всю деятельность низко человеческую... исключало утилитарные занятия, умения, работы и вообще ручной

труд, к которому презрительно был приложен термин *banausia*²⁵ и который был ославлен как свойственный рабу» [Abbagnano, p. 273]. Тем же видом деятельности, в которой человек проявляет себя именно как таковой, в полной мере реализует свою сущность, в Античности была признана деятельность общественно-политическая. В ней он проявляет себя творцом: вспомним смысл разделения *φύσις* *V* *νόμος*. Сфера политики, права и морали – это и есть собственно человеческое дело. Э. Агацци считает нравственный поступок «человеческой деятельностью в строгом смысле слова» [Феномен человека, с. 149]. Государственную деятельность стали считать самым достойным делом гражданина полиса. В статье Н. Клячко подобраны данные из Еврипида и Аристофана, свидетельствующие, что в эпоху расцвета афинской демократии людей оценивали по общественной полезности их деятельности (см.: [Клячко, с. 335–336]). Искусство управления государством – наивысшее из всех искусств, утверждал Демокрит. Он требовал принимать на себя труды по управлению государством, от которых рождаются великие и славные для людей дела (см.: [Лурье, 1970, 437]). Тут мы видим еще и положение о нравственности общественно-политической деятельности. Хороший гражданин не должен пренебрегать своими частными делами, а тем более – общественными. Тот, кто устранился от общественных дел, будь он честнейшим человеком, приобретет дурную репутацию [Там же, 444]. Сверх дела, достойные прекрасного мужа, – вот одно из положений Демокритовой этики [Там же, 273]. Направленность на обучение прежде всего гражданским делам была свойственна и софистам. Протагор преподавал мудрость в домашних делах и в государственных [Мак. Соф., 1, с. 8, № 5]. В шкале людей-душ, представленной в «Федре» Платона, государственный муж и домохозяин занимают высшие ступеньки вслед за философом.

Тезис о главенстве общественно-политической деятельности над всякой прочей попал на благодатную почву Рима и был всесторонне обоснован Цицероном. Собственно реальную деятельность он сводит к общественно-политической жизни гражданина как наиболее престижному виду деятельности. Производственная деятельность остается за пределами его внимания, что мы уже видели, а научная, несмотря на ее высокую оценку, все же ставится ниже общественной. Наиболее полезными для государственного человека

(консула) он объявляет полководческое и ораторское искусства [Cicero, 1860и, XIII, 29; IX, 22, 24; XIV, 30]. Подтверждает это и разделение искусств (*artes*) на *maximae artes* (стратегия и политика) и *mediocres artes* (философия, математика, грамматика, поэзия) (см.: [Ruch, p. 413]). Положение Цицерона о большей ценности общественной деятельности по сравнению с научной намечает выход за пределы созерцательной точки зрения на человека, свойственной немалому числу античных философов. В этом сказалось его собственное увлечение общественно-политической деятельностью, ведь Цицерон был видным оратором и политиком своего времени.

В отношении же деятельности, связанной с удовлетворением духовных (познавательных и эстетических) потребностей, к которой человек приступает после обеспечения первоочередных нужд физиологического и социального характера, после судостроения, проведения дорог, создания оружия и права [Лукреций, V, 1448 сл.], можно, наверное, сказать, что она не завершает становление человека, а лишь забавляет, веселит и увлекает его дух.

3.4. «ЭПИГЕНЕТИЧЕСКИЙ» ВАРИАНТ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: УЧЕНИЕ О ПРИОБРЕТЕНИИ ЧЕЛОВЕКОМ СОЦИАЛЬНЫХ КАЧЕСТВ

3.4.1. Двоякое понимание источника социально-культурных потребностей человека

Среди античных социокulturологов существовало полное единство, что естественно, в понимании телесных (животных) потребностей человека как его природы, т. е. врожденных, данных ему природой. В отношении же понимания социальных и культурных потребностей человека имело место коренное расхождение. Те философы, которые придерживались жесткого разделения и противопоставления *φύσις* и *νόμος*, считали потребности этого рода артефактами, следовательно **новообразованием (эпигенезом)** по отношению к исходной (животной) природе человека. Поэтому мы назвали эту ветвь социокulturальной антропологии «эпигенетической».

А те философы, которые не проводили непреодолимой границы между φύσις и νόμος, допускали врожденность, данность от природы социокультурных потребностей в виде некоторых потенций человека, значит, в виде некоего **предобразования (преформации)**, получающего затем свое осуществление и завершение. На этом основании мы избрали для данного варианта социокультурной антропологии имя «преформистский». Таково небольшое введение, предваряющее изложение идей этих двух направлений в понимании природы человека и ее трансформаций. Итак, рассмотрим направление «эпигенетическое».

3.4.2. Человек – соединение природного и приобретенного

Разделение φύσις – νόμος в отношении человека означало выделение в нем природного, врожденного и искусственного, благоприобретенного в виде обычаев и привычек. Применительно к человеку оппозиция φύσις – νόμος становится противопоставлением τὸ ἦθος (нрав) и τὸ ἔθος (привычка-обычай). Использование нами этой пары терминов можно подкрепить ссылкой на акузму пифагорейцев: самое легкое – поступать по привычке (ἔθει) [Мак.; Diels, 45C, 4], а также ссылкой на синонимическое употребление слов νόμος и ἔθος и различие τὰ ἦθη – mores и τὰ ἔθη – consuetudines (см.: [Вейсман, с. 584]). Итак, природа (нрав) человека – это его психофизические задатки, все естественное в нем; а все, что сверх этого, – создано самим человеком, плод воспитания. Вот пример из текстов, относимых к пифагорейским: «Многие из человеческих страстей (ἐπιθυμιῶν) являются не врожденными (ἐπικτητούς – букв. “приобретенными”, “присоединенными”. – В. З.) и созданы (κατεσκευασμένας) самими людьми» [Мак.; Diels, 45D, 8]²⁶. Поясняется этот тезис следующим образом. Когда тело опорожнено, естественно (φυσικὸν εἶναι) желать пищи. Но желание лишней (περιέρου) пищи и излишней (περιέρου) и роскошной (τροφεῶς) одежды не является врожденным (ἐπικτητὸν εἶναι) [букв. «является приобретенным (присоединенным)». – В. З.]

Заложенное в человека природой – со всеми его плюсами и минусами – представлялось чем-то весьма постоянным, не подверженным каким-либо изменениям. Критий заявлял, что «честный характер

надежнее закона», и пояснял это так: «В самом деле, его никогда не сможет изменить никакой оратор, закон же (искусный оратор) своими речами часто разрушает, извращая его на все лады» [Мак. Соф., 2, с. 69, № 22]. Любопытно, что таким же образом, только в противоположном смысле, говорили о самом Критии, а именно то, что его дурную природу не могли исправить занятия философией даже с самим Сократом [Там же, с. 55]. Примерно такая же точка зрения на соотношение врожденного и воспитанного в человеке была у Лукреция. Решая дилемму: *ars* или *ingenium* составляют сущность истинного поэта, он полагал, что никакое образование, дающее людям равный лоск, не может изгладить в каждом человеке изначальных следов природы (см.: [Покровская, с. 165]).

Очевидно, в ключе таких же «софистских» представлений мыслил и Цицерон, так как у него много разных рассуждений о данных природой чертах человеческой натуры, может быть, не всегда последовательных. Он отваживался говорить даже о духе (ментальности, как сейчас принято выражаться) народов. У греков он находил «врожденное умение лгать», «легкомыслие, угодливость, служение не долгу, но обстоятельствам», неспособность к «тесной дружбе» [Циц. Пис., т. 1, LIII, II.4; DXXIV, 1]. У своих близких и знакомых он отмечает, то «природную обходительность» и умеренность от природы (и без образования), то «порочную натуру» или «порок от природы», от которого не в состоянии избавить никакое образование [Там же, XXX, II.7; т. 2, CCXCII, 3; CCCLXXXV, 3].

Мнения Крития, Лукреция, Цицерона очень характерны для «эпигенетического» направления: природа человека – это некая общая для всех людей константа, допускающая новообразования, но не изменяющая своей сути.

3.4.3. Животная природа человека

Точке зрения тех, кого мы называем «эпигенетиками», видимо, должно соответствовать представление о том, что природа человека – это естественное животное начало, раз все остальное в нем – наносное. В таком случае нрав человека предстает диким и необузданным и в некотором смысле порочным. Как утверждал Критий, «больше хороших <людей> благодаря воспитанию, чем

от природы» [Мак. Соф., 2, с. 65, № 9]. Животную вольность натуры человека хорошо показывают рассуждения софистов о взаимодействии человеческой природы с законами.

Софисты высказывали мнение, что созданные человеком общественные институты противоречат его же собственной природе как естественному образованию.

По словам Гиппия, «подобное родственно подобному по природе, закон же, будучи тираном людей, часто действует против природы» [Мак. Соф., 2, с. 32]. Развернуто представлена эта «противуприродность», «античеловечность» законов в суждениях Антифонта. Он считал, что предписания законов произвольны, искусственны, а веления природы необходимы. Требования, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе человека. Они сковывают, ограничивают его свободу. Законы устанавливают, что следует видеть глазами и чего не следует; что следует слышать ушам и чего не следует; что говорить языку, что делать рукам, куда ходить ногам, что думать. Все полезное, установленное законами, – это оковы человеческой природы. Только полезное, что определено природой, приносит человеку свободу [Там же, с. 44]. Комментируя мнение Антифонта, В. Йегер отмечает, что в естественном поведении человек принимает во внимание только то, что ему приятно или неприятно, что вызывает удовольствие или боль. Общественное поведение предполагает руководство иными критериями: справедливостью, подчинением закону, мнением свидетелей поступка (см.: [Jaeger, p. 185]).

Подлинное представление о сути животной природы человека в ее первоизданном, не приукрашенном никаким макияжем цивилизации виде дает не настоящее, а прошлое человечества, его история. Исторический взгляд на человека в его динамике характерен, как нам кажется, именно для сторонников этой ветви социокультурной антропологии. Описание жизни первобытных людей и показывает нам, какова их истинная сущность. Поскольку первые люди родились из земли и так же появились животные [Лукреций, V, 821 сл.], постольку у древних мыслителей не было каких-то особенных оснований отличать тех и других по образу жизни, что мы и видим, начиная с Демокрита, которому приписывают мнение о том, что «первые появившиеся люди» «вели неупорядоченную звероподобную жизнь

(*ἄτακτος καὶ θηριώδης βίος*)» [Лурье, 1970, 558]. Эти слова – *ἄτακτος καὶ θηριώδης* – С. Я. Лурье называет частью характерной формулы ряда повествований о первобытной жизни человечества (см.: [Там же, коммент.]). Их произносят и софист Критий: «Была жизнь людей неустроенной (*ἄτακτος*) и звероподобной (*θηριώδης*)» [К, fr. 292], и Лукреций: «Жизнь проводил человек, скитаясь, как дикие звери» [Лукреций, V, 932]. Причем эта строчка в латинском оригинале: «*Vulgivago... more ferarum*» (выделено нами. – В. З.) – «по бродяжническому нраву зверей» – буквально соответствует греческому *ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει (βίῳ)* (см.: [Лурье, 1970, 558]). Наконец, и у Цицерона сказано: «*Homines passim bestiarum more vagabantur*» (выделено нами. – В. З.) [К, р. 304] – «Люди рассеянно (там и сям) бродили по обычаю (нраву) зверей». Цицерон пишет: «Ибо было некоторое время, когда люди рассеянно бродили в полях по обычаю зверей и жизнь проводили в диком существовании» [Сисего, 1860а, I, 2, 2] (об этом же см.: [Циц. Сест., XLII, 91]).

Жизнь «по обычаю (нраву) зверей» (*more ferarum*) – это, во-первых, отсутствие самого общества, общежития людей. Аристотель приводит характеристики человека, которые соответствуют подобным воззрениям: он – *ἄπολις, φαῦλος, πολέμου ἐπιθυμητής* (см.: [Brandt, s. 194]). Человек в смысле общественного существа сначала даже уступает некоторым видам животных, а именно тем, которые являются «соборными (*πολιτικά*)» или стадными (*ἀγέλαϊα*), имеющими общее занятие (*ἔργον* – труд, работу), так как он первоначально живет подобно «рассеянному», «разобщенному (*σποραδικά*)» и «одиначному (*μοναδικά*)» животным [Mulgan, p. 438–439]²⁷.

Во-вторых, животная жизнь – это отсутствие социально-нравственных институтов уже при наличии общения, взаимодействия. Что-то подобное такой жизни наблюдается у диких киклопов: они не знают правды, у них не бывает ни совещаний, ни общих собраний, каждый из них творит суд над женой и детьми, «до прочих же нет ему дела» [Од., IX, 106–129]. Критий характеризует звероподобную жизнь тем, «что не было ни наград (*ἄθλον*) добропорядочным (*ἐσθλαῖσιν*), ни наказаний (*κόλασμα*) дурным (*κακοῖς*)» [К, fr. 292; Мак. Соф., 2, с. 70 (Д. 294)]. О том же пишет и Лукреций: «Общего блага (*commune bonum*) они не блюли, и сношеньях взаимных / Были обычаи им и законы совсем неизвестны» [Лукреций,

V, 958–959]. Цицерон среди признаков примитивного образа жизни называет отсутствие религии (культы), морали, брака, а также права [Циц. Сест., XLII, 91].

Как следствие сказанного, главной чертой звероподобной жизни было беззаконие, «война всех против всех», господство принципа силы. Об этом в один голос твердят наши источники. «Было время, когда... господствовала (грубая) сила», – писал Еврипид [Мак. Соф., 2, с. 69, № 25 (Д. 298)]. Согласно фрагменту Демокрита «первоначально люди терпели много бедствий от грубого (*ἰσχυρῆς*) и звероподобного образа жизни» [Лурье, 1970, 558]. Интересно отметить, что этот фрагмент прямо указывает на беды из-за права сильного. Те слова, что С. Я. Лурье переводит как «от грубого образа жизни» (*ὕπὸ ἰσχυρῆς διαίτης*), можно перевести как «от жизни, где господствует сила» (*ἰσχυρός* от *ἰσχύς* – «сила»).

Цицерон соотношение между животным и человеческим существованием описывает как отношение между *vis* и *ius* [Циц. Сест., XLII, 92]. Эта точка зрения близка и Лукрецию. По мнению Н. А. Машкина, общим источником их взглядов могли быть греческие философы и римские юристы (см.: [Машкин, с. 259–260]). Все это означает, что сущность животной природы человека – дикая сила, насилие.

3.4.4. Приобретение человеком черт общественного существа в процессе деятельности

Концепции общественного прогресса позволили не только увидеть в человеке деятеля, творца цивилизации, но и заметить, что в процессе своей деятельности он сам приобретает новые качества и в этом смысле является также творцом самого себя. Поэтому историко-социологические учения, рассказывающие о развитии общества и человека, кажутся нам наиболее соответствующими сути «эпигенетической» антропологии Античности. Главным действующим лицом тут, конечно, является Лукреций, ибо это один из античных мыслителей, если не единственный, показавший приобретение человеком-зверем черт социального существа именно в процессе его собственной социокультурной деятельности, в ходе исторического развития. Но, разумеется, опираясь в рассмотрении этого вопроса на Лукреция, мы будем привлекать и другие родственные воззрения.

Итак, изменяя, совершенствуя условия своего существования, человек становится иным. Появление в человеческой жизни некоторого первоначального комфорта-тепла – благодаря использованию огня – сделало людей физически менее приспособленными к внешним условиям существования, понизило их сопротивляемость неблагоприятным обстоятельствам, оторвало от естественной животной жизни в отличие от прежних «полевых» людей [Лукреций, V, 925–930, 1015–16].

Создание людьми языка, о чем мы кратко упоминали и чему Лукреций вслед за Демокритом и Эпикуром справедливо уделяет очень большое внимание и придает великое значение в эволюции человечества, содействовало развитию общения людей и их сознания, так как люди имели разум, но были лишены членораздельной речи – «*vocibus et gestu cum balbe significant*» (выделено нами. – В. З.) [Там же, 1022].

