

ИДЕЯ ЕДИНСТВА В АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ: ОТ ИНТУИЦИИ К ПОНЯТИЙНОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный экономики и управления
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University of Economics and Management
Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE IDEA OF UNITY IN ANCIENT CULTURE: FROM INTUITION TO CONCEPTUALIZATION

ABSTRACT. The article analyzes the movement of individual consciousness to the intuitively guessed unity of being. This spiritual movement takes place in different spheres of cultural life and manifests itself in creative searches of politicians, poets, religious mystics and wisdom lovers. Gradually a circle of images-concepts is formed, thanks to which the idea of unity receives its expression, as well as images-concepts that carry the opposite content. Rationalism played an essential role in this spiritual search, since the polis organization required explicit verbal justification of legal institutions. Already in Homer and Hesiod some speculations about the power behind the diversity of the visible world ruled by numerous deities slip through, and subsequent poets directly express this idea, comprehending in an appropriate way such images-notions as Moira, Themis, Dike, Eunomia. Orphics move to the understanding of the unified beginning through the opposition of the divine and human, and Zeus eventually acquires by the beginning of the 5th century the meaning of the universal beginning, and then by the Hellenistic time the picture of the hierarchically organized intellectual world is formed. The philosophers (literally "lovers of wisdom") move towards an understanding of the unity of being by discussing the problem of the relation between the One and the Many. Differences in the approaches of the Milesians and representatives of Magna Graecia are discussed. Deep realization of the One, which determines everything but is inaccessible for interaction, means a breakthrough to the consciousness of the transcendent.

KEYWORDS: One, individual consciousness, consciousness of the transcendent, monism, dualism, fate (Moira), good law (Eunomia), justice (Themis), truth (Dike).

Самостоятельное размышление, осознаваемое как ценность и принимаемое в этом качестве другими, является результатом и проявлением сформированного индивидуального сознания. В то же время его условием оказывается появление нового измерения бытия, открывающегося в его отношении к трансцендентному, к тому, что превышает любые физические, общественные и мыслимые пределы. Появление этого нового измерения в религиозном сознании в первом тысячелетии до н.э. было обнаружено европейскими учеными во второй половине XIX века и обозначено как «Осевое время». Карл Ясперс говорит, что в этот период человек, осознавая свои границы, «ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» (Ясперс 1991, 33). Человек оказывается один на один с трансцендентным абсолютным началом. В это время начинает меняться характер мистериальных практик, трансформируется политическое сознание, появляется лирическая поэзия и философия. Сознание одиночества появляется одновременно с процессом поиска единства в названных сферах духовной жизни, и это не может быть совпадением.

В настоящей статье на материале античной греческой культуры предлагается гипотеза о том, что ключевым условием открытия трансцендентного явилось интеллектуальное движение к единому началу, к своеобразному монотеизму.

Для более точного определения задачи статьи посмотрим, что может пониматься под «единством». Понятно, что единство политическое – это не то же самое, что единство религиозное, и т.д. Единство может пониматься по-разному и проявлять себя в разных аспектах. Если мы говорим о иудаизме, то здесь обнаруживается многовековое движение от политеизма через геноцизм к монотеизму периода вавилонского пленения. В индийской традиции за множеством ведийских богов проглядывает древняя идея порядка «рита», которая на определенном этапе приобретает общественное и личное значение в понятии «дхармы». В Персидской империи возвышение царя и его уникальное положение единственного было поддержано сначала Мардуком, а затем зороастризмом. В Греции сознание единства поддерживалось языком и культурой, в первую очередь общегреческими праздниками. При этом во всех случаях идет движение от осознания мирового порядка к сознанию порядка в обществе и к сознанию личной ответственности за справедливость порядка в социуме и в душе.

Таким образом, во-первых, единство может осознаваться как наличие одной божественной силы, стоящей за многообразием разного рода божественных сил. Монархическая идея превозмогает идею совета богов. И здесь появляется фигура монарха или единого начала, будь то Мойра или Зевс, или

Ахурамазда, или Иегова, или Атман (в значении Брахмана). Во-вторых, единство может быть представлено как целостность, согласие, в противоположность раздору. В этом случае мы выходим на понятие единого для всех закона, благодаря которому космос и общество оказываются в равновесии. В-третьих, единство «по природе», когда все существующее сознается как проявление одного начала. И каждое из этих значений проявляет себя по-разному и использует разные образы и понятия для своего выражения. При этом параллельно усилению мотива единства в социуме растут проявления индивидуального сознания.

То, что Ясперс называет переходом к универсальности, происходило благодаря индивидуальному сознанию абсолютного, стоящего за пределами настоящего мира. С этого времени самовыражение становится допустимым, что можно легко увидеть, начиная с Гесиода и Архилоха, которым музы вдохнули «дар божественных песен», а лирическая поэзия в принципе была бы без этого невозможна. Обсуждая формирование монотеистической тенденции в греческой культуре, Ф.М. Корнфорд пишет, что «...монархическая революция в божественном мире стала ощущаться как настоятельная необходимость. Но это движение не восторжествовало до того времени, когда философия или наука уже закрепились на независимой точке опоры» (Cornford 1991, 20). Этой точкой опоры и становится четко осознанная идея единого начала.

