

СЕРИЯ

**АНТИЧНАЯ  
БИБЛИОТЕКА**

ИССЛЕДОВАНИЯ



Серия  
основана О. Л. Абышко  
в 1992 г.



ИСТОРИЧЕСКАЯ  
КНИГА

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ  
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



**Редколлегия серии:**

*акад. Г. М. Бонгард-Левин, президент Российской ассоциации антиковедов (председатель); О. Л. Абышко; чл.-корр. [С. С. Аверинцев]; акад. [М. Л. Гаспаров]; чл.-корр. Н. Н. Казанский; проф. Г. А. Кошеленко; проф. В. И. Кузицин; акад. Г. Г. Литаврин; Е. В. Ляпустина (ученый секретарь); к. ф. н. А. В. Муравьев; чл.-корр. М. Б. Пиотровский; д. и. н. А. В. Подосинов; проф. А. А. Россиус; И. А. Савкин; проф. А. А. Тахо-Годи; проф. В. И. Уколова; проф. Э. Д. Фролов; проф. И. С. Чичуров*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА



М. Н. ВОЛЬФ

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
И ДРЕВНИЙ ИРАН



Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2006

УДК 1(38)  
ББК 87.3(0)  
В72

Ответственный редактор  
доктор философских наук *Е. В. Афонасин*

Рецензенты:  
кандидат философских наук *Е. В. Орлов*,  
кандидат философских наук *В. И. Ожогин*

**Вольф М. Н.**

В72 Ранняя греческая философия и Древний Иран / М. Н. Вольф. — СПб. : Алетея, 2006. — с. — (Серия «Античная библиотека. Исследования»). ISBN 5-89329-

Монография посвящена анализу становления концепций божества, или абстрактного принципа начала, наделенного атрибутами знания и мудрости, дуалистической концепции или концепции противоположностей, и концепции истины, справедливости, закона в греческой предфилософии и ранней греческой философии в их сопоставлении с иранской традицией. В рамках обозначенных трех концепций формулируются основные блоки онтологических, гносеологических и аксиологических проблем раннегреческой философии, ответы на эти проблемы отвечают за вариативность содержания этих концепций в том или ином философском учении на стадии решения проблем. Автор сосредоточился не на фиксации фактов влияния одной традиции на другую и параллелей между ними, а на путях и механизмах передачи и формирования концепций внутри каждой отдельно взятой традиции в аспекте сопоставления ее с другой традицией, что позволило достаточно полно выявить оригинальные черты самих концепций, этапы и промежутки формирования концепций и в той, и в другой традиции, заострить внимание на становлении идей греческой философии. Предпринята попытка реконструкции эволюции древнеиранских онтологических воззрений, на основании которых производится дальнейшее сопоставление греческой и иранской традиций.

Книга предназначена для специалистов по истории философии, преподавателей, студентов и всех интересующихся философией и культурой Древней Греции и Древнего Ирана.

ISBN 5-89329-

© М. Н. Вольф, 2006  
© Издательство «Алетея» (СПб.), 2006  
© «Алетея. Историческая книга», 2006

**Марина Николаевна Вольф**

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ДРЕВНИЙ ИРАН

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Корректор *И. Е. Иванцова*  
Оригинал-макет *М. В. Кузнецова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетея»,  
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.  
Тел./факс: (812) 560-89-47  
E-mail: office@aletheia.spb.ru  
www.aletheia.spb.ru

**Фирменные магазины «Историческая книга»**

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (095) 336-45-32  
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.  
Тел. (812) 327-26-37

Подписано в печать ????.2005. Формат 60x88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. ????. Тираж 1000 экз.  
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»,  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

**Printed in Russia**

## ВВЕДЕНИЕ

В научном сообществе бытуют две точки зрения на проблему генезиса греческой философии. Сторонники одного направления отстаивают полную самобытность греческого теоретического мышления, сторонники другого склонны сводить все к прямым заимствованиям с Востока. В действительности вопрос о восточных влияниях на зарождение и развитие греческой философии оказывается более сложным. Ни сторонники автохтонного происхождения греческой философии и науки, ни принявшие противоположную точку зрения и подчеркивающие ориентальные истоки космологических учений древнегреческих мыслителей VI–V вв. до н.э. не смогли дать картины, которая бы всесторонне отражала реальное положение вещей, и задача создания такой картины до сих пор стоит весьма остро.

Для определения более или менее перспективных подходов к решению проблемы генезиса философии необходимо комплексное рассмотрение ситуации единого культурного пространства, сложившейся в Средиземноморье в период VII–V вв. до н.э., которая не могла не оказать влияния на развитие эллинского мира. Восточные влияния на греческую культуру соответствующей эпохи, бесспорно, имели место, но не следует видеть за этими сложными и длительными процессами, никак не укладывающимися в период жизни одного поколения, простых заимствований.

На наш взгляд справедливо это и для возможных иранских влияний на возникновение и становление ранней греческой философии. Если мы допускаем возможность восточных влияний, и в том числе иранских, то перед нами неизбежно встает вопрос о формах и типах этого влияния (прямое, опосредованное, взаимное) и его реальной значимости для развития философии. Или иными словами, основная задача, вытекающая из такого допущения, — это понимание того, насколько «слепо» следовали философы (если следовали вообще) за иранскими образцами. В таком случае нужно определиться с тем, *как* решать этот вопрос, определить способы его решения. Возможно, что именно историко-

философские основания, взгляд на проблему изнутри самой философии, способны дать удовлетворительные результаты.

Происхождение и влияние на греческую культуру как «Iux ex Orient» давно и активно разрабатывается в научной литературе. При этом внимание исследователей направлено по преимуществу на Месопотамию и ее влияние на язык, миф, культ, ритуал и искусство Греции периода Гесиода и Гомера. Наибольшее значение в этой области имеют труды швейцарского специалиста в области древнегреческой филологии, философии и религии Вальтера Буркерта (Walter Burkert), его библиография по компаративным исследованиям Востока и Греции насчитывает свыше тридцати работ, значительная часть которых — монографии, в особенности «Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur»<sup>1</sup> и «Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferritus und Mythen»<sup>2</sup>; также следует обратить внимание на книгу *J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz. Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*<sup>3</sup>. Из отечественных исследований отметим работу *В.П. Яйленко. «Архаическая Греция и Ближний Восток»*<sup>4</sup>. При всей активности в разработке данной общей тематики исследователи практически не касаются вопроса о влиянии Ирана на Грецию, и тем более остается в стороне префилософский и философский элемент греческой культуры, особенно раннего периода. Отметим, что в современных зарубежных исследованиях фактически отсутствуют работы, в которых вопросы восточных влияний на раннюю греческую философию рассматривались бы в обобщающем виде, за исключением исследования *M.L. West. «Early Greek Philosophy and the Orient»*<sup>5</sup>, в которой, помимо иранских, широко освещены месопотамские и индийские параллели, но сама работа не лишена недостатков в методологическом плане. Другой значимой работой является статья В. Буркерта «Iranisches bei Anaximandros»<sup>6</sup>, но она не дает общей картины иранских

<sup>1</sup> Burkert W. Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur / Vorgetragen am. 8. Mai 1982 [von] W. Burkert. Heidelberg: «Winter», 1982.