В дальнейшем в общем прогрессе производственной деятельности и познания (Лукреций называет это *aetas* [Там же, 1452–55], а Эпикур – *πράγματα* [Эпикур, 75]) психика человека совершенствуется, знания его значительно пополняются в сравнении с прежними людьми, сознание которых было в зачаточном состоянии, а чувства – грубыми. Люди не знали (*ἔστι... ἐπεὶ νόσμον*), что такое болезнь и смерть, т. е. не понимали (*οὐκ εἰδότες*), не осознавали, что с ними происходит [Лурье, 1970, 558].

Цицерон особо подчеркивает, что первые люди опирались в своих действиях не на разум (*non ratione animi*), а на телесные силы (*sed pleraque viribus corporis administrabant*) [К, р. 304]. В душах их господствовала страсть [Сцигеро, 1860а, I, 2, 2]. Он же рассуждает о появлении у людей эстетических и нравственных чувств, художественного видения, чего лишены животные. Глаза людей пронизательнее глаз животных: они воспринимают строй и согласие в цветах и фигурах, что касается живописи и ваяния; распознают пороки и добродетели [Цицерон, 1779, II, LVIII].

Лукреций показывает, как социально-экономическое развитие общества привело теперь уже к изменению образа мыслей человека, его ценностных представлений. Он дает свой вариант нашего «*Tempora mutantur*»: «*Sic volvenda aetas commutat*

tempora rerum» – «Так обращение времен изменяет значение предметов» [Лукреций, V, 1276]. Раньше ценили медь, теперь – золото; прежде человек довольствовался шкурой в качестве одежды, а сейчас ему нужен пурпур [Лукреций, V, 1273 сл., 1412 сл., 1432 сл.]. Когда появились частная собственность и богатство, люди начали по-новому оценивать самих себя. В прежние времена высоко ставились физические качества людей: красота и сила, а именно это важно и в животном мире, и в родоплеменном обществе, что известно по поэмам Гомера. Цари наделяли людей полями и скотом за их наружность, силу и дарования. А ныне почет достается богатым [Там же, 1110–1116]. В общем, *veritas filia temporis*, как говорил Авл Геллий (см.: [Abbagnano, p. 956]).

Вместе с появлением первых элементарных форм общения (брак, семья, соседская община) начинаются значительные перемены в духовно-нравственной сфере человека. Они идут в направлении смягчения звериного нрава, формирования гуманных, альтруистических чувств, любви к другим людям, в отличие от прежнего животного эгоизма [Лукреций, V, 960–961]. Лукреций пишет: «Всякий, добыча кому попадалась, ее произвольно (*Sponte sua*) / Брал себе сам, о себе лишь одним постоянно заботясь» [Там же]. Хочется немного оправдать первобытного эгоиста, что, кстати, имеет место и в подлиннике. Ведь вторая его строка, которая переведена как «о себе лишь одним постоянно заботясь», звучит так: «*valere et vivere doctus*». В целом тогда получается следующее: человек брал себе пищу, наученный поступать так, чтобы быть здоровым (сильным) и выжить. В тех условиях эгоизм был оправдан, неизбежен. Об этом, нам кажется, говорит Лукреций.

Но затем у людей возникает любовь к своим близким (детям) [Лукреций, V, 1011–1018] и, что более важно, сострадание «ко всем слабосильным» [Там же, 1022–1023]. Между соседями установилась дружба (*amicitiem*) [Там же, 1019]. Таким образом, «эпигенетики» в лице Лукреция показали, что человек модифицирует свою природу в процессе исторического творчества, и притом не прямо, а через преобразование природы и взаимодействие с другими людьми.

3.4.5. Государство и право – главные новообразования природы человека

Основным изменением в жизни людей, самым значительным образом повлиявшим на них, потребовавшим от них выработки новых представлений, привычек и обычаев в поведении, было создание ими самими же государственно-правового регулирования отношений. Так что не случайно рассмотрение истории становления общества Лукреций завершает появлением институтов государства и права.

Строить взаимоотношения между людьми только на основе нравственности и гуманности оказалось невозможным: они были подвергнуты жесткому испытанию с появлением власти, в царский период, когда снова стало господствовать насилие. Так возникла необходимость упорядочить отношения уже на новом политико-юридическом уровне. Прочитируем эти важные мысли Лукреция: «Смуты настали затем и полнейший во всем беспорядок: / Каждый ко власти (*Imperium*) тогда и к господству (*summatum*) над всеми стремился. / Некие люди затем избранью властей (*magistratum*) научили / И учредили права, дабы люди держались законов (*legibus*). / Род же людской до того истомился насилием (*vi*) вечным / И до того изнемог от раздоров (*ex inimicitiiis*), что сам добровольно (*Sponte sua*) / Игу законов себя подчинил (*cecidit sub leges*) и стеснительным нормам (*artaque iura*)» [Лукреций, V, 1141–1147].

Здесь мы видим общую для всех представителей описываемого направления антропологии идею: животной природе человека, полагающейся только на силу, что создает угрозу его собственному существованию, надо противопоставить силу закона; опять же нужда заставляет людей приступить к постройке государства и разработке права.

Основательно начали высказываться на этот счет вперые софисты, но отдельные мысли о необходимости законов и власти приписывают даже Орфею и пифагорейцам: Орфей *τὸ ἀναρχαῖον αὐτῶν (νόμων. – В. 3.), ὑποφαίνων* [К, fr. 292]. Пифагорейцы осуждали «зло анархии (*κακὸν ἀναρχίας*), так как человек по своей природе не может оставаться невредимым (*οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασφῆζεσθαι* – не сохранит

свою природу. – В. 3.), если никто не начальствует (*μηδενὸς ἐπιστατοῦντος*) <над ним>» [Мак.; Diels, 45D, 3]. Развернутое рассуждение о значении закона имеется в «Анониме Ямвлиха». Суть его заключается в том, что сила не может обеспечить безопасность даже самому сильному, могучему человеку: на силу всегда найдется другая сила или коварство и обман, так что законам нет альтернативы. Кроме того, беззаконие приносит людям большой ущерб в том смысле, что лишает человеческую жизнь стабильности, ведет к войнам, восстаниям, тирании – этому великому и дурному злу (действительно, тиран – это как бы олицетворение сути животной природы человека – насилия). Беззаконие – это даже хуже, чем жить в одиночку, – сказано в «Анониме». Правопорядок же, напротив, обеспечивает уверенность людей в жизни, дает им спокойствие, лишает страха политических и социальных превратностей, обеспечивает соблюдение как общественных, так и частных интересов [Мак. Соф., 2, с. 83–85 (1–16)]. Как итог приведем слова трактата о законах и справедливости: «Это и есть то, что соединяет и сохраняет города и <совместную> жизнь людей» [Там же, с. 82, XI, № 3].

У Лукреция, в отличие от софистов, присутствует некоторая особенность в понимании того, на каком основании люди шли к выработке правового порядка. Софисты нажимали преимущественно на принуждение. В «Анониме Ямвлиха» говорится о том, что ущерб от беззакония при совместной жизни **принудительно** привел к воцарению среди людей закона и права [Мак. Соф., 2, с. 83]. Лукреций же, не отвергая этого момента (см. вышеприведенную цитату), следует также эпикурейскому учению об общественном договоре. Стало быть, при введении правопорядка имеет место не только необходимость, но и некоторая добрая воля людей. На основе договора (*foedus*) организуется жизнь соседской общины. Его смысл в том, чтобы «ближним не делать вреда и самим не терпеть от насилья» [Лукреций, V, 1019–1020]. Согласия было достичь непросто, пишет Лукреций, но «добрая часть (*bona magnaque pars*)» (выделено нами. – В. 3.) людей договоры (*foedera*) соблюдала [Там же, 1024–1025]. Но соблюдение добровольно заключенных договоров – необходимость, «иначе весь человеческий род уж тогда бы пресекался» [Там же, 1026]. Про-

цесс распространения общественного договора нарастает так, что он охватывает затем отношения между городами-государствами (*urbes*), значит, переходит на уровень политических отношений. Города вступают в союзы (*pacta foedere*) и оказывают друг другу помощь (*auxilia ac socios... habebant*) [Лукреций, V, 1442–1443].

Вот этим великим делом с точки зрения Античности (да, может быть, и не только ее) – созданием государства и завершается весь процесс социализации человека. Однако, по мнению антропологов-«эпигенетиков», социальные институты не переделывают его животную природу, а лишь пристраиваются к ней (или надстраиваются над ней). Человек, как уже говорилось, по необходимости, принудительно подчиняется законам: *cecidit sub leges* – лежит под законами, придавлен ими; лишь «добрые», добропорядочные люди им следуют, но далеко не все. Это означает, что человек остается животным. Он – дрессированное животное, которое, рыча и урча, неохотно подчиняясь «бичу необходимости», входит в клетку законов. Вот поэтому, видимо, у Лукреция и не получается благостной жизни в условиях цивилизации: люди продолжают вести себя как животные и насильники – они воюют, предаются излишествам, совершенствуют и совершенствуют орудия убийства себе подобных [Лукреций, V, 997 сл., 1283 сл., 1305 сл., 1423 сл.]. Такому пониманию человека весьма способствовало время жизни Лукреция – время очень бурное в военно-политическом отношении. Отсюда его частое обращение к образу войны; описания, напоминающие о проскрипциях Суллы; выделение такого аспекта борьбы, как борьба за высшую власть (см.: [Машкин, с. 239–243]). Подводя итог вышеизложенному можно сказать, что Лукреций отказался от эпикурейской «физиодицеи» (Я. М. Боровский), имея в виду не только природу вообще, но и природу человека.

Но как бы то ни было, «эпигенетические» антропологи посвоему решали общеантичную антропологическую проблему – необходимость обуздать животное начало в человеке. И если религиозно-мифологическое сознание обращалось для этого к богу, а натурфилософское – к природе, то социокультурологи препоручили данную задачу самому человеку. Он сам укрощает себя, создавая в процессе своего социокультурного творчества государство, право, мораль, систему воспитания.

3.5. «ПРЕФОРМИСТСКИЙ» ВАРИАНТ: УЧЕНИЕ ОБ АКТУАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

3.5.1. Общественная природа людей

Это направление антропологии считало потребность людей жить совместно – вспомним *πόλεις συνωκημέναις* Анаксагора – врожденной, природной. Придерживались таких воззрений и некоторые софисты. В том же «Анониме Ямвлиха» говорится: «Ведь так как люди от природы неспособны были жить в одиночку, то, уступая необходимости, они соединились вместе» [Мак. Соф., 2, с. 83]. Конечно, центральной фигурой среди сторонников таких воззрений был Аристотель, которому принадлежит знаменитое определение человека – *ζῷον πολιτικόν*. Оно означает, во-первых, природную (*φύσει*) потребность (или стремление – *ὄρμη*) человека в общественной (*κοινωνικός*) жизни как таковой, родственной аналогичной потребности некоторых живых существ (пчел, например). В «Георгиках» Вергилий использует образы пчелиного царства – великого сообщества труда и единомыслия, в котором господствуют порядок и гармония всех исполнителей (см.: [Bugck, s. 75–76, 79]). Эту потребность человека в социальных институтах как таковых Р. Г. Малган называет «включающим» смыслом слова *πόλις*. Во-вторых, определение Аристотеля говорит о потребности в собственно политико-правовой, государственной организации в отличие от других социальных образований, например *οἰκία, κῶμη*. Это уже будет «исключающий» смысл слова *πόλις* (см.: [Mulgan, s. 441–445]).

По-видимому, Аристотель в сравнении с другими единомышленниками дал наиболее глубокое представление о социальной природе человека, потому что частью полиса у него является не отдельный человек, индивид, а элементарные виды общения. Аристотель рассматривает полис как составное образование (*σύνθετον*), мельчайшими частями которого (*ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός*), уже несоставными (*ἀσύνθετα*), оказались не индивиды, а отношения мужчина – женщина (муж – жена), господин – слуга и данные природой единицы

жизни: дом и селение. Таким образом, элементами полиса являются определенные *κοινωνία*, прежде всего *οἰκία*. Это выражает еще одно определение человека – *ἄνθρωπος οἰκονομικὸν ζῷον*. По этой причине общественную природу человека надо определять, считает Р. Брандт, другой, более общей, формулой Аристотеля: *κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὗς φύσει συγγενεῖά ἐστιν* – «человек – это общественное животное, у которого по природе есть семья» (перевод наш. – В. З.). Следовательно, *πολιτικός* означает *κοινωνικός* (см.: [Brandt, s. 191–194]).

После Аристотеля многие другие философы говорили об общественной природе человека. Стоики полагали человека существом, не изолированным от других, которое может завершить себя только в пределах человеческого сообщества. Идеал стоиков – жить с другими (см.: [Edelstein, p. 72]). У Цицерона мы находим повторение формулировки Аристотеля: «Природа человеческая так произведена, что имеет в себе врожденное нечто как бы гражданское, что греки называют *πολιτικόν* (sic! нужно *πολιτικόν*. – В. З.) [Цицерон, 1793, V, XXIII]. Эта же мысль присутствует в письме к Аттику: «Ты... от природы... **общественный** (выделено нами. – В. З.) человек» [Циц. Пис., CXIII, 1]. В границы человеческой природы (*fines humanae naturae*) у него попадают домашние очаги, государственные законы, «драгоценные права свободы». Кто же всем этим пренебрегает, кого радуют раздоры, убийства граждан, войны, «того нужно выбросить из числа людей и изгнать за пределы человеческой природы» [Сисего, 1860в, XIII, I.1]²⁸. О М. Антонии, который выходит за эти границы, «следует думать уже не как человеку (*de homine*), а как о беспощаднейшем звере (*de importunissima belua*)» [Ibid., VI, III.7]. Подобным же образом аттестуется его соподвижник Долабелла: он открытый враг стенам отечества, городу, богам – пенатам, алтарям и очагам, «наконец природе (*naturae*) и человечности (*humanitati*)» [Ibid., IX, VI.10]. Все это также может служить хорошей иллюстрацией животной природы человека, о чем мы писали в предыдущем параграфе. Завершим этот небольшой обзор мнений о социальной сущности человека словами императора Юлиана: «Человек по природе – существо общественное и цивилизованное» [Юл. Пис., 288b (45.89b)].

3.5.2. Гуманность природы общественного человека

Духовно-нравственным завершением понимания человека в качестве социального существа логично стало представление о нем как гуманном существе, представление о гуманности как характернейшей черте человеческого рода, что недвусмысленно следует из патетического вопрошания императора Юлиана: «Сколько рассуждений было посвящено в древности раскрытию того, что человек – общественное животное. И вот, говоря и утверждая это, мы будем по отношению к своим ближним вести себя антиобщественно?!» [Юл. Пис., 45, 292d]. Документально подтвердить связь общественности человека с его гуманностью можно, наверное, Аристотелевым определением основной формы человеческой общности – *οἰκία*: *οἰκία δ'ἔστι τις φιλία* [Brandt, s. 193]. Из этого следует, что *φύσις* человека – это *φιλία*.

Кроме того, определенное отделение человека от объективных структур космоса, сосредоточенность на нем самом обусловили большее внимание философов к субъективной стороне человеческого существования, к чувствам и переживаниям человека, вообще ко всему «человеческому» (*res humanae*), что составляет непреложный аспект гуманистического понимания человека. Античный гуманизм признавал ценность человека, возвышал его, требовал уважительного отношения к нему и любви, сочувствия его слабостям и страданиям – словом, включал в себя все то, что входит и в современные гуманистические воззрения. Например, по мнению К. Ламонта, главной целью гуманистической этики является содействие по-суюсторонним человеческим интересам во имя большого счастья и славы человека. Гуманизм утверждает возможность и желательность альтруизма (см.: [Lamont, p. 189, 203]). Правда, в современной литературе в отношении гуманизма высказывается много всяких разных точек зрения. Так, П. Тротиньон считает Аристотеля «антигуманистом», а именно – реалистическим исследователем человека, рассматривающим его исторически, с точки зрения практики греческого мира, в отличие от традиционных гуманистов литературного толка, которые создавали образ абстрактного и неисторического человека (см.: [Trotignon, p. 356–368]). Есть и другие исследователи, подчеркивающие эту особенность подхода Аристотеля к изучению

человека. Я. Верхаге, например, отмечает, что Аристотель относительно человеческого действия в контексте политики не говорит о человеке вообще, но рассуждает о свободном гражданине, о богатом собственнике, воспитанном гражданине, обладающем до-сугом, рабочем, поденщике, мелком торговце, женщине, рабе (см.: [Verhaeghe, s. 313]; см. также: [Welskopf, с. 7–8]).