Значение полиса

Ключевым событием архаического периода Древней Греции является становление полисной системы, и необходимо определить, что происходило в истории духовной жизни. Здесь мысль направлена на устранение разномыслия, которое раскалывало общину, и согласование интересов различных групп. На место анакса, воплощавшего в царский период единство политической организации, должна прийти рационально организованная властная система. При этом, как указывает О. Мюррей, в отличие от современной политики, направленной на согласование интересов различных групп населения путем компромисса, греческая мысль ориентировалась на концепцию «евномии» (eunomia букв. «благозаконие»), которая исключает возможность разнообразия интересов. «Политика была направлена на целое, община (koīnōnía) имела первостепенное значение: целью политики было единство, а не компромисс» (Murray 1990, 21). Ниже мы обратимся к сочинениям поэтов по поводу Евномии, а здесь нужно отметить именно рационализм, благодаря

которому организация полиса стала возможной. Он проявился в двух связанных между собой аспектах – сознательной организации институциональных политических структур и возвышении роли слова, т.е. расцвета поэтического и ораторского искусства (Донских 2025, 321-322). Полисная организация рационально выстраивается на основе идеи сообщества равных свободнорожденных мужчин с одинаковыми гражданскими правами, каждый из которых имел право на законодательную деятельность (Римский, Римская 2023). А эта деятельность требовала сознательного отношения к образу полиса. Единство полиса как целого складывалось первоначально в головах как стремление преодолеть раздоры и рационально осмысливалось, претворяясь в мнения, законы и трансформируя социальную структуру общины.

Поэты о едином

Если говорить о Гомере, то обычно его мировоззрение характеризуют как политеизм, когда всем управляют боги-личности, самостоятельно управляющие своим поведением и своей зоной ответственности. Но такое представление не является вполне адекватным. «Гомер не только считает себя вправе приписывать причинную силу безымянному, а потому более или менее безличному «богу» или «даймону»; но он идет гораздо дальше и часто представляет судьбу как обладающую всей суммой божественной силы. Идея судьбы или рока – это идея безличной и неизменной силы, которая управляет чередой событий; ...» (Наск 1961, 9). При этом и имя «Зевс» у Гомера имеет целый ряд значений – от личного бога до судьбы как таковой. Рой Хэк показывает, что боги определяются древними греками в первую очередь не как личности, а как носители некоторой божественной силы, и именно такое понимание возвышало определенные страсти и делало их персональными, включая Ужас, Раздор, Милость, Справедливость и др. Они выступали не как персонификации определенных абстрактных терминов (как мы понимаем это сейчас), а именно как выражение определенных божественных сил. И у Гомера, а затем и у Гесиода все эти силы сводятся к одному источнику: «... каждая сила – это бог, и одна из них из этих сил является источником всех остальных» (Наск 1961, 23). Судьба (Moira) стоит выше богов уже у Гомера. И именно она отделяет правду от неправды, что позже постепенно перенимает у нее Зевс. Ф. Корнфорд показывает, что уже само деление мира на три части – небо, землю и воду – предшествует появлению богов, а Мойра – «смутно олицетворенный принцип этого деления» (Cornford 1991, 18). Она старше богов, и они не могут никак повлиять на нее.

Конечно, у аэдов это пока идет на уровне догадок, а не четко представленного теоретически осознанного мировоззрения. Но уже у Гомера и Гесиода

заметно постепенное осознание единого, приближение к нему, которое происходит через осмысление определенных понятий, лишь очень в общем виде и весьма приблизительно выражаемых такими словами как судьба (*moira*), справедливость (*themis*), мера (*mētron*), боги (*theos, daimones*) или даже Зевс (*Zeus*). «Греки использовали разные слова для обозначения различных аспектов одной и той же божественной силы, не чувствуя при этом, что они нарушают правила логики больше, чем когда они использовали имя Зевса для обозначения неба, погоды или судьбы» (Nack 1961, 44).