<sup>2</sup> Burkert W. Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferritus und Mythen. Berlin, New York: De Gruyter, 1972.

<sup>3</sup> Assmann J., Burkert W., Stolz F. Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Freiburg, Schweiz: «Universitätsverlag»; Göttingen: «Vandenhoeck & Ruprecht», 1982.

<sup>4</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит. 1990.

<sup>5</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: «At the Clarendon Press», 1971.

<sup>6</sup> Burkert W. Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106.

влияний на ранний период философии. В отечественной науке (и философской в том числе) специальных исследований по данной проблематике нет. Существует статья *А.В. Лебедева «ТО АΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель»*<sup>1</sup>, в которой он указывает на иранские влияния на философию Анаксимандра, но во многом опирается на указанную выше работу М. Уэста. Упоминают без какого-либо специального исследования и ссылкой на определенных авторов об иранских влияниях на греческую философию И.Д. Рожанский<sup>2</sup> и Л.А. Лелеков<sup>3</sup>.

Мы предлагаем гипотетический подход к данной проблематике: на наш взгляд, следует фиксировать не факт влияния, а только его возможность. Причиной такого выбора послужило состояние источников, как греческих, так и иранских, которые сильно фрагментированы и зачастую относятся к более позднему времени. При работе с древними иранскими текстами возникают известные затруднения с переводом. Что касается средневековых пехлевийских текстов, не нужно забывать о влиянии на пехлевийскую (среднеперсидскую) литературу классической античной философии Платона, а особенно Аристотеля. В силу этого наше внимание будет направлено не только на текстовый материал, в поле зрения будет включен широкий круг дополнительных материалов, включая миф и традицию ритуала как текст, эллинические исторические свидетельства. Мы сознательно отказались от поиска прямых текстовых соответствий и «калькирования», поскольку гораздо более интересным в данном случае нам показалось представить идейные, концептуальные, сюжетно-типологические параллели и их анализ. Таким образом, мы подошли к проблеме иранских влияний, занимая сугубо скептическую позицию, и полагаем, что следует остановиться не на поиске факта влияний, а на рациональных оценках возможности взаимодействия двух традиций, причем даже не столько в ключе их исторической возможности, — положительный ответ в данном случае предоставляет широкое поле для фантазий, а с точки зрения способов оценки того фактического материала, которым мы обладаем с позиций его способности служить основанием для выводов об иранских влияниях.

<sup>1</sup> Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 1; Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 2.

<sup>2</sup> Рожанский И.Д. Место Анаксимена в становлении греческого научного мышления // Balkanica. Лингвистические исследования. М.: «Наука», 1979. С. 177–189; Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: «Наука», 1979.

<sup>3</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М.: «Наука», 1991; Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2; Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.

Являясь частью проблемы ближневосточных влияний на развитие эллинской культуры и, в том числе, философии, проблема иранских влияний, существуя с середины XIX в., относительно широко стала освещаться в научной литературе, по крайней мере, в последние пятьдесят лет. Интерес к иранской тематике в сопоставлении с греческой философией очевиден и оправдан самой историей ранней греческой философии, поскольку при значительном количестве упоминаний в античной философской традиции об «обучении у восточных мудрецов», Зороастр был практически единственным и наиболее часто упоминаемым восточным учителем, и естественно, что перевод «Авесты» на французский язык (1771) у некоторых исследователей не мог не вызвать живого интереса к возможности обнаружения иранских идей у греческих философов. Как правило, появление новых трудов, посвященных проблеме иранских влияний на греческую философию, совпадало с периодами новых открытий в области истории, и в первую очередь с периодами изучения Авесты<sup>1</sup>.

Первая осторожная формулировка вопроса об иранских влияниях появилась в трудах F. Schlegelmacher в начале XIX в.: проанализировав фрагменты Гераклита, он сделал вывод о влиянии «иранской мудрости» на учение Эфесца. Несколько позднее (1819–1821) к этому вопросу обратился F. Creuzer<sup>2</sup>. Он определил учение Гераклита вполне в духе Зороастра, только «осененное ясной эллинистической логикой», как звено между восточным элементаризмом и греческим рационализмом. В середине XIX в. A. Gladisch в ряде трудов<sup>3</sup> изложил свою теорию, согласно которой ранние греческие философы — Пифагор, Гераклит, Ксенофан, Эмпедокл и Анаксагор — использовали различные религиозные представления для построения собственных философских систем, которые позднее были обобщены Платоном. Греческая философия представляла здесь как вершина интеллектуального развития человека<sup>4</sup>. Эта идея не получила серьезной поддержки в научном сообществе, и после критики Э. Целлером<sup>5</sup> долгое время оставалась неустраиваемой научным сооб-

<sup>1</sup> Периоды изучения Авесты: (I) 1771–1826 гг.; (II) 1833–1880-е гг. XIX в.; (III) до 30-х гг. XX в.; (IV — современный) с 30-х гг. XX в. Подробнее см. *Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., Журнал «Нева» — РХГИ, 1997. С. 31–46*.