Гуманные качества людей греки называли *φιλαλληλία* – дружелюбием (Демокрит) или *φιλανθρωπία* – человеколюбим (Аристотель), а римляне именовали *humanitas* – человечностью (Цицерон). Качества эти считались природными. Человека наделяли врожденными чувствами сострадания к людям, совестливого отношения к ним, солидарности, любви и т. п. В одном из писем Цицерона «всякая человечность» раскрывается как «чувствительность» [Циц. Пис., DCVII, 1]. Природной считали филантропию Аристотель и стоики (см.: [Abbagnano, p. 536]). Соболезновать – прирождено человеку. Он оказывает благодеяния нуждающимся по велению своего духа.

Конечным и потенциальным источником нравственно-гуманных качеств человека Цицерон считал его природу. Он пишет, что благородство, любовь к отечеству, чувство долга, желание служить ближнему и проявление ему благодарности – все это «рождается от того, что мы, по природе своей, склонны любить людей» [Цицерон, 1966, I, XV, 43]. Здесь надо отметить один принципиальный момент понимания природной любви «преформистами». Природная любовь для них – это естественная половая любовь, ведущая к браку и семье, к дому, к появлению фундамента общества. Так рассматривает ее Аристотель, об этом же говорит Цицерон. Супружество – это выражение и источник любви между людьми, так как «от природы всеяно, чтоб родившие любили своих рожденных». От супружества «произошла взаимная любовь в сродствах (семьях. – В. З.; тут переводчик передает Цицерона прямо-таки греческим, Аристотелевым языком: вспомним о *συνυυέγεια*)» [Цицерон, 1793, IV, VII]. Впрочем, надо напомнить и о том, что у Лукреция, коего мы отнесли к «эпигенетикам», брак и семья также являются причиной появления у человека гуманных чувств.

Что касается разработки гуманистической концепции человека, то у греческих философов мы встречаем только отдельные разрозненные высказывания на темы гуманизма. Самые первые из них свя-

заны с древним институтом гостеприимства (затем покровительства, патроната). Так, в «Одиссее» читаем: «Всякий, просящий защиты и странник является братом / Мужу, который хотя бы чуть-чуть прикоснулся к рассудку» [Од., VIII, 546–547]. Призыв проявлять гуманизм в политических отношениях можно найти у пифагорейцев (свидетельство и лексика позднеантичного автора Стобея): правители должны быть человеколюбивыми (*φιλανθρώπους*), а управляемые, в свою очередь, – начальстволюбивыми (*φιλάρχοντας*) (см.: [Мак.; Diels, 45D, 4]). Вот и получается *φιλαλληλία* – любовь друг к другу, взаимная любовь. В схолиях Цеца – источнике по философии Демокрита – людям древнейшего периода приписывается взаимно дружелюбная жизнь (*βίον φιλάλληλον*) и исключительное взаимное дружелюбие (*φιλαλληλίαν μόνον*) без войн, насилий и хищений, что, впрочем, не соответствует воззрениям самого Демокрита, а скорее всего, описывает мифологические представления о золотом веке (см.: [Лурье, 1970, 558, коммент.]). В качестве квинтэссенции гуманистических воззрений софистов обычно приводят знаменитое изречение Протагора: «Человек есть мера...» (см.: [Lamont, p. 25]). Диоген Лаэртский приписывает понятие «филантропия» Платону, который разделял его на три аспекта: приветливость, помощь, гостеприимство [Диог. Лаэрт., III, 98]²⁹.

От философов эллинистическо-римской эпохи до Цицерона также не дошло сколько-нибудь значительных высказываний по проблемам гуманизма. Можно указать на стоиков, которые требовали от господ уважительного отношения к рабам как к членам фамилии или как к свободным наемным рабочим; от богатых – великодушия к бедным (см.: [Edelstein, p. 74, 78]). Предтечами римского гуманизма считают поэтов Энния и Теренция³⁰. Энний писал о дружеском обхождении, основанном на *comitas*, *urbanitas* и *humanitas*, чем затем руководствовался известный Сципионовский кружок (см.: [Burck, s. 285]). И только на долю Цицерона выпало стать подлинным классиком гуманистической антропологии в Античности. Именно с его именем связывают античный гуманизм³¹.

Цицерону принадлежит если не изобретение, то широкое распространение и внедрение в этико-социологические воззрения самого термина «гуманность», «гуманизм» – *humanitas*. Это понятие – *humanitas* (человечность) он применяет при характеристике

существенных свойств человека, даже его сущности, и таким образом придает ему антропологический смысл. Humanitas – понятие крайне многозначное. Совокупность его значений охватывает всю сферу духовных и социальных связей человека. Для нашей темы нужна та область значений humanitas, которая в языке Цицерона связана с представлением о человеколюбии, дружелюбии и т. п. Согласно свидетельству Авла Геллия, в просторечии (а значит – наиболее широко) слово humanitas употреблялось наряду с греческим *φιλανθρωπία* (см.: [Немилов, с. 6]). В литературе все это достаточно подробно описано, поэтому приведем просто пару примеров. Понимание humanitas в смысле мягкосердечия определенно можно видеть в противопоставлении mansuetudo и inhumanitas [Цицерон, 1962, т. 1. Речь против Г. Верреса* «О казнях», XLIV, 115]. Об этом же свидетельствует обращение Цицерона к судьям «по праву обыкновенной человечности (communis humanitatis) и согласно милосердию» [Cicero, 1860з, IX, 24]. О себе он говорит, что в политической борьбе руководствуется «не чувством жестокости... но исключительной... добротой (humanitate) и состраданием» [Циц. Кат., VI, II].

Цицерон не считал гуманность этической нормой и нравственным императивом. Он полагал ее реальным качеством конкретных людей, ее носителей. Она была для него реальностью, проявляющейся в человеческих отношениях. Основанием такого заключения могут служить его рассуждения о гуманном государственном деятеле. Впервые Цицерон высказывает свои взгляды о гуманизме государственного деятеля, по-видимому, в связи с разоблачением злоупотреблений Верреса. Он противопоставляет ему выдающихся полководцев прошлого М. Марцелла (3-й в. до н. э.) и П. Сципиона (2-й в. до н. э.), которых наделяет чертами гуманности [Циц. Верр. «О предметах искусства», XXXVII, 81; LV, 121]. Эти полководцы руководствовались в своих поступках humanitas и обратили misericordia к пользе римского государства. Из своих современников Цицерон делает примером гуманного военачальника Гн. Помпея [Там же, «О казнях», LVIII, 153]. «Величайшей человечностью (humanitate)» наделяет он М. Лепида, который благодаря ей повернул к миру и согласию опаснейшую гражданскую войну [Cicero, 1860в, V, XV, 40]. Наконец, и самого себя Цицерон без ложной скромности

* Далее – Циц. Верр.

считал гуманным человеком. И, надо сказать, для этого были немалые основания, так что его оценка в этом отношении достаточно объективна. Он сам следовал гуманистическим принципам, жил по ним, что характерно для философов, придерживающихся стоических убеждений, каковым он и был. Цицерон исповедовал гуманизм как в своей общественной деятельности, так и в личной жизни. Свою общественную деятельность он начал с адвокатуры, чему, впрочем, не изменял на протяжении всей своей жизни, а функции защитника в суде гуманны сами по себе. Гуманизм его правосознания требовал давать отпор несправедливости в любом судебном деле [Цицерон, 1962, т. 1. Речь в защиту С. Росция из Америки, I, 1]. Если *humanitas* перестает играть роль сдерживающего начала в поведении человека, как это было в случае с Верресом, то суд должен быть средством принуждения там, где отсутствие *humanitas* порождает бесправие (см.: [Rothe, s. 25, 27–28, 50]).

Восхождение по лестнице государственных должностей Цицерон начал с исполнения обязанностей квестора в Сицилии и уже там показал себя гуманным администратором в сравнении с римскими магистратами, отличавшимися беспардонным поведением [Cicero, 1860d, XXVI, 64]. Так же он вел себя в период проконсульства в Киликии, когда, как он пишет, своей справедливостью и мягкостью в отношении союзников добился того, «чего не мог бы достигнуть никакими легионами»: колеблющихся сделал более лояльными, враждебных – дружественными [Циц. Пис., CCXI, CCXXXVIII]. Как политический деятель Цицерон объявил себя сторонником свободы и гражданского мира, противником насилия (в частности – во время гражданских войн), выражая характер своего консульства фразой «*Cedant arma togae*» [Cicero, 1860b, XXX, 73; История римской литературы, с. 212]. Во время междоусобия Цезаря и Помпея он стремился предотвратить вооруженное столкновение между ними, надеялся на мирное разрешение противоречий [Циц. Пис., CCCLX] и высказывался за решение споров путем обсуждения, а не силой, как это свойственно людям, а не диким зверям [Цицерон, 1974a, I, XI, 34]. Все это отвечает положениям о том, что *humanitas* возвращает мир (см.: [Rothe, s. 24]). Если же войны было не избежать, то Цицерон требовал, чтобы и в этом случае люди соблюдали право и законы, не позволяли себе жестокости, проявляли к врагам

гуманность [Цицерон, 1974в, I, XI, 34–XIII, 40]. Бесчеловечным (*inhumanum*) является добивать лежащих и поверженных [Cicero, 1860e, I, 2]. О Долабелле, который проявил ненасытную жестокость и терзал мертвого врага, Цицерон осуждающе говорит: «*Immemor humanitatis*» («Забывший о человечности») [Cicero, 1860в, XI, III.8].

Указание на гуманность почти всегда присутствует в Цицероновых характеристиках высоко нравственного человека, будь то идеальный правитель или реальный полководец, судья, просто человек, в том числе вполне конкретное лицо [Cicero, 1860з, XI, 24; Idem, 1860ж, V, 13; VII, 19; XXVII, 62]. Среди личных качеств образцового наместника называются такие: умеренность, справедливость, готовность защитить обиженных и ненависть к бесчестным, мягкость, человечность. Указывая на достоинства одного из своих друзей, Цицерон перечисляет такие: благожелательность, благочестие, дружелюбие (*humanitatem*), добросовестность [Cicero, 1860д, X, 96]. Следует признать, что гуманность (человечность) является свойством, выполняющим интегративную функцию по отношению к другим духовно-нравственным качествам, является главным свойством, и его одного достаточно, чтобы указать на «общественность» человека во всем ее объеме, указать на его сущность. О том, что понятие *humanitas* является центральным в учении об идеальном наместнике, говорят Хр. Роте и Х. Д. Майер (см.: [Rothe, s. 84; Meyer, s. 144]). Не вдаваясь в глубокую детализацию, следует отметить, что интегративность понятия «человечность» проявляется в том, что помимо своего основного значения (милосердие, мягкость и т. п.) оно выступает в значении справедливости, благодеяния, щедрости и т. д. В трактате «Об обязанностях» есть такое примечательное рассуждение: если человек чужд справедливости (*iustitia*) и борется не за всеобщее благополучие, а ради своей выгоды, то здесь будет иметь место не доблесть, а «дикость», отвергающая какую бы то ни было человечность (*omnem humanitatem*) [Цицерон, 1974в; Cicero, 1971, I, XIX, 62].

По большей части Цицерон описывает проявления гуманности в разного рода межличностных отношениях, когда он размышляет о людях и их связях. Это и есть этико-антропологическая сфера применения понятия *humanitas*. В книге М. Шнайдевина [Schneidewin] есть большой раздел (третий) «Античная гуманность в отношении

человека к человеку», написанный преимущественно на материале Цицерона, которого автор, кстати, называет главным представителем античной гуманности. Чтобы дать читателю представление о содержании этого раздела и соответственно о понимании М. Шнайдевином гуманности в межличностном общении, назовем кое-какие темы, освещающиеся во входящих в него параграфах: достоинство жизни, галантность, скромность, искренность, уважение, дружба, соседи, женщины, рабы. Отношения между людьми М. Шнайдевин разделяет на два рода: деловые и свободные. Деловые отношения регулируются по законам взаимных интересов, и гуманность не является здесь решающим фактором. В свободном общении человек наслаждается духовной связью с другим человеком. Это свободное общение людей между собой и было пронизано гуманностью (см.: [Schneidewin, s. 71–72]). Вполне можно согласиться с М. Шнайдевином, что античная гуманность требует прежде всего высоконравственной жизни и видит в действии ради другого, в альтруизме пробный камень действительно нравственного поступка (см.: [Ibid., s. 64–65, 68]). И сам Цицерон говорит об этом: ведь даже «те, кто утверждает, что всяк сам себе милее», не признают справедливым, «чтобы отнимать что-либо у другого и то присвоять себе» [Цицерон, 1973, III, XXI].

В качестве модели описания того, что Цицерон сам говорил о гуманности в отношениях между людьми, возьмем то место из трактата «Об обязанностях», где рассказывается о различных уровнях связи людей и высказано положение о том, что «лучше всего человеческое общество и союз между людьми будут сохранены в том случае, если мы будем относиться к каждому с тем большим расположением, чем теснее он с нами связан» [Цицерон, 1974а, I, XVI, 50–XVIII, 59]. Конкретно здесь представлены следующие степени связи человека по мере их расширения в направлении от самых тесных: с родителями, детьми, родственниками, близкими, друзьями и далее вплоть до связи со всем человеческим родом; с незнакомыми нам людьми. В «Ораторских подразделениях» среди «божественных» (а значит, угодных богам) дел названы: уважение к родителям, приятелям (*amicis*), гостям [Cicero, 1893а, 23, 80]. Большой материал о гуманизме в личной жизни, прежде всего в семейных отношениях, дает переписка Цицерона. Особенностью гуманных отношений между

супругами, детьми, братьями, всеми связанными семейственностью он считал именно любовь и указывал, что хотя эти связи поддерживаются и благодаря уважению (*caritate*), но больше всего они сохраняются благодаря любви (*amore*) [Cicero, 1893в, 25, 88]. Кроме того, и само слово *humanitas* употребляется при описании отношений супругов друг к другу (см.: [Reitzenstein, s. 24]).

Стоит обратить внимание на отношение к женщинам и старикам, так как это немаловажный показатель гуманности общества и отдельного человека. В своей переписке Цицерон призывает проявлять уважение к женщине, а проблемам старости он посвятил даже особое сочинение «О старости». В нем порицается бытующее пренебрежение к старикам и высказывается пожелание облегчать их участь [Цицерон, 1974а, III, 7; IX, 34; XVIII, 63–64]. Среди проявлений гуманизма – также дружба, о которой Цицерон тоже написал трактат [Цицерон, 1974б]. Не случайно *humanitas* включает представление о дружбе и ее доказательствах словом и делом (см.: [Schneidewin, s. 130 сл.]). Признаками дружбы (*amicitia*) являются уважение (*caritas*) и приязнь (*amor*) [Cicero, 1893в, 25, 88]. К этому типу отношений, но менее тесных, относятся связи между патроном и клиентом, между соседями, а также гостеприимство. М. Шнайдевин относит клиентелу в разряд «гуманных устремлений» [Schneidewin, s. 462]. Характерно, что среди недостатков осуждаемого им римского магистрата П. Ватиния Цицерон отмечает его неуживчивость с соседями, свойственниками, соплеменниками [Cicero, 1860г, XVI, 39]. Сам же он считает добрососедство (*vicinitas*), сохраняющее старинное понимание обязанностей, достойным похвалы и даже любви [Cicero, 1860д, IX, 22]. *Humanitas*, основывающаяся на *exempla maiorum*, имеет характер нравственной обязанности защищать гостя – друга от несправедливости (см.: [Rothe, s. 58]). Губить гостя перед ликом богов-пенатов – это большое злодейство, увещевает Цицерон Цезаря [Cicero, 1860к, V, 15].

