

нии, как мы говорим, обычного языка должно быть совершенно своеобразное *ἐποχή*, исходящее из *ὑπόληψις* как способности сомневаться в очевидном. Такое *ἐποχή* только и позволит подходить к языку критически и сделать его темой исследования без того, чтобы он как то, что всегда «здесь», всегда на виду, заслонял и подменял бы собою то подлинно сущее, что лежит в основании его самого.

Е. В. АЛЫМОВА

## НАЧАЛО ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У одних народов есть святые,  
у греков — мудрые

Ф. Ницше

В названии этой статьи стоит слово «начало». Мы, однако, вовсе не собираемся заниматься поиском начала в смысле точки отсчета. Как весьма остроумно заметил Ф. Ницше, «путь к началам вообще ведет к варварству».<sup>1</sup> Вопрос о начале интересует нас в ином аспекте, именно как вопрос о той форме мысли, в которой стало возможным появление и формирование философии.

Название открывает доступ к пониманию существа названного и вместе с тем определяет отношение и направляет взгляд. Поэтому на том, кто дает имя, лежит большая ответственность за судьбу поименованного. Для нас интересно понять существо феномена раннегреческой мысли. Это то интеллектуальное течение, которое историзм завещал нам понимать как «досократическое». Такое странное название заставляет задуматься. О чем говорит оно нам? В «ДО» слышится «ПЕРЕД», «ЕЩЕ НЕ». «ДО» содержит суждение и оценку, отсылает в «предысторию». Название «досократики» сообщает о том, что история мысли рассматривается как разворачивающееся во времени движение к цели, а точкой отсчета является Сократ. Создатель этого названия Э. Целлер,<sup>2</sup> а вслед за ним Г. Дильс относят к досократикам и софистов. Оказывается, что эти философы занимают место где-то на периферии, в стороне от генерального пути, по которому проходят Сократ, Платон и Аристотель. В конечном счете тому образу мысли, что нарек раннегреческую философию «досократической», принадлежит и схема истории под девизом «от мифа к логосу», «к мышлению и истине». Словом, в названии «досократики» нам приоткрывается

<sup>1</sup>Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Stuttgart, 1976. S. 266.

<sup>2</sup>Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996.

© Е. В. Алымова, 2000

то, чем ранняя философия «еще не» была. А между тем именно ранние мыслители создают язык, на котором говорит вся последующая философия, именно там начинается история понятия. То, что Г.-Г. Гадамер называет «история понятий как философия»,<sup>3</sup> связано единственно с греческой мыслью и греческим языком. Только греческие понятия имеют в собственном смысле историю: *natura* — история перенесения греческого *φύσις* на римскую почву.

Таким образом, сказать не чем «еще не», но чем «уже» была раннегреческая философия, жившая в поэтическом языке и тесно связанная с этой формой мысли, — значит приоткрыть нечто, скрывающееся от нас за «досократическим».

Интересно, что в эпоху Ренессанса, когда впервые возник интерес к раннегреческой мысли, выразившийся в издании фрагментов,<sup>4</sup> эта форма мысли получила наименование «поэтической». Таким образом, одновременно с открытием-возрождением раннегреческая философия была истолкована как поэтическая. Обращает на себя внимание то, что в число поэтов-философов, которые действительно прибегали к гексаметру, издатель включает писавших прозой Демокрита и Гераклита. Не значит ли это, что «поэтическое» говорит о чем-то большем, чем просто о языковой форме. Зададимся вопросом, не приоткрывается ли нам в наименовании *Poesis Philosophica* нечто такое в существе раннегреческой мысли, на что введенное в обиход Э. Целлером «досократики» пролить свет не может?

Поставленный вопрос о соотношении поэзии и философии возвращает нас по крайней мере к Платону. Изгоняя поэтов и трагиков из Идеального Полиса, Платон противопоставляет им, обвиненным в подражании мнимому, «истинную трагедию» и поэзию. Борьба с поэтами означает признание силы поэтического слова. То, что делает Платон, по существу — преодоление поэзии через поэзию же, но истинную.<sup>5</sup>

Философия постепенно уходит от поэзии, внешним проявлением этого является ионийская проза. Однако и она обнаруживает свою генетическую связь с поэтической формой мысли. Первого философа, написавшего книгу в прозе, — Анаксимандра, Теофраст упрекнул в излишней поэтичности (*ποητικότητος ὀνόματι*).<sup>6</sup> Язык и мысль Гераклита настолько отличались от того, что ожидали от философии, что традиция не нашла ничего лучше, чем защитить себя перед непонятным, наделив Гераклита эпитетом «темный». На что указывает поэтичность Анаксимандра или Гераклита? Только ли на форму изложения? Или «поэтическое» принадлежит к стилю мышления ранних греческих философов?

<sup>3</sup>Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Актуальность прекрасного. М., 1991.

<sup>4</sup>Stephanus H. *Poesis Philosophica*. Б/М., 1573.

<sup>5</sup>Kuhn. *Die wahre Tragoedie // Das Platonbild*. Hildesheim. 1969.

<sup>6</sup>Diels H., Kranz W. *Die Vorsokratiker*. Bd. 1. 12 A 9. Berlin, 1934. S. 83.

Суждения насчет родства раннегреческой философии и поэзии высказывались не раз и давно, по крайней мере, еще И. Рейхлин говорил, что «вся философия вышла из первого поэта Гомера». Новая философия со времен Гердера и Гельдерлина связывает судьбу философии с поэзией («Поэзия есть начало и конец этой науки»)<sup>7</sup>

Аристотель был первым, кто окинул взглядом развитие предшествующей ему мысли как историю. Тем самым он оказал существенное влияние на формирование последующей доксографии, а вместе с тем и предопределил оценки. Из школы Аристотеля вышло много свидетельств, на основании которых потомки судили о том, как развивалась наука. И как весь природный мир постигается из внутренней энтелехии, так же и в развитии философии усматривается постепенное движение к ее собственному завершению, к определенному, в ней заключенному совершенству, к цели, каковой, без сомнения, является философия самого Аристотеля. А вся предшествующая мысль, рассматриваемая в свете естественнонаучного логического разума, оказывается ступенями развития, ведущими к этой цели, заключенной в аристотелевской философии. При подобном рассмотрении истории философии мышление понимается как проблемное, а история философии — как история разрешения научных проблем с той или иной степенью успеха. К таким проблемам относится вопрос о начале всего сущего, о материи, о причине движения и т. д. Однако, к счастью, у нас есть возможность благодаря зафиксированным письменно и сохранившимся фрагментам самим осуществить «герменевтическое усилие». И это можно сделать, если остаться один на один с текстом без посредников в лице античных доксографов, изредка прибегая к их помощи или совету, вовлекая их в процесс понимания и интерпретации.