<sup>2</sup> *Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2<sup>nd</sup> ed., 1819–1821. См. также: West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: «At the Clarendon Press», 1971. С. 166.*

<sup>3</sup> *Gladisch August. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander nach den Urkunden dargelegt. Breslau: F. Hirt, 1852; Gladisch August. Herakleitas und Zoroaster. Leipzig, 1859.*

<sup>4</sup> *West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. С. 166–167.*

<sup>5</sup> *Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886.*

ществом<sup>1</sup>. В 1910 г. R. Eisler постулировал наличие общего иранского источника для становления учений орфиков, Ферекида Сирского и Анаксимандра Милетского<sup>2</sup>. В своей статье «Zoroastrian teachings and Greek Philosophy» A.-H. Chrout<sup>3</sup> приводит около двух десятков работ 1-й половины XX в., посвященных вопросу проникновения зороастрийского учения в греческую философию. Многие из этих работ также не получили широкого резонанса. Как правило, авторы на основании определенного типологического сходства между некоторыми элементами и идеями зороастрийского учения и греческих философов ставят вопрос о заимствовании или влиянии иранской культуры на греческую. Однако очевидно, что наличие каких бы то ни было параллелей еще не говорит о влиянии. По сути, проблема иранских влияний, как и восточных влияний в целом, на греческую культуру остается проблемой в значительной степени методологической. Впервые обратившийся к этому вопросу В. Буркерт<sup>4</sup> отмечал, что восточные влияния признаются в отношении многих составляющих греческой культуры. Так, например, отмечается вавилонское происхождение греческой математики и астрономии, медицины, Анаксимандру приписывается введение гномона (солнечных часов), известных на Востоке задолго до того<sup>5</sup>. Нужно заметить, что некоторые авторы отрицают какую бы то ни было передачу знаний с Востока, по крайней мере, до эпохи Александра Македонского, как, например, Л.Я. Жмудь, со ссылкой на Т. Хита и И.Д. Рожанского<sup>6</sup>.

Некоторыми учеными, с учетом всех сложностей, которые могут стоять перед исследователем при обращении к данному вопросу, признается

<sup>1</sup> *Кессли Ф.Х. Кондзелька В.В. Гераклит и Древний Восток (критические заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5. М., 1981. С. 94*

<sup>2</sup> *Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. Religions-geschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 vols. Munich, C. H. Beck, 1910.*

<sup>3</sup> *Chrout A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. Wash., 1980. Vol.54. № 3. 4* *Burkert W. Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106.*

<sup>5</sup> *Van der Варден Б. Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилонии и Греции. [Пифагорейское учение о гармонии]. Пер. с голл. Н.Н. Веселовского. М., 1959; Van der Варден Б. Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. Пер. с англ. Г.Е. Куртина, под ред. А.А. Гурштейна. М., 1991; Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979; Burkert W. Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106.*

<sup>6</sup> *Жмудь Л. Пифагор в ранней традиции // Вестник древней истории. 1985. № 2. С. 123.*

присутствие иранских элементов в различных культурах. J.H. Charlesworth<sup>1</sup> отмечает иранские влияния на иудейскую теологию, в частности, в документе иудейской традиции, именуемом «История благословенных сыновей Рехавита», он отмечает множество параллелей с иранской дозорно-астрологической традицией. Тема местообитания блаженных мужей разрабатывается в статье Д. М. Дудко «Белый остров Ахилла и индоиранская мифология»<sup>2</sup>, в которой он, также как и предыдущий исследователь, признает представления о некоем удаленном месте, в котором обитают благословенные мужи (в греческой традиции это место именуется Белым островом Ахилла) как восточно-иранские по происхождению. Кроме того, J.H. Charlesworth в вышеупомянутой работе дает ссылки на S.S. Hartman, G. Widengren, A. Hultgard, которые доказывали *terminus ad quem* для иранских апокалиптических идей в период ок. VI–V вв. до н.э., которые удивительно сходны с иудейской и христианской апокалиптической литературой<sup>3</sup>. И.М. Дьяконов отмечает, что

<sup>1</sup> Charlesworth J.H. Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in early Jewish Theology // Hellenica and Judaica. Leuven–Paris: «Editions Peeters», 1986.

<sup>2</sup> Дудко Д.М. Белый остров Ахилла и индоиранская мифология // Восток–Ориент. 1993. № 1.

<sup>3</sup> S.S. Hartman утверждает, что иранская, также как и иудейская и христианская апокалиптика, связаны с воплощением первопредка, пророков и эсхатологических спасителей [Hartman S.S. Datierung der jungavestischen Apokaliptik // Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalipticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.V. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 64]. G. Widengren называет Заратуштру (7–6 вв. до н.э.) «первый апокалиптик» [Widengren G. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokaliptik // Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalipticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.V. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 85]. Для Виденгрена «два главных пункта» характеристики «младавестийского Апокалипсиса» — это вера в воскресение из мертвых и развитие образа и символики Саошьянта, «Спасителя par excellence». А. Hultgård доказывает, что иранский апокалиптизм должен быть датирован до V в. до н.э. [Hultgård Andres. Forms and Origin of Iranian Apocalipticism // Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalipticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.V. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989]. Заметим, что также и К.Понпер со ссылкой на Ed Meyer [Meyer Ed. Geschichte des Altertums. Stuttgartgart. Berlin: «J.G. Gotta'sche buchhandlung nachfolger», 1907] полагает, что «профетические религии судьбы, упадка и спасения», среди которых и иудейская теология, появились под влиянием персидских завоеваний [Понпер К. Открытое общество и его враги / Пер. с англ. под

божество Ану в хурритской мифологии занимает самое отдаленное небо, что не соответствует хурритской традиции, но вполне может быть соотносено с иранскими космологическими представлениями<sup>1</sup>. При всем том, в вопросе о происхождении греческой философии восточные (в частности, иранские) влияния до сих пор имеют статус проблемы, которая все еще ждет своего решения. По словам В. Буркерта, эта проблема существует только по соображениям методической осторожности и, более того, остается в стороне из-за недостаточной компетентности ее исследователей в этой области<sup>2</sup>.

Более того, мы вынуждены согласиться с М. Уэстом<sup>3</sup>, что большинство ученых, уверенных в наиболее близких им областях знаний, в других чувствуют себя некомпетентными, особенно там, где до этого уже были сделаны ошибочные выводы: установить барьеры легче, чем их преодолеть. Решение любой проблемы не обходится без определенной доли скептицизма и некоторой осмотрительности. Действительно, было бы очень смелым шагом делать однозначные и бескомпромиссные утверждения относительно иранской и раннегреческой традиции: исследователь сталкивается с весьма серьезными затруднениями, связанными, прежде всего, с состоянием источников.