Наконец, в самом широком круге общения гуманность проявляется ко всем людям. Человечность наместника Цицерон понимает как заботу о жителях любой провинции, которой ему предстоит управлять, а также как заботу о всех слоях общества, следовательно, как любовь ко всем людям. Он поучает брата Квинта: «Если бы судьба поручила тебе управлять африканцами или испанцами, или

галлами, народами дикими и варварскими, все же тебе, по твоей человечности, надлежало бы позаботиться об их благополучии и действовать на пользу и во благо им» [Циц. Пис., XXX]. Гуманность распространяется даже на рабов, которым Цицерон не отказывал в принадлежности к человеческому роду. Ф. Кауелл признает, что Цицерон был одним из немногих, кто требовал гуманного обращения с рабами, в то время как его друг Варрон воспроизводил ходячее представление о рабах как орудиях, наделенных речью (см.: [Cowell, p. 270]). В трактате «Об обязанностях» Цицерон ставит вопрос об уравнивании рабов со свободными наемными рабочими [Цицерон, 1974в, I, XIII, 41]. Здесь же приводятся антиномии нравственного сознания, касающиеся отношения к рабам, которые возникают в экстремальных ситуациях [Там же, III, XXIII, 89]. Цицерон призывает во взаимоотношениях с рабами руководствоваться не пользой и выгодой, а человечностью. Он выводит гуманизм даже за пределы человечества и распространяет на отношение человека к природе, животному миру и не одобряет обычая своих сограждан убивать животных во время праздничных представлений.

В этом единении отдельного человека со всем родом людей и даже животным миром заключается вершина цicerоновского и всего античного гуманизма. О его сущностно человеческом характере говорят слова Юлиана о помощи даже «враждебным людям»: «Ведь мы даем потому, что он – человек, а не за то, какой он человек» [Юл. Пис., 45, 291]. Неоплатоники восприняли мысли о равенстве рабов и свободных, о их человеческом достоинстве и величии духа, чему посвящена речь Претекстата у Макробия (см.: [Звиревич, 1987, с. 130–136; Glover, p. 180–181, not.]). Р. Райтценштайн замечает, что *humanitas* становится общей благосклонностью к **любому** человеку, гостеприимством, благодарностью и т. п. (см.: [Reitzenstein, s. 24]). «Все то, что мы можем предоставить другим людям без ущерба для себя, надо отдать даже неизвестному нам человеку», – писал Цицерон [Цицерон, 1974в, XVI, 51]. Цитатой из Еврипида ему вторит Юлиан: «Добрый человек, если он даже живет в отдаленной земле, и я его никогда не видел, друг для меня» [Юл. Пис., 390b (20, 34)]. Вот это доброжелательное отношение к себе подобному отличает человека от животных, делает его собственно человеком. Цицерон заявляет: «Я сам не буду считать себя человеком, если

не окажу ближнему расположения и всяческие услуги» [Циц. Пис., DCCLXIII, 2]. Он не считает признаком (*proprium*) человека все то, что не отмечено знаком благодеяния (*beneficio*) и благоволением (*benevolentia*) [Cicero, 1860d, XXXIII, 81]. Поэтому вполне можно принять замечание М. Шнайдевина о том, что *humanitas* – это такая особенность человека, которая делает его *ἄφρων πολιτικός* (см.: [Schneidewin, s. 39–40]). Словами М. Шнайдевина мы замкнули круг характеристик человека в качестве общественного и гуманного существа: его общественность и гуманность оказались взаимообусловленными. Выводя гуманность из общественности, мы пришли к ней как основанию последней.

Изложенные воззрения Цицерона, подводящие итог исканиям его предшественников как среди римлян, так и среди греков, а также воззрения следующих за ним мыслителей, в частности не раз упомянутого императора – философа-неоплатоника Юлиана, который неоднократно по-своему высказывался в гуманистическом духе и призывал «больше всего... проявлять человеколюбие, ибо из него исходит много и других благ» [Юл. Пис., 45, 289b]³², позволяют говорить о гуманизме как о родовой черте социокультурной антропологии Античности, считая ее античным вариантом европейского гуманизма или гуманистически окрашенной антропологией, а также как о видовой черте ее «преформистской» ветви, поскольку гуманные качества признаются врожденными.

3.5.3. Незавершенность природы человека

Наделяя человека врожденными качествами социальности, «преформисты» в то же время рассматривали их только в качестве некоторого рода потенций, зародышевых форм, сперматических логосов, которые должны в будущем дать энетелѐхиально общественное существо. Такой подход, как понятно, очень и очень соответствует общефилософским, методологическим принципам Аристотеля, являющегося одной из центральных фигур сторонников данного направления социологии. Согласно такого рода воззрениям Природа создает человека (его человеческую природу) лишь как заготовку, полуфабрикат, нуждающийся в дальнейшей доработке. Для выражения этих представлений древними

был создан образ «незавершенного по природе» человека – «как бы установленной статуи» (перевод наш. – В. З.) [Cicero, 1863б, IV, 13, 34], или, в переводе И. Посникова, «некоторого чертежа, от естества назначенного» [Цицерон, 1793, IV, XIII]. Завершение человека «преформисты», как и «эпигенетики», доверили самому человеку, скульптору, который и заканчивает эту статую (см.: [Edelstein, p. 72]). Делает это он в ходе своей социокультурной деятельности, так что и здесь мы видим следование общему принципу социокультурной антропологии – человек творец себя, но понятому и применяемому уже несколько иным образом в соответствии с установками «преформистского» направления. Этому «творению себя» близка, как нам кажется, популярная в западной антропологической литературе тема *ἐπιμέλεια* (см.: [Фуко, с. 284–290; Fleischer, s. 175–177, 380–382 и др.]). Заботу (*epimelia*) человека о собственном бытии (человек – заботящееся о себе существо) М. Фляйшер поясняет на примере Аристотелева понимания счастья как прекрасного стремления и действия души (см.: [Fleischer, s. 380–382]).

Итак, представление о незавершенности человека выражено в положении о необходимости (и возможности) «возделывать» природу человека. Как пишет Р. Брандт, Аристотель хотя и исходил из природной общественности человека, но считал, возражая, предположительно, «натуроптимизму» киников, что одной природы самой по себе человеку недостаточно для мирной жизни, и ее нужно культивировать, нужна культура, которая завершает то, к чему стремится природа человека (см.: [Brandt, s. 195–196]). Конкретизировать эту общую установку, хотя и в очень небольшой степени, можно на примере рассуждений Цицерона о своем племяннике, сыне брата Квинта. С одной стороны, он отмечает его природный ум, одаренность, а с другой – отсутствие нравственных устоев, характера, о котором «следует позаботиться» (выделено нами. – В. З.), а значит, вырабатывать его, в чем он не сомневается, заявляя: «Или же доблести невозможно научить, в чем меня не убедят» [Циц. Пис., т. 2, СССХСІ, 6; СССХСІV, 7]. Образование, пишет Цицерон, может «возвысить даже самую порочную натуру», но с возрастом каждому человеку все труднее изменить «свой душевный склад» [Там же, т. 1, XXX, II.7; XIII.38].

Понимание природы человека, родственное тому, что мы назвали «преформистским», хорошо описано в словаре Н. Аббаньяно. Человеческая природа не есть нечто завершенное (факт), эмпирическая реальность или материальная, которая существует независимо от деятельности (культуры). Она существует как цель или предел процесса культурного формирования, есть «реальность более высокая, чем реальность вещей, есть идея (здесь и далее выделено нами. – В. З.) в платоновском смысле, форма, которую люди должны стараться завоевать и воплотить в себе самих» [Abbagnano, p. 273]. Человека, открытого для дальнейшего развития и совершенствования в ходе его же собственной деятельности и самотворчества, можно описать поэтическим образом Вергилия – «Человек в пути» (см.: [Burck, s. 87]).

3.5.4. Пути и средства осуществления социальной и гуманной природы человека

«Преформистскому» направлению не было нужды создавать историческую концепцию формирования социальных свойств человека, так как они уже изначально существуют в нем. Его логика иная, энтелехиальная, логика осуществления, что опять же соответствует аристотелевской методологии. Этой логике отвечает актуализация заложенного в человеке стремления к общественной жизни, которая проявляет себя в естественном переходе к общению. В одном из свидетельств по философии Демокрита говорится, что у людей, прежде живших как одиночки, проявляется «стремление к общению друг с другом (*φιλαλληλίαν*), и они переходят к стадной жизни (*ἀγέλαϊον τὸν βίον*)» [Лурье, 1970, 558]. Аристотель считал, что собственная, не извращенная, природа человека нацелена на образование государства и общественной жизни при *νόμος* и *δίκη*, которые являются естественным выражением сущности человека (см.: [Brandt, s. 195]). Л. Мамфорд пишет: «Аристотель рассматривал полис как факт природы, так как человек был политическим животным, которое не могло жить одно... Но было равно истинным, что полис был человеческим артефактом... Короче, полис был потенциально деянием искусства» [Utopia ... , p. 8]. Полис как *perfectio* природы человека означает, что и *νόμος*, и *δίκη* не образуют никакого конфликта с *φύσις* человека, а, напротив, завершают ее (см.: [Brandt, s. 194–195]).

Итак, в антропологическом смысле полис есть завершение природы человека. Человек становится человеком только в жизни полиса, о чем говорили и Платон, и Аристотель (см.: [Abbagnano, p. 272–273]). Платон считал человека существом, которое нуждается в государственной общности, само ее основывает и сохраняет; политическим существом, гражданином, завершающим себя в государственном муже (см.: [Fleischer, s. 175–177, 223, 380]). Но если в основании государства лежит природа человека, то, следовательно, в ней и надо искать сущность самого государства, о чем и говорят уроки Платона: человек создает те виды государственности, которые соответствуют его устремлениям и целям: идеальный город создает *φιλόσοφος*; тимократию – *φιλότιμος*; олигархию – *φιλοχρήματος*, демократию и тиранию – *φιλήδονος* (см.: [Joly, p. 83]).

Что же касается формирования других сторон природы человека, а именно его духовно-нравственной, гуманной сущности, то это достигается с помощью уже существующей культуры и такого ее элемента, как система воспитания и образования. Н. Аббаньяно древнее понятие культуры раскрывает так: культура – это «образование человека, его совершенствование и завершение». Образование предполагает обучение «благородным наукам»: поэзии, красноречию, философии и др. (см.: [Abbagnano, p. 272]). Так что, следуя древним, можно сказать, что орудием – резцом, завершающим человека – стацию, становится прежде всего философия, о чем мы уже писали, когда речь шла о ее практическом назначении. Поэтому ограничимся небольшим повтором того, что мудрость завершает человека по «чертежу» природы; что ее назначение «состоит в возделывании человека» [Cicero, 1863б, IV, 13, 34; Цицерон, 1793, IV, XIII, XIV]. Таковы же функции красноречия, философской риторики, которая насаждает у оратора «высокие представления о долге перед государством и человечеством» [Гаспаров, с. 26–27].

В принятой нами подражательной манере соотношение природы человека и культуры теперь можно описать парой понятий *τὸ ἦθος* (*φύσις*) – *παιδεία* для греков и парой понятий *ingenium* – *humanitas* (*scientia, ars*) для римлян. Здесь уместно пояснить, что в отличие от прежнего смысла слова *humanitas*, о котором мы много говорили в связи с гуманизмом, теперь оно употребляется в значении человеческой

образованности, приобщения к наукам, вообще к мыслительной деятельности. Выделяя названную сторону понятия человечности, обыкновенно ссылаются на Авла Геллия, согласно которому слово *humanitas* применялась для обозначения того, что греки называют *παιδεία*, а римляне – осведомленностью в науке и искусствах (см.: [Büchner, 1964, s. 97; Idem, 1975, s. 274]). Комментируя эти слова Геллия, Р. Райтценштайн считает данное значение *humanitas* даже основным для Цицерона и Варрона (см.: [Reitzenstein, s. 23]). На основании материалов сочинений Цицерона М. Шнайдевин заключает: «Как признак античного понимания гуманности выступает момент духовного образования, развития интеллектуальных способностей человеческой природы» [Schneidewin, s. 36] (см. также: [Ibid., s. 37–39]). К такому же выводу приходят и другие исследователи (Р. Райтценштайн, Ф. Клингнер, К. Бюхнер), различие лишь в нюансах (см.: [Reitzenstein, s. 23, 25; Klingner, s. 635, 638; Büchner, 1964, s. 98]).

Бессмысленно приводить много примеров с целью показать *humanitas* в качестве понятия духовной культуры человека, так как это сделано в существующей литературе. Ограничимся отдельными примерами. Использование слова *humanitas* в смысле воспитанности и образованности человека представлено в письме Цицерона к брату Квинту [Циц. Пис., XXX, IX, 27; X, 29]. В речи против Писона слово *humanus* поставлено в синонимический ряд со словом *eruditus* [Cicero, 1860b, XXVIII, 68]. Парам антонимов являются: *indoctum, agreste* и *humanum, politum* [Cicero, 1893a, 25, 90]. В перечне качеств Г. Требония названы: благоразумие (*consilium*), дарование (*ingenium*), образованность (*humanitatem*), непорочность (*innocentiam*), великодушие (*magnitudinem animi*) [Cicero, 1860a, XI, IV, 9]. Культурность (образованность и воспитанность) здесь выражают термины *humanitas* и *humanus*. И сама упомянутая оппозиция *ingenium – humanitas* в разных вариантах нередко встречается у Цицерона. Например, в похвале Гн. Планцию: «Великую честь воздают и твоему дарованию (*ingenio*) и воспитанности (*humanitati*)» [Cicero, 1860d, XXVI, 58]; в осуждении Долабеллы: он враг «природы (*naturae*) и культуры (*humanitati*)» [Cicero, 1860a, XI, IV, 10]. В одном из писем присутствует такая пара: «наделенный знаниями» – «одаренный от природы» [Циц. Пис., т. 3, CCCCLXXX, 3].

Рассмотрение воспитания (образования, культуры) именно как момента «преформистской» антропологии связано с известными трудностями и требует некоторых оговорок. Дело в том, что о воспитании – образовании человека говорят все представители социокультурной антропологии, как те, кого мы относим к описываемому направлению, так и «эпигенетики». Следовательно, возникает задача, которую не всегда удастся строго решить, определить, какие представления скрываются за рассуждениями о воспитании человека. В самом общем виде ее решение таково: если предполагается вкладывание культуры в животную природу человека, то это одно; а если возвращение в человеке социокультурных начал, то это уже совсем другое. Поэтому хотя бы такой критерий можно применить при рассмотрении конкретных высказываний философов социокультурной ориентации на темы воспитания.

Известно, что проблемы воспитания начали обсуждать софисты, и, в общем-то, их мнения трудно уложить в рамки какого-то одного вида воззрений, о которых мы говорим. Когда Критий поощряет занятия гимнастикой, то это, понятно, относится к телесно-животной природе человека [Мак. Соф., 2, с. 72, № 32]. Характерно следующее высказывание Антифонта: «Если в юное тело вкладывать благородное воспитание, то оно будет жить и цвести в нем в течение всей (жизни. – В. З.)» [Мак. Соф., 2, с. 52, № 60]. Нам кажется, что к такому же роду представлений относится приписываемое пифагорейцам мнение о том, что воспитанное в одном (младшем) возрасте должно передаваться в другой (старший), иначе они (возрасты) уничтожат друг друга [Мак.; Diels, 45D, 8], так как получается, что в человеке нет изначального и единого культурного основания. Не делая далеко идущих выводов, можно указать на то, что воспитание в этом тексте – *ἀρωγή γινόμενη*; здесь же рядом стоят слова «кормление и воспитание» (*τρέφειν τε καὶ παιδεύειν*), но главное то, что при плохом воспитании люди являются «дурными и негодными (*αἰτίαν τῆς... κακίας τε καὶ φαυλότητος*)» [Там же], а это опять же возвращает нас к животнo-дикой сущности человека.

Но вместе с тем есть среди софистов и приверженцы совсем иных мнений. В анонимном сочинении «Двойкие речи» (или «Разговоры»), автор которого принадлежал к кругу софистов, говорится о чем-то вроде природной образованности: «Благодаря (природе. – В. З.)

и не учившийся у софистов может быть способным; богато одаренный от природы человек может легко понять многое, научившись <лишь> немногому от тех, от которых мы научаемся словам» [Мак. Соф., 2, с. 98 (11)]. Также и в «Анониме Ямвлиха» проводится мысль о том, что для достижения совершенства в мудрости, храбрости, красноречии и добродетели нужно, с одной стороны, обладать природными данными, а с другой – проявлять стремление к прекрасному и хорошему, быть трудолюбивым и учиться [Там же, с. 80, IX, № 1].