Попробуем понять мысль некоторых предшествующих Аристотелю мыслителей не как мысль по поводу определенного круга проблем, т. е. не то, что все они над чем-то размышляли, но то что они вообще мыслили нечто. И это движение их мысли дано нам в их текстах. Если мы «превратим текст в язык»<sup>8</sup> и вслушаемся в него, то «понятое» окажется значительнее, чем их мнение, «понятое» может стать «возможной истиной».<sup>9</sup>

Дело не в том, чтобы выиграть спор с традицией и связать начало философии с кем-то жившим раньше Фалеса. Дело вовсе не в исторически засвидетельствованной личности, а в той форме мышления, которая содала единственно возможный язык философии.

**Философское в поэзии: Гомер. Гесиод.** Философия возникла вовсе не как Афина из головы Зевса, в полном вооружении, в шлеме, с копьем и щитом. Чтобы увидеть, чем философия была сначала, мы обращаемся

<sup>7</sup>Hoelderlin F. Hyperion // Werke und Briefe. Bd. 2. Berlin, 1995. S. 183.

<sup>8</sup>Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 454.

<sup>9</sup>Там же. С. 459.

к первому дошедшему до нас источнику. Им оказывается раннегреческая поэзия.

Поэзия важна нам, ибо является свидетелем того, как самообнаруживается логос в поэтическом слове. Мы вступаем в ту область, где слово еще не имеет статуса понятия, но осуществляет свой смысл в образе. Этот образ нужно понимать не в художественно-эстетическом смысле. В раннегреческой поэзии в виде образа присутствует то, что позднее станет понятием. Итак, говоря об образе, мы имеем в виду особое поэтическое выражение того, что составляет сущность изображенного со всеми тонкостями внутренних связей и оттенков.

Глубинное родство поэтического и философского слова отмечает Г.-Г. Гадамер, усматривая его в том, что «поэтическое слово является не просто указанием на нечто иное, но, подобно золотой монете, оно есть то, что представляет».<sup>10</sup> Язык, определенным образом структурирующий мир, сполна развил свои возможности, кристаллизовавшись в поэтическом языке. Ведь, как вслед за М. Хайдеггером отмечает Г.-Г. Гадамер, «слово и язык в стихотворении являются словом и языком в максимальной степени».<sup>11</sup> И такой язык стал языком философии. Обращаясь к ранней поэзии, мы вступаем в область образного и сможем наблюдать, как бытие сущего дает выразить себя в слове.

Может показаться, что вопрос, к рассмотрению которого мы приступаем, не может представлять интереса в данном контексте.

Однако мы попытаемся показать, что это вовсе не так. А речь пойдет о гомеровских притчах-сравнениях. Кажется, что их использование автором не выходит за рамки литературного приема, целью которого является создание особого впечатления. Но так дело обстоит лишь на первый взгляд. В поэтическом языке, отражающем космос образно-символически, раскрывается основополагающая черта раннегреческой формы мысли. Эти притчи не просто сравнения, иллюстрации или метафоры. О метафорах, на наш взгляд, вообще не может идти и речи. Как справедливо отмечает О. М. Фрейденберг, «пусть кажется, что сознание создавало перенос одного явления на другое и тем его метафоризировало, на самом деле сознание этого не делало, и никаких метафор изначально не существовало».<sup>12</sup>

Действительно, термин «метафора» достаточно поздний. Теорию метафоры разрабатывал Аристотель в «Поэтике» и «Риторике». В «Риторике» 10,1410в 12 дано определение, а далее «Риторика» 11, 11412а 2–9) Аристотель перечисляет функции метафоры, главные из которых представить вещь одушевленной (*ἄψυχᾶ ἔμψυχᾶ*), наглядной, движущейся (*ἐν-*

<sup>10</sup>Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. С. 118.

<sup>11</sup>Там же. С. 120.

<sup>12</sup>Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 51.

εργούντα) и действующей в настоящее время (ἐν τῷ παρόντι). Метафора, таким образом, является риторическим тропом, сознательным приемом, используемым поэтами. Однако она может быть полезной и для науки. В данном случае Аристотель упоминает Эмпедокла, у которого он обнаружил метафоры. Мы не будем подтверждать примерами то обстоятельство, что гомеровские притчи не отвечают всем требованиям, предъявляемым к метафоре. Отметим лишь, что логическое отношение между метафорой и ее соответствием, как и между повествованием и притчей, — аналогия.

Итак, гомеровские притчи не просто сравнения, но, напротив, выходят за рамки сравнения, создавая законченную картину. Они позволяют явлению возникнуть в его целостности. Такие притчи служат не педагогической цели уяснения и объяснения, но делают явными глубинные внутренние обстоятельства. Это своего рода определение, но не через понятие, а через создание образа. Притча представляет или раскрывает существо события, относя его к изначальному бытию, обнаруживая внутреннюю связь с этим изначальным и показывая родство мира природы и человека, единство внутреннего и внешнего. Притчи-сравнения свидетельствуют о таком положении дел, когда еще нет разделения на субъективное и объективное. Поэт не называет, но дает возможность событию раскрыться самому:

Слушала та, и лились ее слезы, и таяли щеки,  
Так же как снег на скалистых вершинах возвышенных тает,  
Евром согретый и раньше туда нанесенный Зефиром;  
Реки быстрее текут, вздуваясь от таянья снега.  
Таяли так под слезами ее прекрасные щеки  
В плаче о муже своем, сидевшем пред ней.  
(Одиссея XIX, 203–208)

Подобные притчи — результат созерцания. Оно связано с усмотрением существа события. И для грека тут важно не видение с помощью зрения, но то, что связано с νοῦς. Такое созерцание Гете называет «чистым», т. е. позволяющим схватить вещь такой, какой она сама собой предстает. Это созерцание, направленное на сущность вещи, разворачивается не в рефлексии, но в направленности взгляда на явление, причем не в форме впечатления, но таким образом, что в созерцании представлена сущность. Итак, притча-сравнение — не иллюстрация. Она призвана свести события к их сущностям.

В притчах важна вовсе не схожесть в деталях. Дело не в том, что слезы Пенелопы уподоблены рекам, стекающим с гор. Важно сплетение деталей. Не подобное (ὅμοια) главное, но то, что эти ὅμοια соединены внутри повествования и притчи сравнения по аналогии (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον). И это обстоятельство является первичным: подчинение общему (κοινός) основополагающему закону (λόγος). Эти притчи могут привести нас прямо к Гераклиту. Таким образом явленный предмет уже и не предмет во-

все. В таком свете являются φύσις и λόγος. Очевидно, функция притчи — освобождение от предмета как предмета, обнаружение не предметности, а явленности. Поэт позволяет вещам и событиям являться. Он не дает строгих определений и имен. Имя (ὄνομα) отделяет одно от другого. Ὀνομάζειν противоположно νοεῖν.