Ни одно сочинение периода ранней греческой философии полностью до нас не дошло. Мы располагаем некоторым числом цитат из сочинений поздней античности и значительным сводом свидетельств, которые иногда носят сомнительный и анекдотический характер. Тексты, содержащие цитаты досократиков, оказываются нагружены «решениями» нескольких традиций: как минимум, это собственные решения доксграфов, принадлежащих к позднеантичной традиции, версия классической традиции (Платон, Аристотель), авторитет которой доксграфы почти всегда учитывают, и если комментатор принадлежал раннехристианской традиции, не исключено и христианское содержание в исследуемых текстах. Отсутствие оригинальных текстов вынуждает исследователей судить о философии первого периода по свидетельствам доксграфов, и зачастую их выводы и соображения экстраполируются непосредственно на философию досократиков.

общ. ред. В.Н. Садовского. Т. 1. Чары Платона [Репринт 1991 г.]. М., 1992]; Charlesworth J.H. Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in early Jewish Theology // Hellenica and Judaica. Leuven–Paris: «Editions Peeters», 1986. P. 228.

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Архаческие мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 222.

<sup>2</sup> «methodischer Vorsicht und zustand-igkeitshalber beiseitezuschieben» [Berkert W. Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106. С. 100.]

Ситуация с иранскими источниками представляется не намного лучшей. Корпус текстов «Авесты» и зороастрийские тексты на среднеперсидском языке, так называемая пехлевийская литература, по своему объему значительны. Тем не менее, оба корпуса текстов относительно поздно записаны. Старейший из сохранившихся списков «Авесты» датируется 1278 г., наиболее ранние пехлевийские тексты относят к IX в. н.э.

Текст «Авесты» написан на *авестийском* языке, который, как полагают некоторые авторы, уже в I тыс. до н.э. был мертвым языком и использовался только в культовых целях<sup>1</sup>. Авестийский алфавит был создан жрецами для записи священных текстов не ранее IV и не позднее VI в. н.э.<sup>2</sup>. По мнению И.М. Дьяконова, основные части «Авесты» должны были существовать в записи до эпохи Александра Македонского, поскольку после IV в. до н.э. задача реконструкции характерных особенностей столь архаического языка, как авестийский представляется очень затруднительной<sup>3</sup>.

Лишь для некоторых из этих текстов установлено наиболее раннее написание и древнейшее содержание. В корпусе «Авесты», это, в первую очередь, «Гаты» — семнадцать глав «Ясны», литургических молитвенных песнопений, — молитвенные песни, создание которых традиция приписывает непосредственно Заратуштре, датируются IX–VII вв. до н.э. Некоторые главы «Ясны» (гл. 9–11, 53) относят к ахеменидскому периоду. Отдельные «Яшты» — хвалебные песни богам, такие как «Арвисур-яшт» и «Михр-яшт» — датируются VI–IV вв. до н.э.<sup>4</sup>

Из пехлевийской литературы наиболее древними по содержанию представляются «Бундахишн» («Сотворение основы»), являющийся переложением и переводом недоевшего «Дамдад-наска» «Авесты», датируемого V в. до н.э. и «Меног-и Храт» («Суждения Духа Разума»), который содержит значительный пласт архаических мифологических сведений<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 170.

<sup>1</sup> Надо сказать, что это наиболее радикальная и признанная далеко не всеми авторами оценка ситуации.

<sup>2</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998. С. 55.

<sup>3</sup> Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 48.

<sup>4</sup> Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997. С. 44.

<sup>5</sup> Оба источника изданы на русском языке: *Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума* (Далестан-и меног-и храт). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. Книга содержит факсимиле рукописи, транслитерацию пехлевийского текста, снабжена переводами и подробными комментариями.

На наш взгляд, исследуя проблему иранских влияний на формирование и развитие раннегреческой философии, невозможно ограничиваться только фрагментарными текстами раннегреческих философов и зороастрийскими текстами. Разностороннее и полноценное освещение проблемы возможно только с привлечением более широкого круга материалов. Поскольку проблема иранского влияния на греческую культуру в целом нас интересует в той мере, в какой ее исследование способствует продвижению в исследовании, прежде всего интересующей нас более узкой проблемы иранского влияния на генезис греческой философии, то соответственно, в греческом материале особый интерес для нас представляют тексты, относящиеся не только к раннегреческой философии, но также мифологический материал, миф как текст, что связано с ролью мифологии в формировании префилософии. Невозможно в таком случае обойти данные исторической и этнографической наук, в первую очередь эллинистические исторические свидетельства, важнейшим из которых является «История» Геродота<sup>1</sup>. Хотя географический ландшафт, историко-культурные и лингвистические данные, религиозно-мифические представления «Авесты», как считают некоторые исследователи — восточно-иранского происхождения<sup>2</sup>, тем не менее, Геродот, отображая западно-иранские (персидские) реалии, располагал очень важными сведениями и фактами, которыми не следует пренебрегать. Кроме того, различные современные исследования, такие как, например, этнографические данные с Гиндукуша<sup>3</sup> и археологические раскопки в Маргиане<sup>4</sup>, позволяют дать совершенно новое видение некоторых аспектов данной проблемы.

При обращении к иранской и греческой традициям несложно обнаружить значительное число материалов разного характера, позволяющих ставить вопрос о культурных параллелях и даже заимствованиях. В любом случае, работая с имеющимися параллелями, мы будем по возможности следовать четырем логическим условиям, которые были предложены В.К. Шохиним в отношении выявления влияний. Для «выведения любого элемента X в любой традиции B из любой традиции A необходимо наличие как минимум четырех логических условий:

<sup>1</sup> Геродот. История: в 9-ти книгах. Пер. Г.А. Стратановского. М., 1999.

<sup>2</sup> Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997. С. 45.

<sup>3</sup> Йеттмар К. Религии Гиндукуша. / Пер. с нем. К.Д. Цивинной. М., 1986.

<sup>4</sup> Пьянков И.В. Тоголок–21 и пути его исторической интерпретации // Вестник древней истории. 1989. № 1; Саринани А.В. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. 1989. № 1.



1) между А и В имеются культурно-исторические контакты, достаточные для обеспечения возможности идеиногo обмена между ними;

2) X в А засвидетельствован достоверно раньше, чем в В;

3) X в В не имеет автохтонных прецедентов;

4) X в В имеет неопровержимые специальные (не общие) сходства с X в А»<sup>1</sup>.