Указание софистов на эти компоненты воспитания – дарование, науку, упражнение (*physis, mathesis, askesis*) – более соответствует «преформистской» ветви социокультурной антропологии, так как Аристотель был подобного же мнения [Диог. Лаэрт., V, 18; Jaeger, p. 175]. Я. Верхаге считает, что в учении Аристотеля *paideia* актуализирует возможность управлять желаниями под властью разума. Она предполагает момент объективный, культуру, и субъективный, воспитание устремлений (см.: [Verhaeghe, с. 316]).

По этому же пути понимания воспитания – образования – культуры человека как комбинации природной предрасположенности, задатков и знаний, науки шел и Цицерон. В общем плане его формула такова: «нечто превосходное и замечательное» возникает тогда, «когда к выдающимся и блестящим природным качествам присоединяются некое разумное начало и просвещение, полученное от науки» [Цицерон, 1962, т. 2. Речь в защиту поэта Архия, VII, 15]. Примером тут может служить Сципион, в котором он видел соединение староримской *virtus* с идущей от греков *humanitas* [Cicero, 1910, III, 3, 5]. Впрочем, иногда Цицерон делал крен в сторону знаний. Так, овладеть красноречием можно благодаря не только природным дарованиям, но и открытым законам искусства (см.: [История римской литературы, с. 213]).

Но самым главным, важным для нашей темы является положение Цицерона о том, что образование – это тот путь, на котором человек возвращает в себе человеческое и изживает звериное. Он утверждал, что человеком является единственно тот, «кто испытал воздействие принадлежащих человеческой образованности (*humanitas*) наук» [Cicero, 1910, I, 17, 28]. В этом плане интересно одно его довольно глубокое наблюдение: «В образованном уже нет ничего

грубого, ничего нечеловеческого», но нет и «твердости», нет сопротивления гнетущим воспоминаниям [Циц. Пис., т. 3, DХCVIII]. Цицерон, по-видимому, выражал общеантичную и, в частности, стоическую точку зрения. Л. Эдельштайн пишет, что по терминологии стоической профессиональной этики только образованный, достигший истины человек становится действительным членом «человеческой профессии», в противном случае он остается животным (см.: [Edelstein, p. 88]). Ее же выражал и Авл Геллий, утверждавший, что *παιδεία* греков и *scientia* римлян – вот то, что необходимо подлинному человеку; без этого человек – не человек. Поэтому еще раз подчеркнем, что *παιδεία* – *humanitas* – это не просто сумма знаний, усваиваемых человеком, но также осуществление его возможностей стать таковым (см.: [Вельскопф, с. 1]). По существу, это точка зрения и современного гуманизма. «L’humanite, en fait, est l’essence de l’homme», – пишет Э. Гарэн, который рассматривает понимание сущности человека начиная с «греко-римской *παιδεία* – *humanitas* » [Garin, p. 263].

У Цицерона можно обнаружить один (и довольно глубокий) историко-культурный момент в его воззрениях на приобщение человека к культуре, образованию. Он заключается в том, что первыми по времени носителями человеческой воспитанности и образованности Цицерон делает греков – наиболее культурный, цивилизованный народ древности, «от которого она (человеческая образованность. – В. З.), как полагают, распространилась на других» [Циц. Пис., т. 1, XXX]. Более развернуто это положение высказано в речи «За Флакка»: «Присутствуют афиняне, откуда пошла и по всем землям распространилась человеческая воспитанность (*humanitas*), наука, религия, всякие изобретения, право, законы» [Cicero, 1860з, XXVI, 62]. Римляне же приобретают образование путем приобщения к греческой культуре.

Таким образом, Цицерон отразил историческую эпоху эллинизации римского общества и начало процесса формирования единой античной греко-римской культуры. В антропологическом истолковании в рамках единого человечества греки символизируют его культурные потенции, а римляне – их осуществление. В лице римлян происходит становление человека, его выход на мировой уровень *рах Romana* .

Об особенном смысле образования как воспитании социальных, духовно-нравственных качеств человека Цицерон говорит в связи с созданием образа гуманного государственного деятеля, а также воспитания гражданина. Чтобы природная возможность человека быть гуманным реализовалась, стала действительностью, он должен быть воспитан и образован, а следовательно, должен приобрести собственно человеческие черты. В соответствии с ранее высказанным положением правитель-наместник становится гуманным, усваивая греческие науки. Поэтому Цицерон заботится о теоретической подготовке государственного деятеля и рекомендует брату Квинту читать «Кира» Ксенофонта, в котором дается «картина справедливой власти». Свой совет он подкрепляет авторитетом П. Сципиона Африканского, его кумира, который не выпускал из рук этих книг [Циц. Пис., т. 1, XXX].

В рассуждениях Цицерона весьма заметно влияние греческих этико-политических теорий. Его тезис о том, что легко править другими тому, кто научился контролировать себя, явно идет от сократовской сентенции (см.: [Plezia, p. 198–200]). В итоге к числу обладателей человечности и, соответственно, к числу гуманных государственных мужей и граждан Цицерон относит лишь некоторых образованных римлян, в частности себя и Квинта, полагая, что таковых в Риме было весьма немного. Как отмечает М. Шнайдевин, гуманность не заложена в человеке от природы, она приобретается при обучении и воспитании, и таким образом человеческая сущность противопоставляется зверям и варварам (см.: [Schneidewin, s. 33]).

Высказанные Цицероном положения относительно воспитания человека подводят, как нам кажется, к двум историко-антропологическим выводам.

Вывод первый. Человек становится действительно человеком, когда он усваивает человечность во всем ее объеме: и в виде приобщения к духовной культуре, знаниям, науке, и в виде нравственных ценностей, гуманности. Тогда *humanitas* становится идентичной *natura humana*, а слово *homo*, по наблюдению М. Шнайдевина, обозначает людей, обладающих полной гуманностью (см.: [Schneidewin, s. 33, 35]).

Вывод второй. Такой человек становится представителем всего культурного человечества. Он перерастает национальные рамки *homo romanus* и превращается в *homo humanus* (см.: [Schneidewin, s. 34; Reitzenstein, s. 5–6]).

Итак, социокультурную антропологию образуют несколько основополагающих учений: учение о человеке – творце форм своей жизни и самого себя, что В. Брюнинг называет «трансцендентализмом» [Brüning, s. 14–15], а Б. Грётуйзен – «греко-римской философией жизни» [Groethuysen, s. 64]; учение о самодостаточности, собственной сущности человека, его социальной природе, которое Н. Аббаньяно противопоставляет теологическим воззрениям на человека (см.: [Abbagnano, p. 621–623]); учение о гуманности человеческого существа и его развитии, совершенствовании.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существо концепции, изложенной в данной книге, состоит в создании типологии античных учений о человеке, обобщенно-проблемной картины античной антропологии в виде четырех типов: мифологического, религиозного, натурфилософского и социокультурного. Мифологический тип антропологии выведен из положений гомеровского и гесиодовского эпоса и отчасти орфизма. На этом же материале, но уже с упором на учение орфиков, показано зарождение религиозного типа антропологии. На основании взглядов преимущественно ранних ионийских философов был воссоздан натурфилософский (натуралистический) тип антропологии. Из воззрений софистов, линии атомистической философии Демокрита, Эпикура, Лукреция, взглядов Цицерона и некоторых других философов сложился облик социокультурной концепции человека.

Изучение представлений о человеке, содержащихся в литературных памятниках мифологии, показало, что это очень разноречивые, в определенной степени противоположные мнения о богах, людях и взаимоотношениях между ними. В ходе исследования мы отказались от того, чтобы видеть в этом разнообразии и различии антропологических взглядов эволюцию воззрений на человека в пределах одного и того же мифологического основания, и пришли к мысли, что здесь имеет место формирование существенно иного образа человека, а именно – религиозного. Таким образом, «античная мифология в ее историческом развитии», о чем писал А. Ф. Лосев, предстала у нас в виде мифологической антропологии в ее историческом развитии к религиозной.

Мифологическая антропология – это представления о человеке, присущие исключительно древнейшему пласту сознания греков – хтонической мифологии. О религиозной же антропологии можно говорить начиная только с олимпийской мифологии в ее гомеровско-гесиодовом и особенно орфическом вариантах, а завершением ее считать труды религиозных философов Античности. В итоге обычное и принятое в историко-философской литературе описание человека в рамках некоего синкретического религиозно-

мифологического мировоззрения было более определенно разделено на достаточно существенно различающиеся между собой мифологическую и религиозную антропологию.

В первой человек включен в семью богов в качестве их прямого потомка, элементы его сущности и жизнедеятельности представляются особыми живыми существами, властвующими над ним, сам он героизируется, ориентирован на телесную жизнь и земной мир. Во второй он рассматривается уже как творение богов из некоего материала; его существование ставится в зависимость от их воли, он получает религиозно-нравственное измерение в виде изначальной греховности и ориентацию на духовную жизнь и небесный мир.

Рассмотрение антропологических воззрений в пределах философии обнаружило, что имело место их развитие на едином основании натурфилософии. Первоначально натурфилософские учения о человеке существовали в виде достаточно чистой, единообразной системы воззрений, центральным элементом которой предстает прямое подчинение жизнедеятельности человека разумной вселенной, приводящее к представлению об обществе, культуре и нравственности как установлениях природы. При этом надо подчеркнуть, что античная натурфилософия устанавливала прямую неопосредованную связь и соответствие между человеческим существом и физическими началами космоса, минуя биологический уровень, что проистекает из характерного для Античности гилозоизма и панпсихизма. Античная натурфилософская (натуралистическая) антропология характеризуется крайней, предельной формой «космеизации» человека, ведущей к «физикализму», однако ее своеобразие состоит в том, что по своей мировоззренческой сущности она является пантеистической (или природотеистической), а также гилозоистической антропологией.

Затем на этом основании – представлении о человеке как природном существе – стало надстраиваться новое понимание человека, суть которого состояла в том, что человека начали объяснять не из природы, а из него самого, его собственных характеристик, пусть и данных ему все той же природой; приняли его в качестве самостоятельного основания антропологических учений. Это отдаленно напоминало то отношение к человеку, которое в европейской философии Нового времени было названо антропологическим принципом, или антропологизмом.

Наиболее значительным нововведением при этом было то, что философы стали наделять человека чертами социального и культурного существа и соответствующими потребностями. Это привело к «кентаврическому» характеру антропологических воззрений конкретных философов, у которых переплетались элементы как натурфилософского, так и социокультурного подхода к человеку, и потребовало их размежевания для конструирования типа социокультурной антропологии.

Последняя базируется на концепции человека – деятеля (*homo faber*), обладающего собственной сущностью в виде материальных и духовных потребностей, и отмечена мощной гуманистической тенденцией, которая выражается, с одной стороны, в представлении о социальном и нравственном развитии человека в направлении его гуманизации, а с другой – в учении о врожденной гуманной сущности человека, дарованной ему от природы.

Построение модели античной социокультурной антропологии обнаружило, в свою очередь, глубинное расхождение философов, повсеместно встречающееся и постоянно воспроизводящееся в истории философии при объяснении того, откуда берутся у человека качества социального существа: даются ли они ему природой или приобретаются им самим. Вследствие этого портрету социокультурной антропологии пришлось придать вид двуликого Януса, выделив в ней черты «эпигенетического» и «преформистского» вариантов, которые различаются представлением о сущности и источнике социальных и культурных характеристик человека, считая их в одном случае исключительно продуктом деятельности последнего, а в другом – задатками, заложенными в него природой. Это опять-таки потребовало не столь простого и легкого в осуществлении разделения ткани реальных философских учений. Поэтому хотелось бы подчеркнуть, что создание типологии античных учений о человеке основывалось не просто на сборе, анализе и синтезе фактов, но и на осмыслении многих действительных противоречий, свойственных античной антропологической теории.

Характер антропологических материалов, представленных в источниках и подвергнутых типизации, показывает такую особенность и общую черту (закон) античных антропологических воззрений любого типа, как их «двухуровневый» характер, когда человек представлен опосредованно, в некоторых превращенных формах, что можно назвать

«метафизикой» антропологии, или «трансцендентальной антропологии», и непосредственно, собственно как человек в его реальных формах существования, что можно, в свою очередь, назвать «физикой» античной антропологии. Итак, в античной философии человек представлен как таковой; в мифологической и религиозной антропологии он выступает на «метафизическом» уровне в виде богов, а его жизнь описана в жизни божественного сообщества; в натурфилософской концепции человек рассматривается в виде очеловеченной природы; в социокультурной – в форме полиса (государства) – человека, что является выражением глубокого антропоморфизма всего античного сознания.

Типологизация антропологических учений античных философов подвела к тому очевидному выводу, что их возможными началами, предпосылками служат, соответственно, имманентные или трансцендентные по отношению к миру боги, природа и сам человек в качестве социокультурного существа – три творческие силы, известные культурному человечеству, – когда основания человека ищут либо в богах, либо в природе, либо в нем самом как творце, признавая его самодостаточным (субстанцией). С этой точки зрения антропологические взгляды конкретных античных философов являются, как правило, комбинацией или смешением названных оснований.

Предложенная нами типология имеет некоторую особенность, которая заключается в том, что в ней учитываются не только сходные линии, признаки, «логическое движение» [Brüning, s. 6], но также историческое, хронологическое движение, временная последовательность типов. Тем самым типология выступает одновременно как история, историческая типология – периодизация. Такая типология оказывается наиболее приближенной к конкретно-историческому материалу, позволяет наиболее эффективно работать с ним.

Выявляя типы учений о человеке на основе конкретных концепций, исторически, во времени, в их следовании друг за другом, мы вместе с тем получаем историю типов антропологии. Складываясь поочередно, типы эти наследовали друг другу, сосуществуя на протяжении всей Античности, взаимодействуя между собой и дополняя один другого в учениях отдельных философов. Поэтому мы считаем, что рассматриваемые типы образуют общую картину, панораму античной антропологии и являются моделями, в пределах которых складывались и развивались воззрения тех или иных философов Античности. В связи

со сказанным едва ли допустимо приписывать Античности какую-то одну модель человека, например рационалистическую, как это делает Г. Дюран, (как, впрочем, и многие другие авторы), когда пишет о «неком универсальном мифе о человеке как “разумном живом существе” [Durand, p. 51]. Подобные мнения об античной антропологии сами являются мифом.

Как уже говорилось, наше исследование ограничено по большей части самыми ранними, так сказать, исторически исходными проявлениями того или иного типа античной антропологии. По этой причине в дальнейшем еще предстоит показать, вернее, доказать, что предложенная типология, которая основана на первичных, ранних формах того или иного представления о человеке, может быть использована в качестве методологического инструментария и «работает» во всей последующей истории античной антропологии, т. е. предстоит установить, что учения всех последующих философов либо вписываются в тот или иной тип антропологии, либо представляют собой соединение нескольких типов. Если такая работа даст положительный результат, это докажет плодотворность осуществленной нами типологизации античной философской антропологии. Впрочем, уже сейчас можно привести некоторые литературные данные, подтверждающие это. Например, по мнению Б. Т. Григорьяна, Аристотель синтезировал две антропологические тенденции: религиозно-этическую и космически-натуралистическую (см.: [Григорьян, 1973, с. 67]).

Определенные перспективы имеет и размежевание мифологической и религиозной антропологии, в частности размежевание, построенное на предложении, которое мы считаем важным нововведением, считать основанием мифологической антропологии именно хтоническую мифологию, а героическую (олимпийскую) мифологию относить к числу оснований религиозной антропологии. Во-первых, это позволяет исторически взглянуть на формирование религиозно-философской антропологии Античности и представить этот процесс в виде трех стадий: мифологической, религиозной и религиозно-философской. Во-вторых, это будет содействовать различению мифологического и религиозного сознания, граница между которыми, насколько нам известно, пока еще нигде и никак четко не проведена, поэтому историки философии большей частью предпочитают пользоваться не очень ясным синкретическим понятием «религиозно-мифологическое мировоззрение».

ПРИМЕЧАНИЯ

К Введению

¹ См., например: *Григорьян Б. Т.* Философия о сущности человека. М., 1973.

² См.: *Драч Г. В.* Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов н/Д., 1987; *Рожанский И. Д.* Античный человек // О человеческом в человеке. М., 1991; *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. P., 1958; *Burck E.* Vom Menschenbild in der römischen Literatur. Heidelberg, 1966; *Welskopf L. E. C.* Menschenbild in der Antike // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. Т. 2. С. 7–13.

³ Так, работа Л. Жерне (Gernet), хотя она и называется «*Antropologie de la Grèce antique*» (P., 1982), не содержит философско-антропологической проблематики в общепринятом смысле.