Вариантом гомеровских притч-сравнений являются притчи-контрасты. Они нужны не для усиления впечатления, но для указания на предел видения. Так Зевс переводит свой взгляд от полей сражений к мирным пейзажам:

Зевс и троян и Гектора к стапу ахейн приблизив,  
Их пред судами оставил, беды и труды боевые  
Несть беспрерывно; а сам отвратил светозарные очи  
Вдаль, созерцающий землю фракии, наездников конных,  
Мидян, бойцов рукопашных, и дивных мужей гиппомолгов,  
Бедных питавшихся только млеком, справедливейших  
смертных

(Илиада XIII, 1–6)

Этот предел видения включает войну и мир, мрак и свет. Благодаря существованию мрака мы можем радоваться свету. Таким образом, Гомер не усиливает впечатление, но охватывает взором все как единство предельного. Картины сражения у Гомера относятся ко всему бытию. Они показывают пределы, между которыми жизнь есть жизнь. Так поэт соединяет жизнь со смертью.

Итак, единое первично, оно предвосхищает всякую множественность как отдельные модусы бытия единого. Это и τὸ ἕν Парменида, которое «ныне все сразу» (νῦν ἔστιν ὁμοῦ ἢ πᾶν),<sup>13</sup> и «общий для всех закон» (ξυνηὸς λόγος)<sup>14</sup> Гераклита. Это видит Гомер, давая ему явиться и заявить о себе самому.

Еще один аспект, который при поверхностном рассмотрении может показаться ничего не значащим и имеющим отношение лишь к стилистике. Это эпитеты-приложения, сопутствующие самым разным элементам повествования: людям и богам, животным и растениям, городам, землям. Тем самым внимание направляется на неотъемлемый признак, подчеркивается черта, благодаря которой одно сущее отличается от другого. Такие эпитеты указывают на ἀρετή всякого сущего, свидетельствующего о себе в действии (ἔργον), и в этом бытии-в-действии (ἐνέργεια) ἀρετή проявляется в наивысшей степени. Отличительные черты разных героев — это множество проявлений героического. Интерес греков был направлен на нормальное и типичное, которое они считали характеристикой сущест­венного, и причастность к чему делала всякое сущее самим собой. Из

<sup>13</sup>Diels H., Kranz W. 28 В 8,5.

<sup>14</sup>Там же. 22 В2.

ряда вон выходящее не привлекало их любопытства. Как раз наоборот, внимание к типичному вызывало вопрос о том, что же делает многое единым. То диковинное, что все же попадало в поле зрения грека, получило в их языке наименование ἄτονος (лишенное места). Такая направленность интереса и внимания отразилась в искусстве, например в искусстве портрета.<sup>15</sup> Греческий портрет лишен индивидуальности, в нем главное — выразить типичное, а вместе с тем и существенное: у поэта — поэтическое, у полководца — полководческую доблесть, у героя — героическое. А героическое, в свою очередь, является предельным выражением человеческого. Герой всегда заранее знает о своей смерти. Так говорит Ахилл:

Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть.  
(Илиада XIX, 421–423)

У Гомера человек имеет всеобщее определение — смертный (Θανητός). Смертность — не функция существования, а определение человека в сути его бытия.<sup>16</sup> Смерть, завершая жизнь, подводит ее итог. Это τέλος — предельный момент самоосуществления и напряжения сил.

♦ Достичь полного осуществления человеческого ἀρετή дано не только эпическим героям в битве. Пиндар, воспевая в своих одах победы, относится к ним не просто как к спортивным рекордам. Победа для него — вершина человеческого бытия, ставшая возможной не в последнюю очередь благодаря предельному напряжению сил (πόνος). Греческий герой никогда не стремится занять место бога, да это ему и не удалось бы. Ведь забвение границ, определяющих человека как человека (ὑβρις), наказывается богами. Человек ограничен смертью. Все, что ему остается, — это осуществить себя полностью в пределах этих границ. Поэтому, с точки зрения героя, наступление смерти должно совпадать с моментом наивысшего героического напряжения. Герой оказывается не просто смертным, но человеком по преимуществу. Таким образом, в бытии героя людям явлена суть бытия человека вообще.

А боги (ἄθάνατοι) в своем определении содержат указание на человеческий удел. Необходимость (ἀνάγκη) и их судьба (μοῖρα) удерживают богов от нарушения этой границы:

Но и богам невозможно от смерти, для всех неизбежной,  
Даже и милого мужа спасти, если гибельный жребий  
Скорбь доставляющей смерти того человека постигнет.  
(Одиссея III, 236–238)

<sup>15</sup>Schweitzer B. Studien zur Entstehung des Portraits bei den Griechen // Zur Kunst der Antike. Leipzig, 1963. Т. II. S. 115.

<sup>16</sup>Ср.: Ахутин А. В. Эпический исход // Mathesis. Из истории античной науки и филологии. М., 1991. С. 5–47.

Арея, собравшегося мстить за Аскалафа, такими словами остановила Афина:

Воин в бою не один, и храбрейший его и сильнейший,  
Пал и еще ниспадет, пораженный другими; невозможно  
Весь человеческий род неисчетный от смерти избавить.

(Илиада XV, 139—141)

Подводя итог вышесказанному, добавим, что речь идет не об эстетическом, но об онтологическом: всякое сущее, занимающее определенное место в космосе, стремится проявить себя в своем *αρετή*.

Гете назвал Гомера «созерцателем сущего» (*Seher des Seienden*). И в гомеровских эпосах прослеживаются черты греческого понимания мира как единого в многообразии своих проявлений, как упорядоченного и полного богов. Эти основные черты миропонимания, будучи выраженными в языке, оформляются в раннегреческой поэзии, продолжают свое развитие в философии досократиков и приобретают философское основание у Платона.

Мудрость Гомера — его знание о целом бытия. Его искусство — проявление этого знания.

Первоначально мудрость (*σοφία*) относилась к области ремесла и искусства и означала наивысшую степень владения мастерством. *Σοφος*, таким образом — это безупречный ремесленник, знающий все тонкости своего дела. Так искусный кормчий или плотник считались «мудрыми» в своем ремесле. Фидия признавали мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй. Словом, *σοφία* значила не что иное, как совершенство искусства (*ἀρετὴ τέχνης*). К искусству относилось не только управление судном, но и управление государством (*πολιτικὴ τέχνη*). И умелые действия и советы на благо полиса тоже расценивались как мудрые. Диоген Лаэртский сообщает, что о знаменитых семи мудрецах говорили, будто они все посвятили себя политике.<sup>17</sup> Замечательна краткость их изречений.