В определенном смысле и может быть наиболее полно идея единства общества и природы репрезентировалась образом Темис (Фемиды), которая постепенно приобретает все большее значение при размышлениях об устройстве космоса и общества. Джейн Харрисон пишет, что, как считали древние, «моральное совершенство и материальное процветание должны идти рука об руку, что человек, повинувшись Фемиде, Правде, может управлять путями природы. ... Не случайно за Геей-матерью и даже отцом Зевсом, всегда стоит фигура Темис» (Harrison 1912, xviii). Темис – мать Ор – Эвномии, Дике и Ирене. Но Темис отождествляется с Геей, и оказывается матерью Прометея, который говорит: «Но мать моя, Фемида-Гея (много есть Имен у ней одной)», и Гефест обращается к нему как к «сверхмудрому сыну Фемиды правомыслящей» (Эсхил, *Прометей прикованный*, пер. А.И. Пиотровского, цит. по: Эсхил 1989, 241, 235). Темис выступает в качестве прорицательной силы Геи (Harrison 1912, 480). При этом Зевс у Архилоха предстает как судья и пророк, и он сам определяет будущее. Это однозначно отличает архилоховское представление о Зевсе от гомеровского, у которого Зевс не может противостоять судьбе, определяемой не им. На Олимпе же, согласно «Илиаде», Темис выступает как жена Зевса, она созывает и распускает собрания олимпийцев; и она председательствует на пирах. Ее фигура постепенно становится общей для всех согласованных суждений и коллективных решений, которые греки считали основой цивилизованной власти, отличавшей их от варваров (Harrison 1912, 483). Став второй женой Зевса, Темис родила Ор, которые охраняют «пышные нивы людей земнородных» (*Теогония*, 902).

Седьмой век до н.э. для греков – это век формирования полисной организации властных отношений. И здесь Евномия-благозаконие, Дике-справедливость, а также судьбоносные Мойры играют ключевую роль, поскольку они определяют единство в многообразии. Иными словами, Темис выступает в качестве принципа, организующего упорядоченные и справедливые действия.

О значении судьбы, которая выше не только людей, но даже богов, говорит и старейший из элегиков Каллин – «Ведь и судьбой решено, что никто из людей не избегнет Смерти, хотя бы он был богом рожден» (Пер. Г. Церетели) (*Древнегреческая элегия* 1996, 62).

Единство в значении подчинения всех одним и тем же законам, Евномия (благозаконие, правильный порядок) осмысливается поэтами и законодателями. В. Н. Ярхо, обсуждая «Теогонию» Гесиода, пишет, что Оры не имеют того общественного значения, которое они получают позже. Но в то же время он отмечает, что уже в «Трудах и днях» Гесиод пишет о Дике-справедливости как об основе нормального человеческого существования (Ярхо 2001, 12). М. Уэст делает важное уточнение, говоря о справедливости (*dikē*) в понимании античных поэтов: «Справедливость в английском языке связывается с законодательством, судьями или другими лицами, способными распределить какой-либо ресурс между претендентами. В то время как Дике – качество любого человека, соблюдающего закон, честно обращающегося с соседями, и так далее» (West 1993, xxii). Таким образом, акцент делается еще не на гражданской обязанности (как это потом мы находим в чистом виде у Аристотеля), а на личном отношении человека к другим людям и своему положению в обществе. У бога качество – это его сила, у человека, живущего в обществе, – справедливость. Тем самым это еще не сознание с позиции общества, не гражданское сознание, а сознание с позиции ежедневных человеческих отношений.

Понятие евномии приобретает высокое значение у Тиртея, жившего примерно на полвека после Гесиода. В своей элегии, обозначаемой этим именем, Тиртей говорит, что Аполлон изрек спартамцам следующий наказ:

*Пусть верховодят в совете цари богочтимые, коим
Спарты всерадостный град на попечение дан,
Вкупе же с ними и старцы людские, а люди народа,
Договор праведный чтя, пусть в одномыслии с ним
Только благое вещают и правое делают дело,
Умыслов злых не тая против отчизны своей, -
И не покинет народа тогда ни победа, ни сила!
(Эллин. поэты 1999, 232, пер. Г. Церетели)*

Здесь в явном виде представлена идея единства, которая, очевидно, требовала и соответствующего понимания божественной власти как организованного единства, обеспеченного руководством одного бога. Аполлон изрекает содержание «праведного договора», который становится основой «одномыслия», а справедливость обеспечивает ее блюститель Зевс.

Любопытное расширение понятия справедливости можно найти у Архилоха. Если Гесиод в «Трудах и днях» утверждает, что справедливость может быть лишь у людей («Труды и дни», 276-279), то Архилох говорит, что забота Зевса – насилие и справедливость (*themista*) и у животных (Swift 2019, 149)¹. Тем самым справедливость осмысливается как всеобщий природный принцип.

Солон в своих стихах осмысливает Евномию в паре с противоположной ей по смыслу «дисномией» (*dysnomia*, или «аномией» (*anomia*), т.е. беспорядком). Причем он рассматривает порядок и беспорядок как для полиса в целом, так и для индивида, для которого характерна или «гесихия» (*hesychia*, спокойствие), или «корос» (*koros*), ведущий к раздору, т.е. к «гюбрис» (*hybris*). Благозаконие приносит справедливость (*dikē*). Солон в силу своего положения сочетает в себе как поэта, так и политика, и отделить одно от другого невозможно. Однако то же самое можно сказать и о других поэтах, поскольку во многих своих элегиях они обсуждают (осуждают, оценивают, критикуют) именно темы устройства общества.