В целом, имеется несколько возможных вариантов для объяснения существования греко-иранских параллелей. Представляется целесообразным сначала выделить, насколько это позволяют имеющиеся источники, те параллели, которые допускают варианты их объяснения без обращения к гипотезе иранского влияния на раннегреческую культуру. Например, это могут быть параллели, связанные с неким общим источником, с общностью происхождения традиций (в данном случае, с индоевропейской), общностью хода исторического развития двух независимых традиций. Это, на наш взгляд, позволит существенно уточнить или сузить направления исследовательского поиска, которые можно считать более или менее перспективными для оценки обоснованности указанной гипотезы.

Исторические данные свидетельствуют в пользу модели заимствования греческими авторами некоторых иранских культурных образцов, поскольку позволяют исключить независимое социально-культурное развитие двух традиций — иранской и греческой — в силу определенного единства исторического места и времени, в котором (с определенной веи, эпохи) рассматриваемые культуры начинают свое сопряженное развитие. Если рассматривать тезис о возможных иранских влияниях на греческую культуру и философию в VIII–VI вв. до н.э. в сравнении, скажем, с египетскими на греческую культуру, очевидно, что непосредственные контакты с иранским миром на определенном этапе истории и греков, и иранцев должны быть шире именно в силу территориальной близости и открытости иранского общества. Египет от Греции отделяли естественные природные барьеры и значительная удаленность от греческого мира. Напомним, что Навкратис, — первая греческая колония в Египте — была основана много позже малоазийских колоний — ок. 664–610 гг. до н.э. при фараоне Псамметихе I.

Исключение положения о независимом развитии греческого и иранского культурных ареалов в свою очередь заставляет более пристальное внимание уделить тем мифам, которые можно отнести к независимым параллелям, так называемым бродячим или мигрирующим мифологическим сюжетам, которые обусловлены общим ходом развития арха-

<sup>1</sup> Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 33.

ического человека и условиями среды его обитания. Сюда относят мифы о Золотом веке, об умирающем и воскресающем божестве, близнецах мифы и некоторые другие. В данном случае, более пристрастное сравнение таких мифов в двух интересующих нас культурах, возможно, позволило бы найти те факты, которые будут говорить скорее в пользу влияния, чем в пользу типологического сходства и независимого развития.

Можно выделить значительное число параллелей, объяснимое общим индоевропейским происхождением. Решая задачу выделения таких параллелей, мы должны согласиться с И.М. Дьяконовым, что «нет единой и неизменной индоевропейской ментальности ни в области мифологии, ни в любой иной социально-психологической области»<sup>1</sup>. Это во-первых. Во-вторых, иранские племена были не менее далеки от праиндоевропейской мифологии, чем, например, дорийцы или ахейцы и практически весь имеющийся материал — результат реконструкции, возможно, не всегда верной.

Кроме того, имеется еще одна серьезная проблема в плане культурного развития, касающаяся как греческого мира, так и иранского. Когда речь идет о греческой традиции, то, говоря об индоевропейских корнях некоторых представлений, тем не менее, не нужно забывать о существенном количестве историко-культурных напластований, идущих еще с эпохи крито-микенской цивилизации, не исключая при этом значительного египетского влияния на их формирование. Декодировать греческий мифологический материал на предмет индоевропейского происхождения чрезвычайно трудно, «недаром, — как писал И.М. Дьяконов, — Ж. Дюмезиль и многие другие теоретики обходят греческий материал»<sup>2</sup>. Такие сюжеты греческой мифологии, берущие свое начало в различных ближневосточных культурах, при сопоставлении с иранским материалом должно отнести к разряду независимых параллелей.

Что касается иранского мира, то, даже имея возможность реконструировать некие общие для иранцев положения космогонического и космологического характера, нужно помнить, что все эти выводы будут в большей степени обобщающими и поверхностными, поскольку иранский мир затрагиваемого периода (ок. VIII–V вв. до н.э.), несмотря на политические процессы внутри него, был в значительной мере разобщен. Вспомним хотя бы свидетельство Геродота (VII, 61–96) о войске Ксеркса (486–465 гг. до н.э.), в котором перечисляется большое количество племен, многие из которых являются иранскими по происхождению, но при этом не причисляются к «персидским» воинам. С другой стороны, недавние археологические раскопки храма в Маргиане, сочтавшегося в

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 111.

<sup>2</sup> Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 214.

себе храм огня, храм культовых возлияний и место захоронения, позволяют сделать некоторые предварительные выводы относительно существования общеплеменного культа иранцев; аналогичные храмы найдены на территории Бактрии<sup>1</sup>.

В том случае, если в числе иранско-раннегреческих параллелей удалось бы отыскать те, объяснение которых невозможно в рамках перечисленных вариантов, они могли бы рассматриваться как заслуживающие предпочтительного и самого пристального внимания при оценке обоснованности гипотезы иранского влияния на раннегреческую культуру.

Что касается темы генезиса греческой философии, то мы употребляем это словосочетание в двух значениях. Во-первых, в значении «разового события, которым было появление впервые философии как качественно нового, неведомого прежде феномена духовной жизни и которое было началом историко-философского процесса в рамках определенной культурной традиции»<sup>2</sup>. Во-вторых, в значении «непрерывно продолжающегося процесса порождения философии общественным сознанием»<sup>2</sup>. Разумеется, второе значение мы рассматриваем в пределах установленных нами хронологических рамок.

Нас также будет интересовать вопрос, могла ли историко-культурная близость греческого и иранского миров оказать влияние на возникновение, становление и развитие греческой философии. Этот вопрос следует рассматривать с двух позиций: во-первых, необходимо понять, можно ли вообще говорить об иранском влиянии на тот момент, когда философии еще не было и когда еще только складывались предпосылки для ее возникновения. Иначе говоря, есть ли основания полагать, что предпосылки возникновения философии в Греции сложились не без влияния иранских религиозно-мифологических представлений. Во-вторых, следует рассмотреть, имели ли значение иранские доктрины в процессе генезиса философии. Мы предполагаем, что такая точка зрения вполне правомерна. При этом мы в некоторой степени опираемся и на саму античную историко-философскую традицию, свидетельствующую как о раннем периоде формирования философии, так и о периоде классической греческой философии. Согласно античной историко-философской традиции, придерживающейся линии «учитель—ученик», представители ранней греческой философии, так или иначе, связаны с ближневосточными и, в частности, с иранской традициями. На наш взгляд, только обойдя все вышеуказанные трудности или разрешив

<sup>1</sup> Сарнианди А.В. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 166.

<sup>2</sup> Горан В.П. Методологические проблемы исследования генезиса философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 2. С. 88.