Пожалуй, первым, кто вывел мудрость из узких рамок практики и совершенного владения ремеслом, был Пиндар. Он отделил мудрость от многознания. Мудрец отныне тот, кто от природы наделен способностью усматривать существо дела (*σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φραῖ*),<sup>18</sup> а знающие многое (*μαθόντες*) подобны болтливым воронам.

Мудрецы раскрывают истину относительно начал (*περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν*),<sup>19</sup> а усмотрение начал связывается с тем, что в греческом языке

<sup>17</sup>Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 75.

<sup>18</sup>Пиндар. Олимпийская ода II, 94. Оксфорд, 1974.

<sup>19</sup>Аристотель. 1) Никомахова этика. 1141a, 15—20; 2) Соч.: В 4 т. М., 1975—1983. Т. 4. 1983.



называется νοῦς. В данном контексте нас интересует, каким образом контуры классического философского понятия уже были очерчены в поэтическом языке ранней Греции.

Νοῦς не означает мысль как результат мышления (ср. μῆτις), нельзя его назвать и вместилищем мысли, подобно душе (ψυχή) или диафрагме (φρήν). Это не орган и не инструмент. Однако νοῦς имеет, хотя и косвенное, отношение к чувственному восприятию, являясь результатом восхождения от чувственного к ноументальному. Ведь для грека первоначальное знание о вещах связывалось со зрением, видением (ἐν ὀφθαλμοῖσι ἰδεῖν). О том же свидетельствует и глагол οἶδα — «я знаю, так как увидел». Такому взгляду вещи предстают просто как существующие. Чтобы вещь появилась как та или иная в своей определенности, требуется узнать ее как нечто определенное. Такое действие и обозначается глаголом γινώσκειν. Он родствен глаголу со значением появления, рождения (γίγνεσθαι).<sup>20</sup> Узнавание некоей определенности равнозначно появлению этой определенности. Вещи сознанию раскрываются постепенно: сначала как нечто, потом как нечто определенное.

Νοῦς же охватывает все во всех сплетениях и связях. В «Илиаде» III, 383—399 Гомер описывает встречу Афродиты и Елены. Богиня предстала перед Еленой, «уподобясь старице, древле рожденной». Елена сначала не понимает, с кем имеет дело, но «лишь узрела (ἐνόησε) прекрасную вью Киприды. . . В ужас пришла (θάμβησεν), обратилась к богине (ὀνόμαξεν)». Первое впечатление оказалось обманчивым. Однако, узнав черты богини в облике старухи, Елена поняла, с кем она на самом деле разговаривает. Таким образом, νοῦς и νοεῖν связаны с проникновением в природу вещей. Выражение ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας (увидеть)<sup>21</sup> вовсе не означает, что греки вместилищем ума считали глаза, но под этим следует понимать ἐν ὀφθαλμοῖσι ἰδεῖν и νοῆσαι, т. е. увидеть, узнать как нечто и постичь его сущность. Так можно издали заметить (ἰδεῖν) в кустарнике темное пятно, подходя ближе, узнать в нем человека (γινώσκειν) и понять (νοῆσαι), что это враг в засаде, а может быть и друг. Νοῦς, действительно, иногда ошибается, как в истории с Эпикастой, матерью Эдипа:

Страшное дело она по незнанию (ἄδρεΐησι νόοιο) свершила:  
Вышла замуж за сына.

(Одиссея XI, 271—273)

Гарантией против заблуждения и является γνῶμη.<sup>22</sup> Поэтому говорит

<sup>20</sup>Речь не идет об этимологическом родстве глаголов, которое представляется всего лишь, к сожалению, недоказуемой гипотезой (см. Frisk H. Griechisches Etymologisches Woerterbuch. Heidelberg. Bd. 1. S. 309). Имеется в виду их семантическая близость.

<sup>21</sup>Гомер. Илиада XXIV, 294, 312.

<sup>22</sup>Обычно понимают как мысль, разум. Точнее, пожалуй, — познавательная способность.

Гераклит во фр. В 41 (85):<sup>23</sup> «Ибо единственное мудрое — знать γνώμη, которая правит всем через все». <sup>24</sup> Это и является самым трудным, как свидетельствует Солон во фр. 10 (8):

Γνωμοσύνης δ' ἀφανές χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι  
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μούνον ἔχει.

Самое трудное — постичь невидимый, скрытый закон (μέτρον) мудрости (γνωμοσύνη),<sup>25</sup> который один держит границы всего. Скрытый закон (μέτρον) один и тот же как для вещей, так и для человека. Как говорит Платон в «Государстве» 490b, философ касается «самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному началу».

Речь не идет о субъекте познания, определяющем меру всему сущему. Субъект и объект составляют единство, это одно и то же (ταῦτο), и, как учит Парменид:

То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает,  
Ибо без бытия. . .  
Мысли тебе не найти. . .

(О природе 34–36)

В первой книге «Метафизики» Аристотель вслед за Платоном связывает начало философствования с удивлением (τὸ θαυμάζειν). А так как миф тоже рожден удивлением, то и любящий мифы в каком-то смысле — философ. Поэтому в аристотелевской истории философии нашлось место и для Гесиода. Впоследствии его причисляли к мифологам, повествующим о происхождении богов. Таким образом, Гесиод был потерян. А между тем «Теогония» Гесиода заключает в себе глубокий смысл, менее всего исчерпываемый религиозно-мифологическими представлениями. Не говоря уже о том, что мысль Гесиода нашла отражение в языке, которым пользовались его последователи, даже Аристотель, не раз употреблявший введенное Гесиодом выражение αὐτοφυής, которое соотносится с φύσις и у Аристотеля получает статус философского понятия. С Гесиодом мы вступаем в новый этап в истории греческой мысли. Гесиод переосмысливает мифологическую традицию, отказывая ей в понимании истины, начала и бытия. Фактически Гесиод начал смысловое преобразование гомеровского языка. И весьма конкретные образы греческой мифологии превращаются в «Теогонии» в символы, обозначающие то, для чего адекватного

<sup>23</sup> Далее на первом месте нумерация фрагментов по немецкому изданию Дильса-Кранца, в скобках — по изданию А. В. Лебедева.

<sup>24</sup> Здесь и далее для перевода. Оно связано с глаголом γινώσκειν или γιγνώσκειν узнавать, познавать как нечто (ср. прим. 22) и обозначает способность. «Мудрость», хотя и принятый, но весьма приблизительный перевод.

языкового выражения еще не было. Гесиод первым поставил вопрос об истине и о начале, и именно не в смысле первого действия, но в смысле первого бытия.<sup>26</sup> Генеалогический принцип, положенный в основу изложения, служит одному — наглядно представить то, что обыденному сознанию недоступно, а именно — саморазвертывание сущего.