Четкое ощущение того, что Правда, Справедливость, все доброе имеет божественное начало, тогда как люди ориентированы на корысть и раздоры, передает в своих элегиях Феогнид: «Правда – всего прекраснее», «Богам молись, в богах сила, богов помимо ни добра не бывает, ни худа людям» (Доватур 1989, 155, 153).

Говоря об интуитивном стремлении к осознанию божественного единства мира, необходимо обратиться к Ксенофану, который выступает в двух качествах – поэта и философа. В известном фрагменте 23, сохранившемся Климентом Александрийским, Ксенофан говорит: «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием» (В 23 ДК, пер. А. В. Лебедева). Но это высказывание остается одиноким среди ряда других, где Ксенофан обращается к богам во множественном числе, вроде «Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально, ...» Ряд обращений к «богам» приводит Дж. Лешер в своем издании фрагментов Ксенофана (*Xenophanes of Colophon: Fragments* 1992, 154). Скорее всего, интуитивный пантеизм Ксенофана можно расценивать лишь как догадку, выступающую лишь как некое предвосхищение той рациональной концепции единства бытия, которую мы находим у Парменида. При этом Ксенофан настаивает на том, что полис должен ценить разум и мудрецов, а не олимпийских героев. Их почитание не принесет пользы – «Благозаконнее город не

¹ «О Зевс, отец мой! ... Для тебя не все равно, По правде зверь живет иль нет!» (Эллинские поэты 1999, 228).

станет от этого вовсе» (*Эллин. поэты* 1999, 276). А божественная правда от людей скрыта: «Правды не знает никто, и никто никогда не узнает» (*Эллин. поэты* 1999, 279).

В настоящее время важное значение приобрела позиция, согласно которой в действительности произошла «элеатизация» взглядов Ксенофана, и аргументы, принадлежащие Пармениду и Мелиссу, были приписаны ему задним числом (Bremont 2020). Тем не менее, сделанный Ксенофаном шаг в сторону представления о некотором божественном единстве, безусловно, имел определенное значение. А. Лебедев предполагает, что логика Ксенофана в его движении от множества богов к одному не была метафизической, а, скорее, психолого-этической (Lebedev 2000, 390). Тем не менее, сделанный Ксенофаном шаг в сторону представления о некотором божественном единстве, безусловно, мог повлиять на его современников. Это именно та интуиция, которая вдохновляла милетцев и пифагорейцев.

Единство у орфиков

Прежде чем говорить о тех, кого мы относим к философам, необходимо обратиться к тому, что происходит в религиозной сфере. Параллельно олимпийской религиозной традиции в Греции еще с темных веков складывается элевсинская мистериальная традиция. А с 6-го века появляется и постепенно расцветает традиция орфическая. Нужно иметь в виду по крайней мере три различных аспекта этой традиции: 1) публичные обряды, основанные на мифах, связанных с Орфеем, сюда же относятся и некоторые местные культы, наиболее известными становятся обряд воскрешения Диониса в Дельфах, проводимый гиадами, нимфами-воспитательницами Диониса. 2) Мистерии посвящения, основанные на орфических текстах (*hieroi logoi*), направленные на преодоление смертности и обретение первоначального божественного состояния. 3) Религиозные практики, которые проводились странствующими жрецами с использованием орфических текстов (Chrysanthou 2020, 351). Для наших целей наиболее важными являются именно тексты, поскольку в них представлено содержание вероучения. Причем следует принять во внимание, что мы имеем дело не с каким-то каноническим текстом, а с набором нескольких мотивов, по-разному представляющихся в разных ситуациях. «Орфическая литература создавалась в рамках динамичной и изменчивой традиции, которую лучше всего характеризовать не как статичную рукописную, но как непрерывное упражнение в бриколаже» (Meisner 2018, 279). Основные мотивы, которые упоминаются в связи с орфическими учениями, это аскетический образ жизни, утверждение, что тело – это гробница

души, достижение бессмертия через посвящение, блаженство праведных и страдания для неправедных (Guthrie 1955, 31). Кроме того, необходимо иметь в виду, что на орфические тексты серьезное влияние оказали тексты философов. В то же время орфики оказали влияние на философов своим устремлением к достижению бессмертия и осознанию тех сил, которые могут это реализовать.

Традиционный взгляд на существование после смерти является очень пессимистическим (достаточно вспомнить слова Ахилла, сказанные им Одиссею (*Одиссея* XI 487–491, пер. В. Жуковского, цит. по: Гомер 2000, 131):

*О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся.
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый.*