их тем или иным образом можно вплотную подойти к постановке вопроса о реальности и степени иранского влияния на генезис греческой философии и начальный период ее истории.

Проблема воздействия ближневосточных цивилизаций на культуру окружающих их архаических обществ, в том числе Архаическую Грецию, существует около двух столетий. На сегодняшний день в научной литературе практически нет возражений относительно существенной роли восточных связей для формирования и становления раннегреческой цивилизации<sup>1</sup>. Число работ, посвященных разработке проблемы ближневосточных связей архаической Греции значительно. В.П. Яйленко приводит более пятидесяти имен зарубежных исследователей, которыми вскрыта взаимосвязь ближневосточной и греческой культур в ее различных аспектах<sup>2</sup>. Весомый вклад в исследование данной проблематики внесли отечественные ученые<sup>3</sup>. Тем не менее, интерес к подобной тематике не ослабевает, подкрепляется новыми открытиями в области археологии, что в свою очередь требует осмысления и интерпретации, как новых данных, так и модернизации основных вопросов, решаемых в данном направлении, с учетом этого материала. Задача сегодняшнего дня в решении этой проблемы — «выявление конкретной картины взаимодействия Ближнего Востока и архаической Греции в различных сферах, путей и условий проникновения релий одной культуры в другую»<sup>4</sup>.

Первые контакты архаической Греции с Ближним Востоком относятся, по меньшей мере, ко II тыс. до н.э.<sup>5</sup> Миноийская культура контактировала с Кипром и Малой Азией<sup>6</sup>. Контакты с Египтом датируются археологами нач. II тыс. до н.э. В этот период микенские греки активно участвуют в политических и военных событиях на Ближнем Востоке, фигурируя в египетских и хеттских документах второй половины II тыс. до н.э.<sup>7</sup> Египетские источники сообщают о «народах моря» — группах

<sup>2</sup> Горан В.П. Методологические проблемы исследования генезиса философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 2. С. 88.

<sup>1</sup> Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 17–18; Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 119, 121.

<sup>2</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 121–122.

<sup>3</sup> См. Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990.

<sup>4</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 121.

<sup>5</sup> Андреев Ю.В. Архаическая Греция // История Европы. Т.1. Древняя Европа. М., 1988; Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990.

<sup>6</sup> Олива П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 3.

<sup>7</sup> Олива П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 4; Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 122.

разнообразных по этническому составу племен, среди которых фигурируют «минойские греки Крита и ахейские греки Кипра»<sup>8</sup>. Некоторые египетские заимствования в микенской культуре датируются XVI в. до н.э. Отдельные исследователи утверждают, что представления о колесничном бое пришли в Грецию из Египта<sup>1</sup>.

В конце II тыс. до н.э. уклад жизни микенских греков разрушен наступлением северо-греческих племен. Наступивший кризис поразил практически все сферы жизни микенской цивилизации — от материальной культуры до религии и культуры<sup>2</sup>. Тем не менее, культурная преемственность между греческими обществами не прерывалась, поскольку значительная часть населения оставалась на своих местах, сохраняя достижения микенской эпохи<sup>3</sup>. Многочисленные реминисценции минойско-микенского периода прослеживаются в религии и культуре<sup>4</sup>, в эпической традиции<sup>5</sup>.

С наступлением «темных веков» ближневосточные контакты не были прерваны. В первую очередь, именно на Кипре, где «сохранился континуитет между микенской (ахейской) и позднейшей греческой (эллинической) традициями»<sup>6</sup>, восстанавливаются ближневосточные контакты. В XI–IX вв. до н.э. часть Кипра колонизована финикийцами, осуществлявшими торговлю практически со всем ближневосточным миром<sup>7</sup>. По всей видимости, не без влияния финикийцев, к VIII в. до н.э. греки проложили собственные торговые пути между Востоком и Эгеидой, к этому времени относят образование греческих факторий в Сирии и Финикии.

Крито-микенские контакты с Египтом также продолжены греками — греческие наемники используются в борьбе за власть, стабильные поселения греков в Египте относят к 664–610 гг.<sup>8</sup> В этот же период, как мы говорили, основана первая греческая колония в Египте — Навкратис.

<sup>8</sup> *Цымбурский В.Л.* Греки в походах «народов моря»? (Египетские маргиналии к теме троянской войны) // Восток. 1994. № 1. С. 39–58; *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 132.

<sup>1</sup> *Олива П.* Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 3.

<sup>2</sup> *Андреев Ю.В.* Архаическая Греция // История Европы. Т.1. Древняя Европа. М., 1988. С. 217–219.

<sup>3</sup> *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Издательство ленингр. ун-та, 1991. С. 26.

<sup>4</sup> *Андреев Ю.В.* Архаическая Греция // История Европы. Т.1. Древняя Европа. М., 1988. С. 219.

<sup>5</sup> *Клейн Л.С.* Древнейшие песни «Илиады» // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 30.

<sup>6</sup> *Олива П.* Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 4.

<sup>7</sup> *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 132.

<sup>8</sup> *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 189.

Начиная с X в., эллины расселяются почти по всему Эгейскому бассейну, в результате этого нового миграционного движения на западном побережье Малой Азии и примыкающих к нему островах возникли или были населены греками важнейшие полисы, имевшие исключительное значение для последующего культурного развития Эллады: в XII в. до н.э. основан Эфес, в XI–X вв. до н.э. — Милет, который к VIII в. был крупнейшим экономическим центром эллинского мира, а в период колонизации милетцы основали более 70 колоний (в том числе Ольвию).

Дальнейшие этапы развития греческой культуры происходили на фоне широкой греческой территориальной экспансии, вошедшей в историю как Великая колонизация. Можно сказать, что процесс становления греческой культуры и ее дальнейший расцвет начался с эпохи Великой колонизации (общепринятая датировка — середина VIII – конец VI в. до н.э.). Колонизация вывела греков из состояния относительной изоляции, в котором они оказались после падения микенской культуры. Именно в это время определяются наиболее характерные черты и особенности цивилизации античного типа, историю развития которой невозможно представить в отрыве от Ближневосточной. Предшествовавшие Великой колонизации миграционные процессы XII–IX вв. до н.э. были ограничены рамками Эгейского бассейна. Выход за пределы этого замкнутого мира, например путешествие в Сирию или Египет, даже в сравнительно поздней гомеровской «Одиссее» расценивается как очень смелое предприятие.