⁴ См.: *Abbagnano N.* Tipo; Типо; Tipologia // *Abbagnano N.* Dictionario de filosofia. Nabana, 1963. P. 1139–1140; *Лебедев Б. К.* Исторические формы социальных типов личности. Казань, 1976. С. 5–25.

⁵ См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики : Высокая классика. М., 1974. С. 13.

⁶ Указание на использование для этой цели трудов по теоретико-методологическим вопросам философской антропологии, ее предмету и методам читатель найдет в тексте книги при рассмотрении отдельных вопросов. Понятно, что это лишь ничтожная часть из того безбрежного числа работ, которые посвящены философскому осмыслению человека.

⁷ См.: *Григорьян Б. Т.* На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 8–9, 13–15; *Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования: закат рационализма. Свердловск, 1991. С. 65–99; *Groethuysen B.* Philosophische Anthropologie // *Handbuch der Philosophie.* В., 1928. S. 34; *Hocking W. E.* Types of philosophy. N. Y., 1959; *Brüning W.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960. S. 6–9 (при знакомстве с типологией В. Брюнинга мы пользовались рукописным переводом А. В. Перцева).

⁸ Конечно, более отвечающим подлинной греческой лексике был бы наш обычный термин «политология», соответствующий выражению *ἡ πολιτικὴ (ἐπιστήμη)*, но он имеет свой собственный определенный смысл.

⁹ См.: *Дробницкий О.* Этика // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 582.

К главе 1. От мифологического человековедения – к религиозному

¹ См.: Теология // Словарь античности. М., 1989. С. 570.

² Историко-литературный анализ гимнов сделан А. Н. Деревицким в кн.: Гомерические гимны. Харьков, 1889.

³ См.: Античные гимны. М., 1988.

⁴ *Tò téras* – небесный знак, знамение, чудо, чудовище (Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991).

⁵ *Ὅ (ῆ) ἀχλύς* – мрак, тьма, мгла (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1–2).

⁶ Ср.: Книга познания творений Ра // Матъе М. Э. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 83; Бхагавадгита, 9, 8 // Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985. С. 183.

⁷ См.: Зайцев А. И. Древнегреческий героический эпос и «Илиада» Гомера // Гомер. Илиада. Л., 1990. С. 395–416.

⁸ См.: Мифы народов мира : энциклопедия. М., 1994. Т. 1. С. 12–13.

⁹ См.: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972.

¹⁰ См.: Антропологические мифы // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 1. С. 87.

¹¹ *Ἄρουι* – близко, *σπόρας* – посев, семя, плод.

¹² См.: Павлинова Н. Орфические гимны. СПб., 1914 (Вестник теософии. 1914. № 1–6).

¹³ *Πρῶτος (πρῶτος)* – первый и *λαός* – народ.

¹⁴ Не сходятся концы с концами и в мифах Аполлодора о первых людях (см.: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972. I, VII, 1–2; II, I, 1).

¹⁵ Размножение титанов привело к появлению от них титанических благих народов – островных, лесных, горных, степных. См.: *Галосовкер Я.* Сказание о титанах. М., 1957. С. 9.

¹⁶ См.: *Гомер*. Илиада. Л., 1990. С. 499, примеч. к XV, 139–141; С. 525, примеч. к XXI, 568.

¹⁷ См.: Там же. С. 431, примеч. к I, 271–272; С. 487, примеч. к XII, 23.

¹⁸ См.: Беседы Эпиктета, I, XIII, 3 / пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна // Вестник древней истории. 1975. № 2. С. 231.

¹⁹ См.: *Гомер*. Илиада. Л., 1990. С. 464, примеч. к V, 637.

²⁰ См.: Деревицкий А. Н. Гомерические гимны. Харьков, 1889. С. 84; *Nägelsbach K.* Вероучение Гомера (Nom. Theologie) // *Гимназия*. 1898. [Т.] 117, вып. 3. С. 1–8 (§ 106, 109).

²¹ См.: Цицерон. Тускуланские беседы, I, 18 / пер. М. Д.-З. Киев, 1888–1889; *Cicero*. Tusculanae disputationes // *Cicero*. Opera / ed. J. G. Baiter, C. L. Kayser. Lipsiae, 1863. Vol. 6.

²² По мнению В. Йегера, слово *ψυχή*, первоначально обозначавшее в гомеровском языке «жизнь-дыхание», затем включило в себя, поглотило значение слова *θυμός* (чувство, воля, ум, душа), и так образовался единый концепт «душа». См.: *Jaeger W. The theology of the early Greek philosophers.* Oxford, 1948. P. 81–83.

²³ Здесь использована форма от глагола *πέτομαι* – лететь (корень *пет-*, *пта-*; отсюда *πτερόν* – крыло, перо; *πτηνός* – летающий, крылатый, пернатый; ср. русское: птица. См.: *Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь.* М., 1991.

²⁴ См. также: *Голосовкер Я. Э. Логика мифа.* М., 1987. С. 19–20.

²⁵ Концепция *ψυχή*-двойника (призрака) человека принадлежит Э. Роде (Erwin Rohde), см.: *Jaeger W. The theology...* P. 77. Ее придерживаются некоторые исследователи и сейчас (*Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique.* P., 1982. P. 21). См. также: *Звиревич В. Т. Обожение человека в античности.* Екатеринбург, 2001. С. 12 сл.

²⁶ О Голоде-божестве у Гесиода и других античных авторов см.: *Черняев П. Голод в классическом мире // Гимназия. 1898. [Т.] 119, вып. 5. С. 1–12.*

²⁷ См.: *Лосев А. Ф. История античной эстетики / Софисты. Сократ. Платон.* М., 1969. С. 233; *Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу.* М., 1972. С. 49–53.

²⁸ В известной нам литературе мы не встретили большого внимания к этому божеству у Гесиода, хотя оно того заслуживает. Ведь фактически речь идет о первом выражении общественных отношений.

²⁹ Ата играет роль также карающей силы (см.: *Крашенинников М. Мораль в греческой литературе // Гимназия. 1898. [Т.] 115, вып. 1. С. 11).*

³⁰ Ср. переводы С. Апта и М. Крашенинникова. «Я совсем обезумела. Пагубный бес / Победил меня» (*Еврипид. Ипполит, 241–242 / пер. С. Апта // Еврипид. Трагедии.* М., 1980. Т. 1). «Я бессильна перед божеской судьбой (*δαίμονος ἄτα*)» (*Крашенинников М. Мораль в греческой литературе // Гимназия. 1898. [Т.] 117, вып. 3. С. 10).*

³¹ Истоки греческих представлений о судьбе исследованы в кн.: *Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы.* Новосибирск, 1990.

³² Слова *μοῖρα* и *αἵμα* имеют значение «часть», «мера», «удел», «равная», т. е. определенная, соответствующая часть (мера).

³³ См.: *Топоров В. Н. Эней – человек судьбы // К «средиземноморской» персонологии.* М., 1993. Ч. 1; *Burck E. Vom Menschenbild in der göttlichen Literatur.* Heidelberg, 1996. S. 298, 301, 304.

³⁴ Букв. лен и изделия из него: нить, веревка, сеть, полотно.

³⁵ См. также: *Топуридзе Е. И. Человек в античной трагедии.* Тбилиси, 1984. С. 7–20.

³⁶ Определение Кер здесь очень напоминает латинское *dura lex*.

³⁷ Так появляется особое божество Завота (*ἐπιμέλεια* – *сига*), описывающее одно из состояний, гнетущих человека. В басне Гигина (2-я пол. I в. до н. э.) Завота вылепила человека и получила его во владение, пока он жив.

³⁸ См. также: *Кинжалов Р. В.* Пандора: К мифу у Гесиода // Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1958. Вып. 2. С. 252–260.

³⁹ Сама эта лексика заслуживает изучения, так как позволяет раскрыть новые смыслы понятия «человек». Например, *κρηιτροφής* – не просто «смертный», а «рожденный на погибель, обреченный на смерть» (*Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь); его возможная этимология: *κρηι* (для керы-гибели) и *ο τροφείς* (? *ο τροφής*) (вскармливание, воспитанник); *μέροφ* соответствует *μόρος* (участь) и лат. *moris* (?) (*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь).

⁴⁰ Всенародный образ смерти-скелета (старухи) с косою, приходящей за человеком, есть настоящая мифология смерти.

⁴¹ Возможно, что здесь слово *θυμός* при описании погребального обряда – сжигания тела на костре – употреблено не случайно, так как оно находится в семантической связи с глаголом *θύω* (священнодействовать, совершать жертвоприношение), что предполагает брызги горячей крови, а также этимологически связано с латинским *fumus* – дым (*Jaeger W.* The theology ... Р. 81–83). В общем, душа (*θυμός*) уходит в дыме костра.

⁴² См.: *Зайцев А. И.* IA ΨΥΧΗ (II, XXI, 569) // Вестник древней истории. 1976. № 1. С. 97–102.

⁴³ О понятии героя в его реально-историческом существовании и развитии см.: *Gernet L.* Anthropologie ... Р. 18 и сл.

⁴⁴ См.: *Линкольн Б.* Эпизод с Терситом в «Илиаде» // Вестник древней истории. 1994. № 2. С. 17–33.

⁴⁵ См.: *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 449, примеч. к III, 180; С. 467, примеч. к IV, 344, 356.

⁴⁶ См. также: *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Киев, 1994. С. 54–70; *Семущкин А. В.* Эмпедокл. М., 1985.

⁴⁷ См.: Кровная месть // Словарь античности. С. 295.

⁴⁸ *Платон.* Законы / пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч. : в 3 т. М., 1972. Т. 3, ч. 2.

⁴⁹ См.: *Платон.* Кратил / пер. Т. В. Васильевой // Платон. Соч. : в 3 т. М., 1968. Т. 1.

⁵⁰ Комментарий медицинский (психиатрический) и историко-этнографический к такому элементу дионисийской религии, как вакхический экстаз (*βακχεύειν* – *танία, fuog*), можно найти у Л. Жерне в связи

с разбором книги: Н. Jeanmarie. Dionysos. Histoire du culte de Bacchos. P., 1951 (*Gernet L. Anthropologie ...* P. 83–118).

⁵¹ *Τυχεῖν* – попадать, случаться; *ὡς ἔτυχε* – как пришлось (*Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь*).

⁵² При знакомстве с типологией В. Брюнинга мы пользовались переводом А. В. Перцева (в рукописи).

К главе 2. Натурфилософский тип антропологии

¹ О связях философии и медицины см.: *Зельин К. К.* О методах и перспективах исследования ранней греческой философии // *Вестник древней истории*. 1972. № 1. С. 39; *Верлинский А. Л.* Медицинские аналогии и проблема практического применения знания у Платона и Аристотеля // *Некоторые проблемы истории античной науки*. Л., 1989. С. 90–116; *Трахачев С. Ю.* Философские основания медицинской теории Асклепиада Вифинского // Там же. С. 127–135. См. также отзыв Г. Чернисса о Гиппоне из Самоса и Диогене Аполлонийском (*Cherniss G. The characteristics and effects of Presocratic philosophy // Studies in Presocratic philosophy*. L., 1970. Vol. 1. P. 27).

² При ссылках на книгу Б. Грётуйзена мы частично пользовались переводом О. В. Охотникова.

³ Но есть мнение, что Алкмеон был сторонником медицинской эмпирии. См.: *Cornford F. M.* Was the Ionian philosophy scientific? // *Studies in Presocratic philosophy*. P. 34).

⁴ Об этимологизировании в теологии В. Йегер пишет: «Имена таинственных божественных сил, когда их правильно истолковали, дают ключ к их сущности» (*Jaeger W. The theology of the early Greek philosophes*. Oxford, 1948. P. 68–69).

⁵ Перевод А. В. Лебедева: «пытаются этимологизировать» (*Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1, 38В10). В греческом оригинале стоит *ἐτυμολογεῖν* – «объяснять истинный (первоначальный) смысл слова».

⁶ Основательнейшее (в сравнении с литературой на русском) раскрытие темы микрокосма и макрокосма читатель найдет в книге: *Préaux C.* La lune dans la pensée grecque. Bruxelles, 1973. P. 24–41. Тут же приведена обстоятельная библиография вопроса. Продолжением этой темы является параграф о мимесисе (*Ibid.* P. 41–43).

⁷ В. И. Руднев дал ему название «О неделях» (см.: *Гинтократ.* Сочинения / пер. В. И. Руднева. М., 1944. Т. 2).

⁸ Перевод А. О. Маковельского несколько изменен. Вместо «был подобен» мы перевели *γευομένα... παραπλήσιον* как «родился подобно». Такой перевод, кажется, больше соответствует смыслу всего фрагмента и содержанию первой фразы, в которой тоже говорится о рождении (*γίνεσθαι*).

⁹ Вставка А. О. Маковельского; в тексте: *κατ' ἀρχάς*.

¹⁰ Перевод А. О. Маковельского очень пространен вследствие вставок и совсем не передает сжатости стиля оригинала.

¹¹ Небольшой комментарий к словам о том, что Фалес считал электричество силой божественной и родственной душе или жизни, см.: *Freeman K. God, man and state: greek concepts*. L., 1952. P. 12–13.

¹² «По природе» надо понимать так: по природе самого человека, по его собственной (человеческой) сущности.

¹³ Очень подробно рассматривает концепцию полов в греческой медико-философской литературе Дж. Ллойд, вскрывая их эмпирические и умозрительно-логические основания (*Lloyd G. E. R. Hot and cold, dry and wetinearly Greek thought // Studies in Presocratic philosophy*. P. 273–279).

¹⁴ Важно не только учитывать смысл понятия *φύσει*, о чем было сказано, но и то, к чему оно прилагается: к природным или социальным характеристикам людей.

¹⁵ *Σύμφυτος* – сросшийся, насажденный, *οὐκ ἐπιβάκτος* – не привозной, т. е. извне не пришедший, не данный (от глагола *ἐπι-βάσκω* – прибавлять, вводить).

¹⁶ Среди исследователей нет согласованности. И. Д. Рожанский полагает, что Анаксагор отходит от связи разума человека с нусом и намечает социально-исторический подход (см.: *Рожанский И. Д. Анаксагор*. М., 1972. С. 201). Напротив, А. К. Бергер пишет, что мировой разум отражается в сознании людей, так как Анаксагор одушевлял всю природу (см.: *Berger A. K. Анаксагор и афинская демократия // Вестник древней истории*. 1960. № 3. С. 84). Это мнение не обосновательно. Возможно, что руки только усовершенствуют разумность, данную человеку от природы. Ведь человек превосходит животных только степенью разумности (поэтому употреблено прилагательное в превосходной степени).

¹⁷ Теперь перевод А. О. Маковельского есть возможность корректировать, используя новый перевод фрагментов, сделанный А. В. Лебедевым (*Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов*).

¹⁸ Предлагаем перевод: «общим для всех является мыслить», «всею свойственно размышлять» (*ἔνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*).

¹⁹ В подлиннике стоит просто инфинитив *φρονεῖν* (размышлять, думать).

²⁰ Для сравнения: тема спящего (экзистенциального) и бодрствующего (рационального) человека (рационалиста) присутствует в антропологии Г. Башляра. См.: *Феномен человека : антология*. М., 1993. С. 96 сл.

²¹ Хотя перевод А. О. Маковельского очень удобен для выражения людского неразумия, он далек от оригинала. Лучше переводы М. А. Дынника (см.: *Материалисты древней Греции*. М., 1955) и В. С. Соколова

(см.: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966). Предлагаем такой перевод: «Муж как младенец внимает демону; точно так же ребенок слушает мужа». Может быть, здесь высказывалась мысль о беспрекословном повиновении.

²² Сравнение человека с богом есть фактически сравнение человека и природы, так как бог ранних философов-пантеистов – это другое имя природы (см.: Муравьев С. Н. Каким было начало сочинения Гераклита Эфесского? // Вестник древней истории. 1970. № 3. С. 146–148; *Его же*. Книга Гераклита Эфесского // Вестник древней истории. 1976. № 2. С. 56). В свете этого трудно согласиться с Б. Т. Григорьяном, что сравнение человека с богом ведет к религиозной антропологии (см.: Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 13).