Через откровение муз Геликона пастух Гесиод стал поэтом. Благодаря божественному вдохновению обрел он знание, недоступное простому смертному, знание о τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα, и получил в дар поэтическое слово, чтобы рассказать об этом. То, что было позволено явить в поэтическом слове Гесиоду, и то, что мог видеть прорицатель Калхас, — первое в истории европейской мысли упоминание о сущем, выраженное в поэтическом слове, оно предвосхищает рождение греческой философии. Гомер говорит, что Калхас δὲς ἦιδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα. В переводе Н. Гнедича этот стих звучит так:

Ведал он все, что минуло, что есть и что будет.

Будучи безупречным с точки зрения поэзии, перевод, однако, вводит нас в заблуждение: он не сохраняет оригинальную последовательность, так что создается впечатление, будто автор «Илиады» говорит о времени. Этому вопросу еще предстоит стать предметом нашего внимания. Стих же заслуживает особого внимания. Он перекликается со стихами 31, 32, 38 «Теогонии». Что представляет собой знание прорицателя и знание поэта? ἦιδη — он ведал — относится к глаголу οἶδα, что значит буквально: я знаю, потому что видел. Прорицатель ведает, ибо может все окинуть взором. Прорицатель ахейн и поэт Гесиод обладают одинаковым божественным даром — видеть все. Поэт же обладает еще и словом, чтобы возвестить увиденное. К области поэтического относится как выражение подобия истины (φεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα), так и сама истина, которая является автору «Теогонии» в откровении муз Геликона. Уже в ранней поэзии происходит тематизация главного вопроса, который во все времена заставляет человека мыслить — не подобие истины, но сама истина. Таким образом, один стих поэмы Гесиода (28) связывает зарождение философии с раннегреческой поэзией. «Поэзия — начало и конец этой науки. Как Минерва из головы Юпитера, появляется она из поэзии бесконечного божественного бытия».<sup>27</sup> В ведении божественной инстанции находится сущее, и явить его в слове или скрыть — зависит от нее. Если музы захотят — будут говорить φεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ложь, подобную истине, захотят — ἀληθέα, саму истину. Они не только знают τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα, но и, более того, наделяют вещи соответствующим

<sup>26</sup>Интересно отметить, что первая книга Ветхого Завета, хотя и названа в русской традиции «Бытие», трактует, собственно, вовсе не о первом бытии, но о первом действии.

<sup>27</sup>Hoelderlin F. Hyperion // Werke und Briefe. Bd 2. Berlin, 1995. S. 183.

звучанием (φωνῆι ὁμερεῖσθαι), т. е. соответствующим словом. Музы посредством поэтаверяют сущее языку, логосу. Назвать соответствующим именем — значит открыть истину. Очевидно, что τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσόμενα πρὸ τ'έοντα относится именно к ἀληθεία. Таким образом, благодаря божественному дару — видению и слову, поэт являет τὰ ὄντα в свете истины. В противоположность этому φεύδεα как подобие (ὁμοῖα) истины (ἐτύμοισιν) открывает сущее не в его полноте, но лишь намекает на него (ср. лат. simulatio). Итак, поэт наделяет словом и тем самым являет τὰ ὄντα, т. е. он ἐπιφαίνει (делает видимым). Таким образом τὰ ὄντα ἐπιφαίνεται становится видимым, явленным миром τὰ φαινόμενα.

Τὰ ὄντα — конкретное наличное сущее. Появление этого наличного сущего изображено автором «Теогонии» в форме генеалогической последовательности через рождение богов. Саморазвертывание, саморазвитие мира явлений стало темой «Теогонии». Гесиод не просто описывает событие, но задает вопрос — ἐξ οὗ — «из чего?» Этот вопрос по сути является вопросом о начале — ἐξ ἀρχῆς (сначала). История сущего как самораскрывающегося и достигающего космоса Зевса представлена как история богов, рассказ о которой начинается с вопроса: ὃ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν (115), что появилось сначала? Описание появления мира сопровождается глаголом γίγνεσθαι, означающим рождение. Таким образом, саморазвертывание сущего понимается как φύεσθαι, т. е. как естественный процесс. Семантическое родство глаголов γίγνεσθαι и φύεσθαι лежит на поверхности. Итак, через γένεσις и φύσις, через рождение и происхождение вещи в мире становятся видимыми, они становятся τὰ φαινόμενα и обнаруживают неявное (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα).<sup>28</sup>

В какой степени нечто себя обнаруживает? Сущее является в различных видах и степенях присутствия. Наивысшая степень присутствия — это очевидность. От степени явленности зависит действительность того или иного сущего. Важно иметь в виду, что здесь нет места субъект-объектному делению. Сущее является не субъекту, оно просто является.<sup>29</sup> И если τὰ ὄντα означает сущее во всем единстве множества его проявлений, это просто все, что есть (εἶναι), то τὰ φαινόμενα представляет собой способ бытия τὰ ὄντα. Примечательно, что он может быть двояким, связанным, с одной стороны, с φεύδεα, с подобием истины, а с другой — с ἀληθεία с самой истиной. В первом случае «являться» означает «казаться», а во втором — «быть на самом деле».<sup>30</sup> Блестящей иллюстрацией вышесказанному может послужить сюжет, развернутый в «Одиссее» XIII, описывающий возвращение героя на Итаку после долгого скитания. Одиссей,

<sup>28</sup>Diels H., Kranz W. 59 В 1 (слова принадлежат Анаксагору).

<sup>29</sup>Хайдеггер М. Семинар в Ле Туре // ВФ. № 10. 1993. С. 124.

<sup>30</sup>Это обстоятельство отражено и в словоупотреблении: φαίνεσθαι в сочетании с инфинитивом означает «казаться», в то время как в сочетании с причастием — «являться на самом деле».

переправленный на родину на корабле феаков, проснувшись, не узнает ее (οὐδέ μιν ἔγνω).

Одиссей пробудился лежащим

В крае отцовском своем. Совершенно его не узнал он.