Несомненно, что выгодное географическое положение греков, в особенности ионийских колоний в Малой Азии, должно было сыграть определенное стимулирующее воздействие на культурный процесс<sup>1</sup>. Разумеется, невозможно исключить идейные и культурные связи между народами древнего мира, в том числе греками и их соседями: культурные контакты Греции с Востоком имели свою сложную историю, и не всегда были гладкими и прямолинейными<sup>2</sup>.

Вместе с тем с большой степенью достоверности отмечают определенные историко-культурные элементы в области государственного устройства, языка, мифо-религиозной практики, которые расцениваются либо как возникшие не без влияния ближневосточных культур, либо как непосредственные заимствования из них на протяжении практически всех исторических периодов существования античной цивилизации. Начнем с рассмотрения Крито-микенского государственного устройства. Разумеет-

<sup>1</sup> *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 18–19.

<sup>2</sup> *Кессиди Ф.Х. Кондзелка В.В.* Гераклит и Древний Восток (критические заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5. М., 1981. С. 99.

ся, в целом предпосылки и ход исторического развития Архаической Греции и Ближнего Востока не являются абсолютно тождественными<sup>1</sup> и, тем не менее, в социально-экономических отношениях микенской Греции обнаруживаются некоторые черты, характерные для ближневосточной государственности. В частности некоторые земельные установления находят определенные аналогии в законах царя Хаммурапи<sup>2</sup>. В микенском языке обнаружены заимствования некоторых терминов, отражающих торговые связи с Египтом, Вавилоном, Тиром, Сидоном<sup>3</sup>. Что касается греческого алфавита, относительно его происхождения предлагается гипотеза, согласно которой основанием для греческого алфавита послужило северо-сирийское арамейское письмо, в котором использовались знаки для гласных. И только на последующей стадии формирования может идти речь о привлечении финикийского письма<sup>4</sup>. В бытовом плане и ритуальной практике ахейцев можно проследить критские, левантйские и египетские влияния<sup>5</sup>. К малоазийским заимствованиям, например, можно причислить легенду о вожде Мопсе, возглавлявшем отряд в составе народов моря. В Фессалии ему соответствует пророчествующий полубог с тем же именем и ряд малоазийских топонимов<sup>6</sup>.

Существует обширный научный материал, демонстрирующий зависимость многих греческих мифологем от семитских и хетто-хурритских, хотя в основном эти мифологемы заимствованы опосредованно через крито-минойскую и микенскую эпохи. Заимствование из семитских источников ряда греческих мифологем, представленных у Гомера и Гесиода, также восходит к микенскому времени. Это цикл о Кадме и Кадмидах, сказания о Мемблиаре, Европе, Фениксе, Гармонии, Тиресии, Актеоне, о «летающих» персонажах (Икар, Идас, Абарис), Ясоне и птицах. Семитские элементы сильны в культе Диониса (миф о Загрее как ипостаси Диониса) и культе Асклепия (Аскалаф)<sup>7</sup>.

Ряд эпических мотивов также восходит к восточным источникам. Сказание «Илиады» об Ахилле и Брисеиде параллельно угаритской ле-

<sup>1</sup> Томенев А.И. Восток и Микены // Вопросы истории. 1959. № 12. С. 58–74.

<sup>2</sup> Полякова Г.Ф. Некоторые черты социально-экономического устройства греческих обществ II тыс. до н.э. // Античная Греция. Проблемы развития полиса. Том 1. Становление и развитие полиса. М., «Наука», 1983. С. 37–38, 46–47.

<sup>3</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 123.

<sup>4</sup> Олива П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 4–5.

<sup>5</sup> Цымбурский В.Л. Греки в походах «народов моря»? (Египетские маргиналии к теме троянской войны) // Восток. 1994. № 1. С. 46.

<sup>6</sup> Цымбурский В.Л. Греки в походах «народов моря»? (Египетские маргиналии к теме троянской войны) // Восток. 1994. № 1. С. 49.

<sup>7</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 218.

генде, обе версии восходят к одной исходной традиции, путешествие Одиссея в Аид имеет сходство с нисхождением Гильгамеша в преисподнюю. Египетское происхождение имеет миф об Ио. Мифологема о киклопе Полифеме из «Одиссеи» имеет шумеро-аккадские параллели (Гильгамеш первоначально был одноглазым, начальная строка песни о Гильгамеше переложена и гречизирована как Polurphemos Kyklops — «многогортый круглоглазый»). Киклоп определяется, как и в семитской надписи из Арслан-Таша, «круглоглазым» у Гесиода и «одноглазым» у последующих авторов<sup>1</sup>. Вяч. Вс. Иванов отметил текстуральное сходство орфического варианта «Теогонии», рассказа о борьбе богов, с хеттской версией той же мифологемы. Исследование показывает, что греческий текст, возможно, является переводом с хеттского<sup>2</sup>. Поэмы Гесиода содержат также параллели литературного и социального планов. Отмечаются прямые текстуральные совпадения между вавилонским эпосом о сотворении мира «Эну-ма Элиш» и «Теогонии». Не исключено, что создание «Теогонии» навеяно систематичными мифологическими циклами Ближнего Востока. Заметны восточные влияния в произведениях греческой лирики. Так, отмечалось определенное сходство египетских любовных песен и лирики Сапфо<sup>3</sup>. Наконец, факт начертания карты мира в эпоху Анаксимандра означает, что она была востребована и отражает значительную мобильность греческого населения. Все это подтверждает открытость греческого общества и его готовность воспринимать новое, что должно было отразиться и на взаимоотношении с иранской традицией.

Иранские племена не являлись древними насельниками Ближнего Востока, и, следовательно, не имели таких глубоких культурных корней, как, например, взаимоотношения греческой и египетской культур. Тесные культурно-исторические связи, в частности, политические и военные, между рассматриваемыми традициями, бесспорно, способствовали быстрому проникновению элементов этих двух культур друг в друга.

Иранские племена начинают активное заселение Ближнего Востока к I тыс. до н.э. Ираноязычное население было широко распространено, в ряде районов составляя большинство, в Западной Иране, в областях к западу от территории Мидии, в районе озера Урмия, северо-восточных районах современного Ирака и ряде других в IX–VIII вв. до н.э., а по последним данным, возможно даже раньше<sup>4</sup>. К XI в. до н.э. начинается

<sup>1</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 218.

<sup>2</sup> Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 219.

<sup>3</sup> Олива П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации // Вестник древней истории. 1977. № 2. С. 5.