²³ Едва ли чем-то особенным можно оправдать перевод слова *θυμός* как «сердце». Нам кажется вполне понятным буквальный перевод. Предлагаем такой вариант: «Трудно бороться со страстью! Ведь чего бы кто ни захотел, за это (он) расплачивается душой».

²⁴ Перевод *ἄβρις* словом «самоуверенность» в этом фрагменте едва ли удачен.

²⁵ Нам кажется, что при буквальном переводе («Людям не становится лучше, когда они хотят многого») этот фрагмент приобретает более конкретный смысл: жадность не доводит до добра.

²⁶ Подборку их высказываний на этот счет см.: *Groethuysen B. Philosophische Anthropologie*. В., 1928. S. 68.

²⁷ Фрагмент понимают различно. Для нас важно только то, что в нем подчиненность человека соотнесена с тяжелым трудом или уподоблена ему. Ближе к подлиннику переводы А. М. Дынника (см.: Материалисты древней Греции) и В. С. Соколова (см.: Михайлова Э. Н. Чанышев А. Н. Ионийская философия). Но мы рискуем дать свой перевод на основе следующих соображений: фрагмент выражает мысль, что подчинение равносильно тяжелому труду; слова *μοχθηῖν καὶ ἄρχεσθαι* являются синонимами. Итак: «Тяжелый труд для этих самых (людей) – смиряться и быть под началом». С. Я. Лурье вкладывает иной смысл в этот фрагмент, но слова *μοχθηῖν καὶ ἄρχεσθαι* он переводит тоже как «подчинение и рабствование» (*Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки: Греция эпохи расцвета*. М.; Л., 1947. С. 44).

²⁸ В натурфилософии очень распространено определение природной необходимости словами *θεός* и *θεῖος* (та же самая «божественная» лексика, как было отмечено, применяется и в отношении природы в целом). Поэтому в текстах присутствует не просто *ἀνάγκη* и т. д., а *ἀνάγκη θεία*, *θεῖον δόγμα*, *θεῶν φύσιμα*.

²⁹ Вслед за И. Д. Рожанским детальнейший обзор значений понятия (слова) «природа» (*φύσις*) сделал А. В. Ахутин (см.: *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в Античности и в Новое время) («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 111–163).

³⁰ Этой критике посвящен цикл трактатов Цицерона: «О богах», «О прорицании» и «О судьбе» (*Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985).

К главе 3. Поворот к социокультурной антропологии

¹ В. Йегер отмечает, что «софисты были первыми, кто осуществил тщательное теоретическое изучение природы государства и общества в связи с требованием воспитывать людей в политической *ἀρετή*» (*Jaeger W.* The theology the early Greek philosophers. Oxford, 1948. P. 185).

² Об изучении явлений культуры в Античности и о выражающих ее терминах у писателей и философов см.: *Голубцова Н. И.* О понятии «культура» в эпоху античности // Вопросы истории. 1971. № 7. С. 81–93.

³ М. Винярчик опубликовал подборку фрагментов атеистов: поэта Диагора Мелосского и софиста Теодора Киренейского (*Diagorae Melii et Theodori Cyrenaevi Reliquiae* / ed. M. Winiarczyk. Leipzig, 1981). См. наш перевод в работе: Свидетельства о жизни и учении Диагора Мелосского и Феодора Киренского // Античная древность и средние века. Вып. 31. Екатеринбург, 2000. С. 370 – 376.

⁴ См.: *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985.

⁵ См., например: *Спиркин А.* Философская антропология // Философская энциклопедия : в 5 т. М., 1970. Т. 5. С. 354.

⁶ См.: *Шестаков В. П.* О характере античного эстетического идеала // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 2 (14). С. 40.

⁷ Для заинтересовавшихся этим вопросом приведем краткую библиографию: *Мелихов В. А.* Культ римских императоров и его значение в борьбе язычества с христианством. Харьков, 1912; *Байбаков Е. М.* Из истории обоготворения монархов в античном мире. Баку, 1921; *Звиревич В. Т.* Обожение человека в античности. Екатеринбург, 2001; *Beurlier.* La culte impérial. P., 1891.

⁸ См.: *Зайцев А. И.* Идеология гомеровского эпоса и личные взгляды автора «Илиады» (Илиада, XV, 638–651) // Античное общество и государство : Проблемы социально-политической истории. Л., 1988. С. 143–144.

⁹ А. В. Лебедев считает сквозным философским мотивом Гераклитовской космогонии тему *φύσις – τεχνίτης* (природа – мастер), составляющую часть более широкого параллелизма *κόσμος – πόλις* (природа – общество). См.: *Лебедев А. В.* ΨΝΓΜΑ ΣΥΜΦΥΣΩΜΕΝΟΝ : Новый фрагмент Гераклита // Вестник древней истории. 1980. № 1. С. 31–32.

¹⁰ См.: Семенов С. А., Петров В. С., Рыбаков Р. Б. О древнейшем периоде человеческой истории // Вопросы философии. 1977. № 7.

¹¹ Обзор литературы о Цицероне (историографию) см.: *Boyancé P. Le problème de Cicéron // L'information littéraire.* 1958. № 1. P. 21–28.

¹² См. переводы этого трактата на русский: Цицероновы размышления о совершенном добре и крайнем зле / пер. И. Посникова. СПб., 1793; *Цицерон. Опровержение эпикуреизма* : Кн. 1, 2 произведения «О высшем благе и крайнем зле» / пер. Гвоздева. Казань, 1889; М. Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стойков / пер. Н. А. Федорова. М., 2000.

¹³ *Hommel H. Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie : Tusculanen, V, 5.* Heidelberg, 1968.

¹⁴ См.: *Звиревич В. Т. Римский образ жизни и его ценности в представлении Цицерона // Исседон : альманах. Т. 2.* Екатеринбург, 2003. С. 111–123.

¹⁵ При ссылках на статью С. Я. Лурье мы использовали реферат Н. П. Фокина.

¹⁶ *Προπόπτω* – «идти вперед», «делать успехи», «возрастать», что соответствует лат. *pro-gredior* с теми же значениями.

¹⁷ Ссылка на греч. текст дается по изданию: *Ritter. H., Preller L. Historia philosophiae Graecae et Romanae / [греч.] G. Teichmueller. Gothae. 1875. № 35. P. 21.*

¹⁸ Слова «человеческий» в оригинале нет.

¹⁹ Можно поставить вопрос: не содержит ли этот фрагмент выпад против учения Анаксимандра о происхождении людей из рыб?

²⁰ *Περιών, περιόντος* (gen.) (аттическая норма *περιών, περιόντος*) – причастие от глагола *περίωμι* – «быть выше», «превосходить».

²¹ В свою тему об образах жизни Р. Жоли вводит также вопрос о целях, с которыми связана человеческая деятельность. См.: *Joly R. La theme philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique.* Bruxelles, 1956. P. 7.

²² В переводе С. Я. Лурье присутствует слово «опыт» («нужда и опыт»); в тексте же только *τὴν χρείαν*.

²³ Интересный вывод о связи деятельности и досуга у Аристотеля делает Я. Верхаге. Человеческая деятельность развивается в различных моментах – моментах действия и созерцания, каждый из которых представляет образ жизни и человечности. Понятие «*scholé*» также отсылает к понятию действия. Цель города, собственности, труда и образования есть возможное возвращение к «*scholé*». См.: *Verhaege J. Het mensbeeld in de Aristotelische ethiek.* Brussel, 1980. S. 313, 314.

²⁴ В статье П. Тротиньона рассматриваются взгляды Аристотеля на рабство, домашнее хозяйство (*οἰκονομία*), экономические отношения в семье (*Trotignon P. Sur la crise de l'humanisme: Aristote anti-humaniste // Revue international de philosophie.* 1968. Fasc. 3/4. № 85/86. P. 364–367).

²⁵ Ο βαναυσία – ремесле и отношении к нему в Античности см.: *Abbagnano N. Diccionario de filosofia. Habana, 1963. P. 126.*

²⁶ Комментарий к этому тексту см. в разделе, посвященном теме φύσις – νόμος.

²⁷ Из этого видно, что знаменитая «робинзонада» появилась еще в античной социологии.

²⁸ Интересно, что А. И. Солженицын почти такими же словами говорит о преследователях свободной литературы: «Художественная литература – один из самых высших даров, из самых тонких и совершенных инструментов человека. Возбуждать против нее уголовное дело могут только те, кто сами уголовники, кто уже решил стать за чертой человечества (выделено нами. – В. З.) и человеческой природы» (*Солженицын А. И. Бодался теленок с дубом // Новый мир. 1991. № 8. С. 111*).

²⁹ Цит. по: *Abbagnano N. Diccionario... P. 536.*

³⁰ Представляется удивительным, что К. Ламонт не находит возможным говорить о римском гуманизме и отказывает в таковом поэту Теренцию. См.: *Lamont C. The philosophy of humanism. L., 1958. P. 53.*

³¹ См.: Гуманизм // *Словарь античности. М., 1989. С. 169–170.*

³² Еще раз подчеркнем, что гуманизм Юлиана, в отличие от гуманизма Цицерона, – религиозный: все гуманные качества человека он ведет от богов, а носителем филантропии делает жреца, тогда как у Цицерона таковым является государственный деятель, политик, гражданин.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ НА ИСТОЧНИКИ

- Автократов И.* Могущество человека : Из «Антигоны» Софокла, ст. 332–375 // Гимназия. 1898. Т. 16, вып. 2.
- Алкман* // Эллинистские поэты / пер. В. В. Вересаева. М., 1963.
- Аль-Фараби.* Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
- Анчел Е.* Этос и история. М., 1988.
- Архилох* // Эллинистские поэты. М., 1963.
- Асимов М. С., Турсунов А.* Соотношение микрокосма и макрокосма как философская проблема: история и современность // Вопросы философии. 1978. № 7.
- Бергер А. К.* Анаксагор и афинская демократия // Вестник древней истории. 1960. № 3.
- Бергер А. К.* Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1958. Т. 1.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1959. Т. 2.
- Вейсман А. Д.* Греческо-русской словарь. М., 1991.
- Вельскоф Э. Х.* Идея общественного прогресса в древности. М., 1970.
- Гаспаров М. Л.* Цицерон и античная риторика // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972.
- Гесиод.* Работы и дни // Эллинистские поэты. М., 1963а.
- Гесиод.* Теогония // Эллинистские поэты. М., 1963б.
- Гесиод.* Щит Геракла / пер. С. П. Кондратьева // Греческая литература в избранных переводах. М., 1939.
- Гиппократ.* Избранные книги / пер. В. И. Руднева. М., 1936.
- Голосовкер Я.* Сказания о титанах. М., 1957.
- Голубцова Н. И.* О понятии «культура» в эпоху античности // Вопросы истории. 1971. № 7.
- Гомер.* Илиада / пер. Н. И. Гнедича. М., 1960.
- Гомеровы гимны* // Эллинистские поэты. М., 1963.
- Гомер.* Одиссея / пер. В. Вересаева. М., 1953.
- Гомер.* Одиссея / пер. П. А. Шуйского. Свердловск, 1948.
- Гордезиани Р. В.* Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978.
- Григорьян Б. Т.* На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии. М., 1969.
- Григорьян Б. Т.* Философия о сущности человека. М., 1973.
- Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Доватур А. И. Солон и Мимнерм (Поэтическая полемика по поводу разного восприятия жизни) : Традиции и новаторство в античной литературе // *Philologia classica*. Л., 1982. Вып. 2.

Драч Г. В. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов н/Д., 1987.

Еврипид. Алкеста // Еврипид. Трагедии. М., 1980. Т. 1.

Жмудь Л. Я. Пифагор в ранней традиции // *Вестник древней истории*. 1985. № 2.

Звиревич В. Т. Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.

Звиревич В. Т. Цицерон – философ и историк философии. Свердловск, 1988.

Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

Ивик // Эллинские поэты. М., 1963.

Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // *Коммунист*. 1977. № 2.

История римской литературы : в 2 т. М., 1959. Т. 1.

Карпов В. П. Гиппократ и Гиппократов сборник // Гиппократ. Избранные книги / пер. В. И. Руднева. М., 1936.

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

Клячко Н. Теория и практика гармонического воспитания человека в Древней Греции // *Гармонический человек* : Из истории идей о гармонически развитой личности. М., 1965.

Кон И. Прогресс общественный // *Философская энциклопедия* : в 5 т. М., 1967. Т. 4.

Крашенинников М. Мораль в греческой литературе // *Гимназия*. 1898. Т. 115, вып. 1; Т. 117, вып. 3; Т. 120, вып. 6.

Кураев А. Новомодные соблазны // *Новый мир*. 1994. № 10.

Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960.

Лосев А. Ф. История античной эстетики : Ранняя классика. М., 1963.

Лосев А. Ф. История античной эстетики : Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.

Лосев А. Ф. История античной эстетики : Ранний эллинизм. М., 1979.

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

Лукач Й. Пути богов : К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984.

Лукреций. О природе вещей : Текст, перевод. М. ; Л., 1946. Т. 1.

- Лукреций*. О природе вещей : Статьи, комментарии. М. ; Л., 1947. Т. 2.
- Лурье С. Я.* Демокрит : Тексты. Л., 1970.
- Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки : Греция эпохи расцвета. М. ; Л., 1947.
- Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1914. Ч. 1.
- Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1915. Ч. 2.
- Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1919. Ч. 3.
- Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1940. Вып. 1.
- Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1941. Вып. 2.
- Марк А. А.* О проблеме человека в истории философии. Харьков, 1970.
- Маркс К.* Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
- Материалисты Древней Греции*. М., 1955.
- Машкин Н. А.* Время Лукреция // Лукреций. О природе вещей. М. ; Л., 1947. Т. 2.
- Миллер Т. А.* Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. М., 1978.
- Мимнерм* // Эллинистские поэты. М., 1963.
- Мортон А. Л.* Английская утопия. М., 1956.
- Муравьев С. Н.* Каким было начало сочинения Гераклита? // Вестник древней истории. 1970. № 3.
- Муравьев С. Н.* Свидетельства о жизни и сочинении Гераклита Эфесского // Вестник древней истории. 1974. № 4.
- Муравьев С. Н.* Свидетельства о жизни и сочинении Гераклита Эфесского // Вестник древней истории. 1975. № 1.
- Муравьев С. Н.* Книга Гераклита Эфесского // Вестник древней истории. 1976. № 2.
- Нахов И. М.* Философия киников. М., 1982.
- Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979.
- Новосадский Н. И.* Орфические гимны. Варшава, 1900.
- Огурцов А. П.* Типология // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Орфизм* // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Орфическая Аргонавтика* / пер. М. Е. Грабарь-Пассек // Памятники поздней античной поэзии и прозы II–IV века. М., 1964.
- Орфические гимны* / пер. О. В. Смыки // Античные гимны. М., 1988.
- Петровский Ф. А.* Мифологические образы у Лукреция // Лукреций. О природе вещей. М. ; Л., 1947. Т. 2.

Плотин. О том, что такое живое существо и что такое человек / пер. С. П. Пургина [рукопись].

Покровская З. А. Лукреций о поэтическом искусстве // Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975.

Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитый философов. М., 1979.

Праксила // Эллинистские поэты. М., 1963.

Рожанский И. Д. Анаксагор. М., 1972.

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

Руднев В. И. Гиппократ о природе человека // Казанский медицинский журнал. 1913. Т. 13, № 3/4.

Сафо // Эллинистские поэты. М., 1963.

Страбон. География. М., 1879.

Сушинский В. В. Проблема человека в философии классического эллинизма // Проблемы диалектического материализма. М., 1973. Вып. 3.

Тахо-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина *soma* // Вопросы классической филологии. М., 1971.

Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества : Первые философы. М., 1959. Т. 2.

Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956.

Утченко С. Л. Цицерон и его время. М., 1972.

Феномен человека : антология. М., 1993.

Феогнид // Эллинистские поэты. М., 1963.

Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. 1991. Вып. 1.

Цицерон. Брут, или О знаменитых ораторах / пер. И. П. Стрельниковой // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972а.

Цицерон. Диалоги : О государстве. О законах / пер. В. О. Горенштейна. М., 1966.

Цицерон. Об ораторе // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972б.

Цицерон. О естестве богов. Три книги / пер. Г. Комова. СПб., 1779.

Цицерон. Оратор // Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972в.

Цицерон. О старости // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974а.

Цицерон. О дружбе // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974б.

Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974в.

Цицерон. Письма / пер. В. О. Горенштейна. М. ; Л., 1949. Т. 1.