(Одиссея XIII, 187–188)

Ведь Афина напустила туман (ἠέρα χεῦε), с тем чтобы сделать Итаку неузнаваемой (ἄγνωστον). Богиня также не захотела, чтобы Пенелопа узнала (γνοίη) супруга, прежде чем все женихи оплатят за дерзость. Хотя герой осмотрел землю, увидел тропинки, гавани, удобные для судов, высокие скалы, не узнал он, однако, родной земли. Ведь «другим показалось все Одиссею» (ἄλλοεδέα φαινέσχετο). Сама богиня тоже предстала перед Одиссеем в другом облики (222), уподобившись юноше. На просьбу героя рассказать ему «вполне откровенно (ἐτήτυμον), чтобы знал я (εἶδῶ)» (232), Афина откликнулась, но Одиссей смог узнать свою Итаку, лишь когда богиня развеяла туман. Этот развернутый сюжет позволяет нам сделать вывод о греческом понимании истины. Слово ἀλήθεια, подлинное значение которого едва ли можно передать с помощью нашей «истины»,<sup>31</sup> связано с глаголом λανθάνω, что означает «быть скрытым», или точнее «оставаться незамеченным». Таким образом ἀλήθεια указывает прежде всего на способ существования в отношении ко всему окружающему, когда нечто, всецело являясь, не позволяет пройти мимо, но дает себя заметить.

Противоположный этому способ существования не означает, однако, что чего-то нет, но указывает, что оно просто затерялось среди другого. Туман или ἀήρ у Гомера окутывает, затемняет что-то (ἀήρ связан с темнотой, вернее, с отсутствием света), без того, чтобы действительно скрыть это. «Теогония» сообщает нам, что Лете — дочь Ночи. А ночью можно видеть контуры и очертания, видеть, но не узнавать (ιδεῖν, но не γινώσκειν).

Таким образом, существует область, где вещи неочевидны, хотя они и присутствуют. Парменид, связавший истину единственно с бытием, говорит (фр. В 4), что отсутствующее постоянно и прочно (βεβιάως) присутствует:

От-сущее верно при-сущее,

Ибо не отрубить от сущего сущее. . .

Забвение, провал в памяти — один из случаев отсутствия очевидности (λανθάνεσθα). Такого рода очевидное присутствие представляет собой тоже способ бытия вещей — недостаточность.

Важно отметить, что ἀλήθεια имеет отношение не к честности в нашем понимании, но к способу существования, к бытию. В обычной жизни че-

<sup>31</sup> Ср.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 2. С. 142.

ловек находится на в ἀλλήθεια, однако всегда существует возможность выведения вещей из затерянности. Это очень важно, потому что, как говорит Платон, «к чему мы не примешиваем истину, то никогда не может на самом деле возникнуть, а возникнув, существовать».<sup>32</sup>

Вопрос заключается в том, какое отношение к историчности и временности имеет сущее, развернутое в форме τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσόμενα πρὸ τ'έοντα? Обозначает ли это последовательность во времени? Подобный вопрос тем более уместен, что в «Теогонии» целенаправленность, телеология развития очевидна: все стремится к космосу Зевса как к своей цели (πρῶτον — сначала; δεῦτερον — затем; αὐτίς — наконец). Так идет ли речь о настоящем, прошедшем и будущем в смысле временной последовательности? Чтобы избежать возникающего соблазна найти у Гесиода рассуждение о смене времен, прибегнем к помощи стиха 135, где упоминаются дочери Геи-Земли Фемида и Мнемозина. К потомкам последней и принадлежат музы, наделяющие человека божественным даром видеть и сказывать, делающие его поэтом или прорицателем. Это их обязанность — позволять вещать истину или скрывать ее. Их мать Мнемозина — Память — хранительница сущего в его истине. Для нее сущее всегда является как настоящее, присутствующее, т. е. в собственном смысле τὰ ὄντα. Мнемозина ответственна за сохранение порядка сущего как τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσόμενα πρὸ τ'έοντα. В то время как Фемида олицетворяет космический порядок, который она удерживает с помощью своих детей Гор, Дике и Мойр, Мнемозина воплощает идею временности. Однако эту временность никоим образом нельзя понимать как последовательность моментов «теперь». Τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσόμενα πρὸ τ'έοντα — аспекты сущего, модусы, в которых оно открывается человеку. Все, что является человеку, кажется настоящим — τὰ ὄντα. Вот почему именно с настоящего начинают перечисление увиденного Гомер и Гесиод. А нарушение этого порядка (как в переводе Н. Гнедича) создает иллюзию того, что речь идет о порядке событий во времени. Τὰ ὄντα всегда присутствует. Лишь в аспекте прошедшего оно оказывается ставшим. Это ставшее, однако, не исчезает, но во всякое время является настоящим. В этом смысле ни Гомер, ни Гесиод не знают прямолинейного, устремленного вперед времени. Πρὸ τ'έοντα не прошлое в смысле ушедшего, но прошлое в смысле ставшего. Таким образом понятое время не вызывает ужаса, как Крон, пожирающий своих детей.<sup>33</sup> Имеет смысл вспомнить образ времени у орфиков. Тут время предстает в виде крылатого змея, которого всегда сопровождает Необходимость (Ἀνάγκη). Такому пониманию соответствует метафора «время

<sup>32</sup>Платон. Филеб 64b // Платон. Соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3. 1994.

<sup>33</sup>Этимологически Κρονος и χρονος никак не связаны. Однако их отождествление мы находим в самой античности (Ps.-Arist. de mundo 401 a 15; Cornut 6; Plut de Is. et Os. 32).

летит».<sup>34</sup> Из вышесказанного следует, что для автора «Теогонии», как, видимо, и для Гомера, время существует не в форме прошедшего, настоящего и будущего, т. е. не в форме последовательно сменяющихся событий, но как аспекты одного присутствующего сущего: настоящее как присутствие прошедшего; настоящее как присутствие настоящего; настоящее как присутствие становящегося настоящим. Мнемозина — богиня памяти, внеличностная сила, удерживающая сущее в его границах и истине, оберегающая его. Ее можно трактовать как пространство, в котором сущее осуществляет себя в своей временности. Это пространство равносильно Хаосу, который оказывается местом для саморазвертывания сущего как τὰ φαῖνόμενα.

В начале V в. на заре христианства было высказано нечто подобное. Однако в ином свете: наступила эпоха, для которой одна человеческая личность дороже всего космоса. На место космического Пространства-Времени пришла душа: «... и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе...» (Августин. «Исповедь» XI, XX).

Гесиод представляет систему пространств, «тех мест, где» разворачиваются события. Местом для явления сущего как τὰ φαῖνόμενα оказывается Хаос. Он и появляется первым (116). Важно то, что Хаос не просто элемент мифологической космогонии, но он представлен автором как возможность вообще всякого явления сущего. Он не выступает в качестве первоэлемента в смысле ἀρχὴ τῶν ὄλων (начала всех вещей), однако не является и докосмическим состоянием мира, что характерно для римских космогоний, например у Овидия:

Хаосом звали его. Нечлененной и грубой громадой,  
*rudis indigestaque moles*  
 Бременем костным он был — и только, — где собраны были  
 Связанных слабо вещей семена разносущные вкупе  
*discordia semina rerum.*  
 (Метаморфозы 1, 7–9)

То же узнаем мы из поэмы Лукреция «О природе вещей» (V 437–448).