Мистерии же обещают бессмертие. Соответственно, должна быть некая сила, которая способна это осуществить. Эта сила осмысливается через образ Зевса, изначально связанного со стихией воздуха, которая, в свою очередь, связана с дыханием и мышлением². И Зевс определяет порядок сущего благодаря Дике: «...Бог, согласно древнему сказанию, держит начало, конец и середину всего сущего. Прямым путем приводит он все в исполнение, вечно вращаясь при этом, согласно природе. За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона» (Платон, *Законы* 716b, цит. по Платон 2007, 204). В папирусе из Дервени почти буквально повторяется эта же формула в отношении Зевса: «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано...» (Папирус из Дервени, кол. 17, цит. по: Афонасин 2008, 325, см. также Афонасин 2023). Далее же в папирусе говорится о том, что первой было разумение (*phronesis*), а это одно из имен судьбы, Мойры. Она в папирусе имеет то же значение, что Дике у Платона с важным дополнением – Мойра, как и Зевс, существовала всегда и на определенном этапе с ним соединилась. Воздух = Зевс всем правит, являясь царем: «...хотя начал (властей) множество, но лишь один всем правит и совершает все то, что ни одному

² В явном виде роль воздуха была осмыслена Диогеном Аполлонийским. Влияние Диогена на автора папируса из Дервени обсуждается в комментарии к переводу, сделанному Е.В. Афонасиным (2008, 325–326).

смертному не позволено совершить...» (Папирус из Дервени, кол. 18, Афонасин 2008, 327)³. Е.В. Афонасин отмечает одну особенность орфической традиции, которая ярко демонстрирует отмеченный выше факт ее параллельного, а не пересекающегося существования с олимпийской мифологией: «Примечательно, что в рассуждениях о загробном мире нигде не упоминаются традиционные боги, вроде Персефоны, причем, говоря о божестве, автор текста проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса» (Афонасин 2025, 50). В любом случае очевидно, что единство мира не может быть задано тленным физическим началом, но лишь началом божественным, которое определяет разумность и порядок сущего.

При этом, учитывая текучесть орфического дискурса, очевидно его сходство с размышлениями философов, которые выстраивают собственные нити размышлений. При одном принципиальном отличии – орфизм ориентирован на практику взаимодействия с божественным через постоянное очищение (katharsis), тогда как философия (хотя и с определенными оговорками) остается на уровне понятий и рациональной морали. В любом случае эволюция орфических текстов демонстрирует, в значительной степени под влиянием мыслителей, относимых к философам, движение к картине мира, упорядоченной идеей единства. Хотя свидетельства относятся к эллинистическому времени, они очевидно восходят к более раннему периоду. В интерпретации неоплатоников, рапсодическая теогония представляет следующую систему: «Первый бог, Хронос, представляет невыразимое Единое; Фанес представляет уровень Разумного Интеллекта (содержащий все Формы в недифференцированном состоянии); Зевс представляет Интеллектуальный Интеллект (содержащий все Формы в дифференцированном состоянии); и Дионис представляет Энкосмический Интеллект (через который Формы рассеиваются в физической вселенной)» (Meisner 2018, 49). Перед нами четкая иерархия, все составные части которой определяются и поддерживаются божественным разумным началом.

Итак, в религиозно-философской мысли 6 века идут размышления о том, как соотносятся между собой силы порядка и хаоса, объединения и разъединения. Об этом пишет У. Гатри: «Религиозно-философская мысль шестого

³ Очевидное влияние орфического представления о Зевсе можно отметить в элегиях Феогнида Мегарского: «Владыка, Латоны сын, Зевса рождение, тебя никогда не забуду, начиная ли иль завершая, напротив, первым тебя, последним и в середине воспою ...» (В книге: Доватур 1989, 148, пер. А. К. Гаврилова).

века (в отличие от народной религии) доминировала одна центральная проблема, проблема Единого и Многого. Она проявлялась в двух формах: одна относилась к макрокосму, другая – к микрокосму» (Guthrie 1955, 316). В первом случае речь идет о некоем божественном разуме, определяющем судьбу многообразного мира, во втором речь идет о душе как бессмертном начале в смертном теле.

Единство у философов

Стремление найти ту силу, которая стоит выше отдельных богов и других действующих в мире сил, вдохновляло и тех, кого позже стали называть философами. Здесь следует отметить, что Хэк безусловно прав, когда говорит о том, что различие между сверхъестественным и естественным, природным, для греков не существовало. Для них боги, демоны и др. были частью совершенно естественной частью космоса. «... Мы должны добавить понятия “естественное” и “сверхъестественное” в список ложных антитез. Греки времен Фалеса считали, что все во вселенной, включая богов, является естественным. Фалес поставил вопрос: какая субстанция имеет больше всего оснований для того, чтобы на нее смотрели как на живую и божественную субстанцию, которая порождает вселенную из самой себя? Вопрос не был абсолютно новым, так же, как и ответ на него» (Наск 1961, 39). Стоит заметить, что уже Аристотель в «Метафизике» говорит о предшественниках Фалеса: «Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, - наиболее почитаемое» (Аристотель, *Метафизика* 983b27–34, цит. по: Аристотель 1976, 71). Тем самым Аристотель вписывает Фалеса в традицию теологов. Кроме того, наряду с утверждением, что вода – это архе (archē), Фалес говорил о том, что все одушевлено и полно богов. Но если это сопоставить с утверждением о воде, то, конечно же, вода оказывается той стихией, которая является основой остальных божественных сил. Анаксимандр следует логике Фалеса и находит более общее начало для четырех стихий – апейрон (apeiron), вода оказывается лишь одной из них. Причем эти стихии образованы путем сочетания оппозиций «сухое – влажное», «теплое – холодное». Тогда как для Анаксимена той же логике подчиняется воздух, который может превращаться в любую из стихий. Здесь необходимо понять, как милетцы понимали стихии. Что такое «вода» в представлении Фалеса? С точки зрения представления об едином

можно говорить о двух пониманиях: 1) всё «по природе» является водой, или 2) вода определяет «целостность» сущего.