Цицерон. Письма / пер. В. О. Горенштейна. М. ; Л., 1950. Т. 2.

- Цицерон. Письма* / пер. В. О. Горенштейна. М. ; Л., 1951. Т. 3.
- Цицерон. Размышления о совершенном добре и крайнем зле* / пер. И. Посникова. СПб., 1793.
- Цицерон. Речи* : в 2 т. М., 1962.
- Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия*. М., 1970.
- Шанин Ю. В. Социально-этические принципы в эпиникиях Пиндара* // Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975.
- Шмеман А. Воскресные беседы* // Новый мир. 1994. № 11.
- Шталь И. В. Гомеровский эпос*. М., 1975.
- Эврипид. Андромаха* / пер. И. Лисицына // Гимназия. 1898. Т. 116, вып. 2.
- Эллинские поэты* / пер. В. В. Вересаева. М., 1963.
- Энгельс Ф. К истории первоначального христианства* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
- Энгельс Ф. Положение Англии* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.
- Эпикур. Письмо к Геродоту* // Лукреций. О природе вещей. М. ; Л., 1947. Т. 2.
- Эрина* // Эллинские поэты. М., 1963.
- Юлиан. Письма* / пер. Д. Е. Фурмана // Вестник древней истории. 1970. № 1–3.
- Ярошевский М. Г. Принцип детерминизма и логика развития научного познания* // Вопросы философии. 1976. № 10.
- Ярхо В. Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе* // Вестник древней истории. 1962. № 2.
- Ярхо В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека* // Вестник древней истории. 1963. № 2.
- Ярхо В. Н. Религиозно-нравственная проблематика в поэмах Гесиода* // Вестник древней истории. 1965. № 3.
- Ярхо В. Н. «Самиянка» Менандра, или Еврипид наизнанку* // Вестник древней истории. 1977. № 3.
- Abbagnano N. Dictionario de filosofia. Habana, 1963.*
- André J.-M. La philosophie religieuse de Cicéron: dualisme académique et tripartition varronienne* // Ciceroniana : Roma aeterna, 9. Leiden, 1975.
- Bevilacqua M. Introduzione a Macrobio. Lecce, 1973.*
- Brandt R. Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles* // Hermes. 1974. Bd.102.
- Bringmann K. Untersuchungen zum späten Cicero*. Göttingen, 1971.
- Bruaire C. L'enjeu métaphysique de la crise de l'humanisme* // Revue international de philosophie. 1968. Fasc 3/4, № 85/86,
- Brügger W. Man, the inquiring being* // El problema del hombre. Mexico, 1963.

- Brüning W.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960.
- Büchner K.* Cicero : Bestand und Wandel seiner geistigen Welt. Heidelberg, 1964.
- Büchner K.* Humanitas Romana. Heidelberg, 1975.
- Burck E.* Vom Menschenbild in der römischen Literatur. Heidelberg, 1966.
- Cherniss G.* The characteristics and effects of Presocratic philosophy // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970. Vol. 1.
- Cicero.* Academici // Cicero. Opera. Lipsiae, 1863a. Vol. 6.
- Cicero.* Brutus // Ciceronis Scripta : Opera rhetorica. Lipsiae, 1893a. Vol. 2.
- Cicero.* De deorum natura // Cicero. Opera. Lipsiae, 1864a. Vol. 7.
- Cicero.* De divinatione // Cicero. Opera. Lipsiae, 1864b. Vol. 7.
- Cicero.* De finibus bonorum et malorum // Cicero. Opera. Lipsiae, 1863b. Vol. 6.
- Cicero.* De inventione rhetorica // Cicero. Opera. Lipsiae, 1860a. Vol. 1.
- Cicero.* De officiis // Cicero. Scripta. Fasc. 48. Leipzig, 1971.
- Cicero.* De oratore libri tres // Ciceronis Scripta : Opera rhetorica. Lipsiae, 1893b. Pt. 1, vol. 2.
- Cicero.* De re publica // Cicero. Fasc. 34. Lipsiae, 1910.
- Cicero.* Epistolae // Cicero. Opera. Lipsiae, 1866. Vol. 9.
- Cicero.* In L. Calpurnium Pisonem oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860b. Vol. 3.
- Cicero.* In M. Antonium Philippica oratio prima-quarta decima // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860c. Vol. 3.
- Cicero.* In P. Vatinius testimonium interrogatio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860d. Vol. 3.
- Cicero.* Partitiones oratoriae // Ciceronis Scripta : Opera rhetorica. Lipsiae, 1893c. Pt. 1, vol. 2.
- Cicero.* Pro Cn. Plancio oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860e. Vol. 7.
- Cicero.* Pro C. Rabirio Postumo oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860f. Vol. 7.
- Cicero.* Pro L. Cornelio Balbo oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860g. Vol. 7.
- Cicero.* Pro L. Flacco oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860h. Vol. 2.
- Cicero.* Pro L. Murena oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860i. Vol. 2.
- Cicero.* Pro rege Decio oratio // Ciceronis Scripta quae manserunt omnia / rec. R. Klotz. Lipsiae, 1860k. Vol. 3.
- Cicero.* Topica // Ciceronis Scripta : Opera rhetorica. Lipsiae, 1893d. Pt. 1, vol. 2.

- Cicero*. Tusculanae disputationes // Cicero. Opera. Lipsiae, 1863 ϵ . Vol. 6.
Clay J. Demas and Aude: the nature of divine transformation in Homer // Hermes. 1974. Bd. 102, Ht. 2.
- Cornford F. M.* Was the Ionian philosophy scientific? // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970. Vol. 1.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident : De Macrobe à Cassiodore. P., 1943.
- Cowell F. R.* Cicero and the Roman republic. L., 1948.
- Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. B., 1912. Bd. 1.
- Durand G.* Anthropologie // Eycyclopaedia universalis. P., 1978. Vol. 2.
- Edel A.* Where is Crisis in Humanism? // Revue internationale de philosophie. 1968. Fasc. 3/4, № 85/86.
- Edelstein L.* The meaning of stoicism. Cambridge, 1966.
- Euripides*. Alkestis // Euripides. Tragödien. B., 1975 a . Tl. 2.
- Euripides*. Hippolytos // Euripides. Tragödien. B., 1975 b . Tl. 2.
- Fleischer M.* Hermeneutische Anthropologie // Platon. Aristoteles. B. ; N. Y., 1976.
- Freeman K.* God, man and state: greek concepts. L., 1952.
- Garin E.* Quel «humanisme»? (Variations historiques) // Revue internationale de philosophie. 1968. Fasc. 3/4, № 85/86.
- Gernet L.* Anthropologie de la Grèce antique. P., 1982.
- Glover T. R.* Life and letters in the fourth century A.D. Cambridge, 1901.
- Grabsch R.* Identität und Tod : Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie. Frankfurt ; N. Y., 1982.
- Graus F.* Social utopias in the Middle Ages // Past and Present : A journal of historical studies. 1967. № 38.
- Groethuysen B.* Philosophische Antropologie. B., 1928.
- Heinimann F.* Nomos und Physis. Basel, 1945.
- Hesiodi Erga kai hemerai* // Hesiodi Carmina / rec. A. Rzach. Lipsiae, 1913 a .
 [Hesiodi] Fragmenta // Hesiodi Carmina / rec. A. Rzach. Lipsiae, 1913 b .
 [Hesiodi] Scutum // Hesiodi Carmina / rec. A. Rzach. Lipsiae, 1913 c .
 Hesiodi Theogonia // Hesiodi Carmina / rec. A. Rzach. Lipsiae, 1913 d .
- Homeri et Hesiodi Certamen* // Hesiodi Carmina / rec. A. Rzach. Lipsiae, 1913 d .
- Homère*. Iliade : Texte grec publié par A. Pierron. P., [s. a.].
- Homeri Odyssea* / ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1907.
- Hymni Homerici* // Homeri Carmina / ex. rec. A. Baumeister. Lipsiae, 1876. Vol. 3.
- Jaeger W.* The theology of the early Greek philosophers. Oxford, 1948.
- Jal P.* La guerre civile à Rome : Étude littéraire et morale de Cicéron à Tacite. P., 1963.

Joly R. Le thème philosophique des genres de vie dans l' antiquité classique. Bruxelles, 1956.

Kerényi C. Dionysos : Archetypal image of indestructible life. Princeton, 1976.

Kern O. Orphicorum fragmenta. Berolini, 1922.

Klingner F. Römische Geistwelt. München, 1956.

Lacroix J. L'humanisme de Marx selon Adam Schaff // Revue internationale de philosophie. 1968. Fasc. 3/4, № 85/86.

Lamont C. The philosophy of humanism. L., 1958.

Linforth I. M. The arts of Orpheus. Berkeley ; Los Angeles, 1941.

Lloyd G. E. R. Hot and cold, dry and wet in early Greek thought // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970. Vol. 1.

Luria S. Heraklit und Demokrit // Das Alterum. 1963. Bd. 9.

Macrobius. Saturnalia // Macrobius. Leipzig, 1970. Vol. 1.

McDiarmid J. B. Theophrastus on the Presocratic causes // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970. Vol. 1.

Meyer H. D. Cicero und das Reich. Köln, 1957.

Mielke H. Erkenntnisse und Irrtümer in der griechischen Naturphilosophie // Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. B., 1966.

Mondolfo R. El pensamiento antiguo. Habana, 1971. Vol. 2.

Mulgan R. G. Aristotle's doctrine that man is political animal // Hermes. 1974. Bd. 102, Ht. 3.

Müller R. Philosophie und Staat (das Problem der Lebensform in Ciceros Staatsschrift und Seneca De otio) // Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums. Budapest, 1968.

Orphei Argonautica // Orphica / recens. E. Abel. Lipsiae ; Praegae, 1885a.

Orphei Hymni // Orphica / recens. E. Abel. Lipsiae ; Praegae, 1885b.

Orphei Lithica // Orphica / recens. E. Abel. Lipsiae ; Praegae, 1885c.

Orpheus on Gems // King C. W. The natural history, ancient and modern, of precious stones and gems, and of the precious metals. L., 1865.

Plezia M. The first of Cicero's philosophical essays // Ciceroniana : Roma aeterna, 9. Leiden, 1975.

Préaux C. La lune dans la pensée grecque. Bruxells, 1973.

Redlow G. Theoria : Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. B., 1966.

Reitzenstein R. Werden und Wesen der Humanität in Altertum. Strassburg, 1907.

Rothe Chr. Humanitas, Fides und Verwandtes in der Römischen Provinzial politik : Untersuchungen zur politischen Function römischer Verhaltensnormen bei Cicero. B., 1978.

Ruch M. Le préambule dans les oeuvres philosophique de Cicéron. P., 1985.

- Rüegg W.* Antike Geistwelt. München, 1967. Bd. 2.
- Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde interieur d'Homère à Socrate. P., 1958.
- Schedler M.* Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. Münster, 1916.
- Schneidewin M.* Die antike Humanität. B., 1897.
- Schrastetter R.* Der Weg des Menschen bei Plato : Dissertation. München, 1966.
- Sorabji R.* Body and soul in Aristotle // Philosophy. 1974. Vol. 49, № 187.
- Sozzi L.* La «dignitas hominis» dans la littérature française de la Renaissance // Humanisme in France at the end of Middle Ages and the early Renaissance. N. Y., 1970.
- Stahl W. H.* Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio. N. Y., 1952.
- Thorndike L.* A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era. N. Y., 1947. Vol. 1.
- Trotignon P.* Sur la crise de l'humanisme: Aristote anti-humaniste // Revue internationale de philosophie. 1968. Fasc. 3/4, № 85/86.
- Utopias and utopian thought.* Cambridge, 1966.
- Verhaeghe J.* Het mensbeeld in de Aristotelische ethiek. Brussel, 1980.
- Vlastos G.* Equality and justice in early Greek cosmologies // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970a. T. 1.
- Vlastos G.* On Heraclitus // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970b. T. 1.
- Vlastos G.* Review of F. M. Cornford: Principium sapientiae // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970c. T. 1.
- Vlastos G.* Theology and philosophy in early Greek thought // Studies in Presocratic philosophy. L., 1970d. T. 1.
- Warnke C.* Die Geburt der wissenschaftlichen Medizin aus der Weltanschauung der Antike // Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. B., 1966a.
- Warnke C.* Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologie // Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. B., 1966b.
- Welskopf L. E. C.* Menschenbild in der Antike // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. Т. 2.
- Whittaker T.* Macrobius or philosophy, science and letters in year 400. Cambridge, 1923.
- Winiarczyk M.* Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae. Leipzig, 1891.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. От мифологического человековедения – к религиозному	8
1.1. Эволюция выражения человеческого в мифологии	8
1.2. Мифологический тип антропологии	16
1.2.1. Божественное рождение человека	16
1.2.2. Персонификация элементов человека и его жизни	20
1.2.3. Отчуждение сознания и нравственности	24
1.2.4. Отчуждение человеческой жизнедеятельности в виде судьбы	26
1.2.5. Судьба как жизнь	29
1.2.6. Предел судьбы-жизни – смерть	32
1.2.7. Поиски бессмертия: вечная жизнь в этом мире	37
1.2.8. «Мифологический» человек (герой)	40
1.3. Зарождение религиозного типа антропологии	45
1.3.1. Сотворение людей богами	47
1.3.2. Жизнепроявления человека – от богов	49
1.3.3. Двойственная природа человека	50
1.3.4. Противопоставление души и тела	53
1.3.5. Идея наказания и искупления греха	64
1.3.6. Искупление вины в жизни	66
1.3.7. Очищение от греха в смерти	70
1.3.8. Жизнь под покровительством и руководством богов	75
1.3.9. Человек во власти божественной судьбы	82
1.3.10. Желания и выбор (свобода) человека в пределах судьбы	86
Глава 2. Натурфилософский тип антропологии	93
2.1. Формы человеческого в натурфилософии	99
2.2. Методологическая основа натурфилософской антропологии	101
2.3. Составляющие натурфилософского понимания человека	104
2.3.1. Естественное (природное) происхождение человека	104
2.3.2. Космеизация тела человека	109
2.3.3. Овеществление (материализация) души	111
2.3.4. Материалистическое объяснение состояний тела (смерти и сна)	114
2.3.5. Превращение бессмертия души в физический феномен	116
2.3.6. Уравнивание жизни и смерти как природных явлений	117

2.3.7. Редукция родовых и индивидуальных характеристик людей к природным факторам	119
2.3.8. Разумность природы-рода и неразумность индивида.....	125
2.3.9. Жизнь под патронатом природы	127
Глава 3. Поворот к социокультурной антропологии.....	137
3.1. Философские предпосылки поворота	137
3.1.1. Обнажение человеческого в религии.....	137
3.1.2. Разрыв с натурфилософским тождеством φύσις – νόμος	146
3.1.3. Размежевание природного и искусственного	150
3.1.4. Практическое назначение философии и риторики	152
3.1.5. Идея социокультурного прогресса.....	156
3.2. Выражение человеческого в полисологии	161
3.3. Общие черты социокультурной антропологии.....	163
3.3.1. Обособление природы человека от вселенной	165
3.3.2. Характеристика человека через его потребности	166
3.3.3. Деятельностная сущность человека	172
3.3.4. Становление человека-деятеля.....	179
3.4. «Эпигенетический» вариант социокультурной антропологии: учение о приобретении человеком социальных качеств.....	185
3.4.1. Двойное понимание источника социально- культурных потребностей человека	185
3.4.2. Человек – соединение природного и приобретенного.....	186
3.4.3. Животная природа человека.....	187
3.4.4. Приобретение человеком черт общественного существа в процессе деятельности	190
3.4.5. Государство и право – главные новообразования природы человека.....	193
3.5. «Преформистский» вариант: учение об актуализации социальной природы человека.....	196
3.5.1. Общественная природа людей	196
3.5.2. Гуманность природы общественного человека.....	198
3.5.3. Незавершенность природы человека.....	207
3.5.4. Пути и средства осуществления социальной и гуманной природы человека.....	209
Заключение	217
Примечания	222
Библиографические ссылки на источники	232

Научное издание

Звиревич Витольд Титович

**АНТИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:
от героя-полубога до «человечного человека»**

**Редактор и корректор
Компьютерная верстка**

**Е. И. Маркина
И. Ф. Лагупов**

**Оригинал-макет подготовлен
редакционно-издательским отделом университета**