Хаос у Гесиода вовсе не бесформенная материя, превращающаяся под влиянием «лучшей природы» (Эроса) в согласованность и гармонию, в результате чего Хаос исчезает, уступая место космосу. Напротив, Хаос не устраняется ничем, он всегда присутствует в мире и еще не раз упоминается автором «Теогонии». Именно как пространство, где происходит

<sup>34</sup>Diels H., Kranz W. I B 30.

становление мира, в конечном счете, как возможность для саморазвертывания сущего следует понимать Хаос у Гесиода. Только вслед за Хаосом, не из него, а вслед за ним, появилась Гея-Земля, потом «лучший из богов» — Эрос. Таким образом, в самом начале предъявлены все условия возникновения мира: пространство, «место, где» — Хаос; неизбежное (ἀσφαλῆς) основание всех вещей — Земля, порождающая Небо, Горы и Море; и Эрос — возможность всякого рождения и движения. Что значит Гея породила (ἐγένεατο)? Такой способ происхождения, очевидно, противостоит «деланности» (ποίησασα) (161). Глагол со значением рождения указывает нам не на что иное, как на происхождение типа κατὰ φύσιν.

И Море, и Горы, и Небо, как сообщает автор, имеют свои πηγαί καὶ πειράτα, истоки и границы, они укоренены. Но появиться могли лишь через Землю, выступающую как возможность физического мира явлений. Благодаря Земле они «увидели свет». Таким образом, Гея — условие для «выхождения-на-свет», «высвечивание» сущего, становления его как τὸ φαινόμενα<sup>35</sup> через рождение (γίγνεσθαι). Семантическое родство глаголов φαίνεσθαι (являться), γί γνεσθαι (рождаться) и φύεσθαι (произрастать) очевидно. Потоки Геи представляют собой персонифицированные элементы (стихии — ἰς στοιχεῖα: воздух, вода), конституирующие мир. Τὰ στοιχεῖα происходит от греческого слова στίχος (ряд). Подобно тому как располагаются буквы в слове, каждая из которых, взятая отдельно, не значит ничего, но, расположенные в определенном порядке, обнаруживают смысл. Эти стихии приводятся в движение «лучшим из богов». В «Метафизике» (А 874в 23–24) Аристотель называет первым, кто указал причину, откуда берет начало движение, Гесиода. «Ведь необходимо, — продолжает он, чтобы существовала причина движения и соединяла вещи» (А 984в 29–31).

История, описываемая в «Теогонии», — событие развертывания мира из самого себя, т. е. рождения (γίγνεσθαι), происхождения по природе (φύεσθαι). По своей этимологии φύεσθαι, φύσις восходят к индоевропейскому \*bhu: лат. fui (стал), нем. bin (я есть; ср. русск. быть), нем. Bau (строение). Впервые употребление этого слова засвидетельствовано в «Одиссее» (X, 302). Речь идет о волшебном растении, которое Гермес предложил Одиссею в качестве противоядия от чар Цирцеи. Бог вырвал траву из земли и показал ее герою. Одиссей увидел черные корни и белый цветок. Это Гермес и назвал φύσις:

Так сказавши, Гермес передал мне целебное средство,

Вырвав его из земли, и природу его объяснил мне;

Корень был череп его, цветы же молочного цвета.

(Одиссея X, 302–304)

<sup>35</sup>В корне слова присутствует φως (φαιος) — свет.



Дать интерпретацию раннегреческому понятию φύσις помогает пример с растением. Произрастание цветка подчинено внутреннему закону и целесообразности. Мы понимаем под этим двойкое; с одной стороны, живое, растительное, с другой — видим осуществление необходимости. Такое понимание φύσις предвосхищает аристотелевскую трактовку («Физика» II. 192b8—194b 15, «Метафизика» V, 101b 16): φύσις принадлежит сфере становления сущего и представляет становление всякой вещи, имеющей начало движения в себе самой и стремящейся к завершенности и осуществлению, к цели, ради которой всякое движение имеет смысл.

Начало, исток в нашем случае, связано с корнем — черным, цветком — τέλος с белым, светлым. Пример с волшебным растением помогает образно представить движение как произрастание, «выхождение-на-свет», «высвечивание», что можно описать глаголом φαίνεσθαι как явление, обнаружение. Такое разворачивание сущего можно понять в смысле «выведения-на-свет». В таком случае действие, описываемое глаголом φαίνεσθαι (являться), соотносимо с действием, выраженным глаголом φύεσθαι (рождаться, произрастать), где не будет ошибочно интерпретировать φύεσθαι как «выхождение из области скрытого». Таким образом, раннегреческое мышление, как явствует из приведенных выше примеров, улавливает в слове φύσις два главных аспекта значения. С одной стороны, то, каким образом нечто устроено, и неизменность этой структуры, так как именно она определяет, какой вещи быть. С другой же — действие и природную способность к произрастанию.<sup>36</sup> Из этого следует, что историю происхождения мира, в основу которой положен генеалогический принцип, можно понимать как процесс перехода из сферы скрытого (ἀδύλα) в сферу явного (φαινόμενα).

В конце поэмы Гесиод обращается к описанию структуры области скрытого (736—738; 807—809). Оказывается, что там укоренена Земля, а Небо, Море и Тартар имеют там свои истоки и границы. Кроме того, существует там «порог», непоколебимый, крепко сплетенный корнями. О нем сказано, что он αὐτοφύης: ничем, кроме себя самого, не обусловленный. Впервые этот образ возникает в связи с рассказом о смене дня и ночи: «порог» лежит между ними, не позволяя им встречаться. Никогда не бывают они вместе с доме, сменяя друг друга каждый в свой черед. «Порог» — символ, смысл которого позволяет уяснить вечная история чередования дня и ночи. Когда в доме правит день, ночь лишь в возможности: всякий день чреват ночью, и наоборот. Смена дня и ночи символизирует переход из «еще-не-существующего» в «уже-существующее», из сферы скрытого в сферу явного.

<sup>36</sup>На это указывает и форма слова: суффикс -sis обозначает действие: γίγνεσθαι — γένεσις; φύεσθαι — φύσις.

«Природа имеет обыкновение скрываться», — говорит Гераклит во фр. В 123 (8). Обнаружение природы связано с логосом, делающим ее всеобщим достоянием. С этой мыслью Гераклита перекликается уже приведенный ранее стих из вступления к «Теогонии», где речь идет о том, что музы дают всякому существу соответствующее звучание (φωνῆι ὀμερεῦσα).<sup>37</sup> Тайну φύσις можно сделать явью λόγος. До тех пор, пока Прометей не поделил людей логосом, они, подобно сонным и ничего не понимающим, вносили во все путаницу.