Еще Фрэнсис Корнфорд показал, что Аристотель, подгоняя историю взглядов предшественников под свою систему сместил акценты. Он полагал, что милетцы отвечали на вопрос, какой была первичная субстанция, из которой все произошло. Но анализ показывает, что они в действительности отвечали на вопрос, «как многообразный и упорядоченный мир возник из примитивного состояния вещей?» (Cornford 1952, 159). Иными словами, утверждения о природе начального состояния необходимы для построения космогонии, а не сами по себе. Для них мировой порядок не является стабильным, но формируется и потом разрушается. Фактически речь идет о том, что видимый мир является изменчивым, тогда как существует некое единое бесконечное и вневременное божественное начало, стоящее за этими изменениями. И здесь Аристотель отходит от чисто физического толкования. Он говорит о том, что бесконечное, апейрон, «все объемлет и всем управляет, как говорят те, которые не признают, кроме бесконечного, других причин, например, разума или любви. И оно божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов» (Аристотель, *Физика* 203b, пер. В. П. Карпова). Единство тем самым определяется не физической причиной, будь то вода или воздух, или огонь, но неизменностью божественного начала, стоящего за материальными стихиями. Более того, Анаксимен, согласно Цицерону и Стобею, прямо говорит о воздухе как о божестве⁴. Пытаясь ретроспективно рассуждать о воде, опираясь на учения Анаксимандра и Анаксимена, можно с основанием полагать, что «вода» Фалеса является божественной природой мира и определяет его целостность в том смысле, что все появляется из воды и в ней исчезает. В любом случае, ее божественный аспект определяет единство мира, а не материальный.

Подобный поиск единого начала, которое производит все сущее, вдохновляет и Пифагора, однако он движется к нему иначе, чем милетцы. Он озабочен проблемой очищения души, что достигается, если человек идет за богом, путем бога. И душа видит мир как космос (kosmos), т.е. целостный и упорядоченный, в отличие от акосмии (беспорядка). Так же, как и милетцы, Пифагор

⁴ Необходимо отметить, что, согласно Цицерону, бог-воздух рождается, а не существует извечно. При этом, по-видимому, он оказывается бессмертным, поскольку Цицерон оспаривает возможность смерти бога в следующих словах: «Как будто лишенный какой бы то ни было формы, воздух может быть богом, в то время как богу особенно подобает обладать не только каким-нибудь, а наипрекраснейшим образом, и как будто бы все, что родилось, не обречено на смерть!» (A 10 DK, пер. А. В. Лебедева).

представляет в основе мира некое Единое, организующее мир путем оппозиций, но не оппозиций сухого и влажного и др., а четных и нечетных чисел. По-видимому, сначала составляющее, а затем уже организующее.

На устремленность к Единому указывают два фрагмента из Филолая Тарентского: «Первое слаженное, одно, в середине Сферы называется «Очаг» (Гестия)»; «Единица (монада), согласно Филолаю, начало (архэ) всех вещей; разве он не говорит: «Одно ... -начало всех [вещей]» (В 8 DK, пер. А. В. Лебедева). Вопрос о том, что понимает Филолай под «Единым», далеко не очевиден. Единство Сферы обусловлено очагом Гестии, но можно ли считать ее монадой? Или это характеристика Единого в ситуации множественности слов, еще не ставших категориями? Тогда очаг Гестии = монаде. В то же время Филолай утверждает, что быть уверенным в правильности человеческого знания невозможно. «Сущность вещей, которая вечна, и сама природа требуют божественного, а не человеческого знания. Кроме того, ничто из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было в наличии сущности вещей, из которых составилась космос: и ограничивающих и безграничных [элементов]» (В 6 DK, пер. А. В. Лебедева). Филолай рассуждает о трех видах элементов космоса – ограничивающих, безграничных и ограничивающих и безграничных одновременно. Последнее – это, по-видимому, и есть единица, из которой возникают четные и нечетные числа. Здесь мы вроде бы выходим на проблему числового представления множественности космоса. Однако следует иметь в виду, что представление о числах как некоей отдельной сущности, формирующей реальность и потому делающей ее хотя бы относительно познаваемой, – это существенно более позднее понимание. Х. Шибли обращает внимание на специфику трактовки числа пифагорейцами, о чем ясно говорит Аристотель, обсуждая способ существования чисел. Они должны существовать отдельно от вещей, или находиться в воспринимаемых нами вещах таким образом, что числа оказываются составными частями вещей. Он говорит: «... пифагорейцы признают одно – математическое – число, только не отделенное; они утверждают, что чувственно воспринимаемые сущности состоят из такого числа, а именно все небо образовано из чисел, но не составленных из [отвлеченных] единиц; единицы, по их мнению, имеют [пространственную] величину» (Аристотель, *Метафизика* 1080b18–23). Отсюда вытекает следующий вывод: для пифагорейцев числа еще не были отделены от реальности как нечто нематериальное от материального. Подобного абстрагирования у них еще не было (Schibli 1996, 129). Единое, монада оказывается дискутируемым первоначалом. В конечном итоге, как мы видели выше неопифагорейцы выстраивают картины единого иерархически организованного мыслимого мира.

Конечно, классическим примером осознания мира как единого считается учение Парменида. Влияние на него оказали размышления Ксенофана и пифагорейцев. Он делает ключевой шаг к пониманию единства мира, определяя его как сущее в противоположность не-сущему ничто⁵. Это единство Парменид понимает не материалистически, поскольку в этом случае весь мир предстает в качестве огромной неделимой массы мертвого шара, т.е. образа, который не имеет смысла. Парменид отождествляет мышление с тем, о чем оно мыслит, и в этом, и только в этом случае возможно познание. «То, что воспринимается умом, является ментальным (чистый свет), то, что воспринимается органами тела (= «Ночь») загрязнено и искажено «Ночью» (Lebedev 2017, 515). Материальный мир вторичен по отношению к определяемому разумом бытию. Об этом ясно говорит и Аристотель: «Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс – как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй – что оно беспредельно...» (*Метафизика*, 986b27–32). При таком подходе становится понятным заклинание Парменида о том, что он не позволяет ни мыслить, ни высказывать что-либо о не-сущем. Парменид вывел обсуждение проблемы Единого и Многого на понятийный уровень. «История досократовской философии делится примерно на 500-490 гг. до н.э., на две главы полемикой Парменида против любой системы, выводящей многообразный мир из первоначального единства. ...Парменид выступал за бескомпромиссный монизм и, как следствие, отрицал множественность и становление, включая изменение и движение» (Cornford 1922, 37).

Устремленность к Единому пронизывает и философские размышления Гераклита. Это касается направленности его размышлений, когда он говорит, что «мудрость в том, чтобы знать все как одно» (Лебедев 2014, 146)⁶, а также убежденности в том, что логос у всех общий, хотя он и скрыт. Кроме

⁵ Справедливости ради следует отметить, что, согласно Лебедеву, различие бытия и становления есть у Гераклита: «Гераклиту было известно различие бытия и становления, вопреки распространенному мнению о том, что оно было изобретено Парменидом. Причем и у Гераклита, и у Парменида бытие соответствует «единому», а становление – «многому», понимаемому как совокупность всех пар противоположностей. И опять же в обоих случаях единое понимается как умопостигаемая истина, а многое – как иллюзия, вызываемая обманом чувственного восприятия (у Гераклита ἀπάτη τῶν φαιερῶν)» (Лебедев 2014, 53).

⁶ В примечании к этому афоризму А. Лебедев указывает, что он может быть переведен и так: «Синтаксическая двусмысленность текста допускает также перевод: «Внемля не моему, но этому логосу, должно согласиться: есть только одно /столь/ Мудрое существо /т. е. бог/, чтобы знать все».

того, он убежден в том, что бог – это единый разум, управляющий всем – «Признавать только одно Мудрое Существо – тот Разум, который один управляет всей Вселенной» (Лебедев 2014, 215). И Гераклит примеряет к этому мудрому существу то имя Зевса, то серию метафорических имен – Полемос (Война), Айон (Время), Керавнос (Громовой Удар) (Лебедев 2014, 133). К этому следует добавить, что, согласно Гераклиту, весь мир – это проявление одной стихии – огня. В этом он следует предшествующей философской традиции, возникшей в Ионии. По-видимому, в его размышлениях об ориентации духовной жизни на единое начало сыграло свою роль и знакомство с империей персов, которая представляла главную опасность для развития его родного полиса. «Гераклит прекрасно понимал, что главным препятствием к созданию федерального государства для противостояния персам была политеистическая полисная религия. Создание единого государства было невозможно без создания единого культа единого бога. Если иранский зороастризм и оказал какое-либо влияние на Гераклита, то не доктринальное (метафизика Гераклита отрицает дуализм), а как пример успешной монотеистической религии, укрепляющей имперскую мощь и эффективность управления. Монотеистическая реформа Дария была проведена при жизни Гераклита, и видимо, заставила его задуматься» (Лебедев 2014, 19). Один Разум = Один Логос = Один Бог = Один источник власти.