Акт речения уже в мифологии и в фольклоре связан с победой над мраком. Говорят не только люди, но и небо, и звезды, и вода, и земля. Говорит космос.<sup>38</sup>

Однако слово «Теогонии» вовсе не мифологическое слово. Приведенная выше экспликация смысла, заключенного в поэме и скрытого за божественными именами, имела своей целью этот, кажущийся нам бесспорным факт. И хотя сознание находилось еще в сфере мифа, что подтверждается, в частности, образным рядом, Гесиод все же вырвался из практических рамок мифа: «Теогония» уже не способ ориентации в особо структурированном мире и не имеет связи с ритуалом, что так обычно для мифа. Гесиод возвел историю, описанную им, в ранг общезначимой, выйдя за пределы локального мифа. Беотиец Гесиод пишет не беотийскую мифологию, фиксирует не местное предание. Об этом свидетельствует не только наличие выдуманных самим автором образов, но и, что важнее всего, постановка вопросов, нетипичных для мифа, который вообще не ставит никаких вопросов. Это обстоятельство связано со спецификой мифологического мышления. Как отмечает М. К. Мамардашвили, «мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. . . миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все понятно и имело смысл».<sup>39</sup> Гесиод не создает ни общеэллинской религии, ни новых культов. Замысел его (если мы движемся по правильному пути и если нам вообще дано постичь это) грандиознее: открыть истину о том, как космос стал быть и что держит его в бытии. Вообще, пожалуй, можно сказать, что «Теогония» — первый проект онтологии, поэтической онтологии, в изложении которой образ (божество) и понятие — две стороны одного и того же.

Приобщение к гомеровскому языку отнюдь не случайно. Этот язык наддиалектен, на нем не говорят, хотя его важнейшими элементами являются разговорные диалекты — эолийский и ионийский. Однако он всем понятен. Понимание эпического языка объединяет эллинов и отличает их от варваров. Эллинская общность воплощается не в единой мифорели-

<sup>37</sup> Гесиод. Теогония 39.

<sup>38</sup> Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. С. 121.

<sup>39</sup> Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. С. 13.

гиозной системе (как раз локальные мифы и отличались) и не в едином государственном устройстве, а исключительно в стихии общения. И подобно тому, как оракул Амона в египетских Фивах установил, по словам Геродота (II, 18), что египтянами считаются все, пьющие нильскую воду, так и эллины имеют один источник эпического языка. И Гесиод, черпая из этого источника, изглагает не локальный беотийский миф, повествующий о жизни богов, а с помощью традиционных образов мифологии открывает надмифический мир.

Миф относится к непосредственной данности и бытийности. Он затрагивает каждого, включенного в его систему. Объясняя мир и будучи разыгранным в ритуале, он не оставляет места вопросам, предупреждая любой. Как только происходит отрыв от «почвы» и утрата бытийного, а осуществляется это через эпос, объединяющий всех вокруг себя и своего события (Троянская война — общая история всех эллинов), достигающий универсальности и общезначимости, когда всякое отдельное отступает перед этим универсальным, тогда ощущается недостаточность, неочевидность мифа. Утрата бытийного приводит к тому, что бытийное становится загадкой для мышления, и начинается поиск подлинной достоверности, лежащей в основании универсального.<sup>40</sup>

Ф. Ницше в одном из своих афоризмов говорит: «Судьбе было угодно, чтобы поздняя и выродившаяся греческая культура проявила больше исторической силы. В то время как ранняя всегда оценивалась неправильно».<sup>41</sup>

Между тем всякое обращение к философии означает одновременно и обращение к ее греческим истокам. Ведь мы унаследовали не только греческий язык как язык философии, не только имя, но и ее существенную задачу, которая была обнаружена греками. Поэтому, обращаясь к греческим истокам философии, мы совершаем не просто историческое усилие. Всякое подобное обращение может вернуть нам нечто утерянное. Предыстория греческой метафизики имеет значение не как первые и еще неопределенные шаги на пути к истине, но и как указание на историческое предпочтение, которое воплотилось в том или ином направлении мысли на пути к истине в изначальной близости к другим, еще не продуманным возможностям и может намекнуть на нечто, что еще должно быть продумано.

Мы не предприняли попытку продумать начало как нечто не просто определяющее точку отсчета, но как завладевающее целиком и всегда имманентно присутствующее в том, началом чего является. Нам казалось важным показать, что без начала такого, какое оно есть, все дальнейшее просто невозможно. Мы говорили о начале философии. О той осо-

<sup>40</sup> Данное утверждение не следует понимать так, что миф, преодоленный эпосом, уступает место философскому логосу. Мифология никуда не исчезает, она продолжает жить как в обыденном сознании, так и в виде источника литературных сюжетов.

<sup>41</sup> Nietzsche F. Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, 4. Stuttgart, 1976. S. 343.

бой форме мысли, из которой она вышла. Нас интересовало, каким образом философия стала обретать свой собственный язык. Поэтичность, так характерная для ранней мысли, а по существу являющаяся неотъемлемой чертой философствования, вовсе не пережиток мифологического сознания, более того, она единственно адекватный способ выражения тайны сущего, т. е. того, что не давало ранним мыслителям покоя и влекло к размышлению.

Спрашивая об истоке, мы обратились к первому из дошедших до нас свидетельств, к Гомеру. Внимательное чтение его поэм помогает понять, к чему уже готово было сознание и как в языке выражало себя то, что такому сознанию открывалось. И хотя традиция видит в Гомере и Гесиоде создателей эллинской религии, кажется, однако, что они дали Элладе нечто большее. Они сформировали эпическое сознание, которое, лишившись почвы мифа, устремилось на поиск утраченного безусловного основания, а на этом пути возникали вопросы, ранее не беспокоившие человека, а именно: о начале всего сущего, о законе, удерживающем его в бытии, и, наконец, о самом бытии.

Э. Д. ФРОЛОВ

## **ФИЛОСОФСКИЕ СОДРУЖЕСТВА В АНТИЧНОЙ ГРЕЦИИ КАК ВИД АЛЬТЕРНАТИВНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ**

### **Предварительные замечания**

В строении любого общества при внимательном рассмотрении можно обнаружить сосуществование двух видов структурообразующих элементов — основных и альтернативных. К первым принадлежат различные подразделения гентильного, гражданского или политического характера, которые составляют главный костяк общества; ко вторым — подразделения вторичного или побочного происхождения, возмещающие те или иные пробелы в общественных связях, которые, естественно, всегда шире любой официальной, признанной и скрепленной законом, организации. Так было и в античном греко-римском мире, где исторически сложившаяся жесткая корпоративность гражданского общества оставляла в стороне от официальной государственной структуры и полноправной

---

© Э. Д. Фролов, 2000