Таким образом, мышление, направленное на поиск Единого, выводит мыслящего на позицию прямого противостояния божественному, стоящему за множественностью богов, но при этом являющихся лишь проявлениями одной божественной силы. И с этой силой невозможно взаимодействовать как с отдельными богами, поскольку, во-первых, она является трансцендентной, а, во-вторых, сам мыслящий оказывается лишь ее проявлением, и речь может идти, конечно, лишь о душе, тогда как тело в это единство входить не может, оно лишь иллюзия.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аристотель (1976–1981) *Сочинения в 4-х томах*. Москва: Мысль. Т. 1 и 3.
 Афонасин, Е. В., пер. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.2, 309–336.
 Афонасин, Е. В. (2023) «Орфика I. От Папируса из Дервени до орфических золотых табличек», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 87–119.
 Афонасин Е.В. (2025) *Орфика*. Тексты и исследования. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта.
 Гомер (2000) *Одиссея*. Пер. В.А Жуковского. Москва: Наука.
 Доватур, А.И. (1989) *Феогнид и его время*. Ленинград: «Наука».

- Донских, О. А. (2025) «Предпосылки индивидуализма (статья четвертая)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 305-363.
- Древнегреческая элегия* (1996). Санкт-Петербург: Алетейя.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва: Наука.
- Лебедев А.В. (2014) *Логос Гераклита*. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука.
- Платон (1994) *Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 4.
- Римский, В.П., Римская, О.Н. (2023) «Тайна античного полиса в скрытой полемике: М.К. Петров vs А.В. Потемкин», *Наука. Искусство. Культура*. Вып. 3(39), 92-104.
- Эллинские поэты VIII – III вв. до н.э. (1999). Москва: Ладомир.
- Эсхил (1989) *Трагедии*. Москва: Наука.
- Ярхо, В.Н. (2001) «Гесиод и его поэмы», *Гесиод. Полное собрание текстов*. М.: Лабиринт.
- Ясперс, К. (1991) *Смысл и назначение истории*. М.: Политиздат.
- Bremont, M. (2020) “How did Xenophanes Become an Eleatic Philosopher?” *Elenchos* 41(1), 1-26.
- Chrysanthou, A. (2020) *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*. Walter de Gruyter.
- Cornford, F.M. (1922) “Mysticism and science in the Pythagorean tradition”, *The Classical Quarterly* 16.3/4, 137-150.
- Cornford, F.M. (1952) *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge University Press.
- Cornford, F.M. (1991) *From religion to philosophy. A study in the origins of Western speculation*. Princeton University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1955) *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press.
- Hack, R.K. (1961) *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. Princeton University Press.
- Harrison Jane E. (1912) *Themis. A study of the social origins of Greek religion*. Cambridge: University Press.
- Lebedev, A. (2000) “Xenophanes on the Immutability of God: A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus”, *Hermes* 128.4, 385-391.
- Lebedev A.V. (2017) “Parmenides, ΑΝΗΡ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic idealism (mentalism) in archaic Greek metaphysics”, *Индоевропейское языкознание и классическая филология—XXI. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского*. Санкт-Петербург: Наука, 493-536.
- Leshner, J.H., ed. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press.
- Meisner, D. (2018) *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford University Press.
- Murray, O. (1990) “Cities of Reason”, in *The Greek City. From Homer to Alexander*. Ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 1-25.
- Schibli, H.S. (1996) “On ‘The One’ in Philolaus, Fragment 7”, *The Classical Quarterly* 46.1, 114-130.
- Swift, L., ed. (2019) *Archilochus: The Poems*. Oxford University Press.

West, M.L. (1993). *Greek Lyric Poetry*. Oxford University Press.

References in Russian

Aristotel' (1976) *Sochineniya v 4-kh tomakh*. T. 1. Moskva: Mysl'.

Afonasin, E. V., trans. (2008) «Papyrus iz Derveni [Derveny Papyrus], *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.2, 309-336.

Afonasin, E. V. (2023) «Orfika I: ot papirusa iz Derveni do 'orficheskikh' zolotykh tablichek [Orphica I: from the Derveni Papyrus to the "Orphic" Gold Tablets]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 87-119.

Afonasin E.V. (2025) *Orfika. Teksty i issledovaniya*. Kaliningrad: Izd-vo BFU im. I. Kanta.

Dovatur, A.I. (1989) *Feognid i ego vremya*. Leningrad: «Nauka», Leningradskoe otdelenie.

Donskikh, O.A. (2025) «Predposylki individualizma (stat'ya 4) [The emergence of individuality. Part 4]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 305-363.

Lebedev A.V. (2014) *Logos Geraklita. Rekonstrukciya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)*. SPb.: Nauka, 2014.

Rimskij, V.P., Rimskaya, O.N. (2023) «Tajna antichnogo polisa v skrytoj polemike: M.K. Petrov vs A.V. Potemkin», *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura. Vyp. 3(39)*, 92-104.

Yarkho V.N. (2001) *Gesiod i ego poehmy // Gesiod. Polnoe sobranie tekstov*. Labirint.

Yaspers K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii*. M.: Politizdat.