<sup>4</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 24; Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 334–337.

постепенное разделение индоиранской племенной общности, начинают формироваться и оформляются к VII–VI векам самостоятельные мифологические циклы отдельных групп иранских племен: восточных – скифо-сарматская мифология, и западных — древнемидийская, древнеперсидская, согдийская и др.<sup>1</sup> В IX–VIII вв. до н.э. мидяне образовали множество мелких городов-государств. В 673–672 гг. мидяне, объединившись с рядом иранских племен, добились независимости от Ассирии; это событие отражено в труде Геродота (I, 106). В VII в. до н.э. Мидия была центром иранской материальной и духовной культуры, впоследствии развиваемой персами<sup>2</sup>, и, кстати, Геродот в новеллах смешивает мидян с персами, хотя строго различает в исторических частях. Государство Парсуаш<sup>3</sup>, находившееся на востоке Элама, упоминается в ассирийских надписях в IX–VII вв. до н.э. В 558 г. царем Персии стал Кир II, основавший столицу Персии Пасаргады, он покорил в 550 г. Мидию, в 546 г. — Лидию и вышел к Эгейскому морю<sup>4</sup>.

Греки появились на территории Малой Азии ок. XIII в. до н.э. Их дальнейшая жизнь шла отнюдь не в условиях социальной и политической изоляции: с этого времени начинают активные завоевания Ассирийской державы, с IX в. до н.э. в события включается Мидия как уже государственное, а не племенное образование. Кстати говоря, ассирийские анналы оставили от этого периода множество сведений не только о мидийцах, но и о родственных им персидским племенам.

Иранские племена еще до образования государственных структур могли широко взаимодействовать с местным населением Малой Азии, в том числе с ионийцами как минимум с IX в. до н.э. С образованием иранских государств — Мидийского царства, затем Персидского — эти контакты возросли. Очевидно, что при значительных контактах с Ближневосточным миром и определенных данных о греко-восточных взаимодействиях мы не должны отвергать и возможность иранских влияний на развитие греческой культуры. Эта возможность подтверждается, кроме того, широким интересом греков к своим иранским соседям, тем более с того момента, когда они стали приобретать реальную политическую силу в Малой Азии, что, разумеется, не могло не отразиться на независимости ионийских греческих полисов.

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М. 1998. С. 24.

<sup>2</sup> Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 142–143.

<sup>3</sup> В основе названия лежит иранский этноним, который означает по-видимому, то же, что и Парса, Персида; см. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 137–143

<sup>4</sup> Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 112–123.

## ГЛАВА I. ИРАНСКАЯ МИФО-РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ

### § 1. НЕКОТОРЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИРАНСКОЙ МИФО-РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Параллели между иранской и греческой традицией действительно существуют, но объяснить их наличие можно различными способами. Один из вариантов — признание за этими традициями общих культурных корней: обе традиции существовали как единое целое в период индоевропейской общности, распад которой датируют IV–III тыс. до н.э., позже как индоиранская общность, на основании лингвистических данных этот период датируется серединой III тысячелетия до н.э.<sup>1</sup> Окончательное разделение иранцев и индоарийцев произошло после середи-

<sup>1</sup> Среди ученых, посвятивших свои работы исследованию индоевропейских мифологий в целом, хочется особо отметить Ж. Дюмезиля, автора трехфункциональной теории, согласно которой пантеон богов являлся проекцией социума. Из его работ на русском языке доступны: *Домезиль Ж. Осетинский язык и мифология*. М., 1976. *Домезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев*. М., 1986. Отметим также следующие труды: *Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков*. М.–Л., 1938. *Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов*. М. 1995; *Indo-European and Indo-Europeans*. Phil., 1970; *Indo-European Studies*, v. 1–2, Camb. 1972–1975; *Myth in Indo-European antiquity*, Berk. 1974. В отечественной науке среди ученых, занимающихся реконструкцией индоевропейской мифологии, наиболее известны работы В.В. Иванова и В.Н. Топорова. Исходя из методов структурной лингвистики, авторы отмечают персонажи, характеризующиеся общностью сфер деятельности, и их имена, восходящие к единым индоевропейским корням (например: *deiuo-* «дневное сияющее небо»; *uel-* «связанный с миром мертвых»; *ietno-* «близнец»; *s(a)uel-* «солнце» и мн. др.). Укажем на ряд избранных работ: *Иванов В. В. Общиневропейская, праславянская и анатолийская языковые системы*. М., 1965; *Иванов В. В. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики*. // Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. 1976. № 4; *Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследо-*

ны II тысячелетия до н.э., когда одна часть племен осела в Иране, а другая продолжала продвижение в Индию<sup>1</sup>. Несмотря на то, что более близкими в отношении языка и некоторых общих явлений в культуре и религии являлись племена индоиранской группы, на основании сравнительно-исторической реконструкции можно выявить объединяющие тенденции для всех индоевропейских мифологических традиций. Язык индоиранских племен принадлежит к индоевропейской семье языков, что указывает на историческую и лингвистическую общность<sup>2</sup>. Это позволяет провести анализ имеющихся параллелей в греческом и иранском материале, на основе которого реконструировать для некоторых из них общее индоевропейское происхождение.

Итак, из параллелей, которые могут быть объяснены общим происхождением языка и культуры, здесь отметим те, на которые указывает и большинство исследователей. Это образ верховного божества, «дневного сияющего неба», культ коня, близнечный миф, причем для некото-

вания в области славянских древностей. М., 1974; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Древняя Передняя Азия и индоевропейские миграции // Народы Азии и Африки. 1980. № 1. С. 64–71; *Иванов В. В.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981; *Иванов В. В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983; *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул // Труды по знаковым системам, в. 4, Тарту, 1969; *Топоров В. Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — \*svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М. 1987. Что касается индоевропейского языка, отметим работы: *Андреев Н. Д.* Периодизация истории индоевропейского праязыка // Вопросы языкознания. 1957. № 2. С. 3-22; *Андреев Н. Д.* Раннеиндоевропейский язык. М., 1986; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси. 1984; *Дьяконов И. М.* О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник Древней истории. 1982. № 3. С. 3–37. Ч. 1. *Дьяконов И. М.* О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник Древней истории, 1982. № 4. Ч. II.

<sup>1</sup> *Альин Г. Ф., Дьяконов И. М.* Индия, Средняя Азия и Иран в первой половине I тысячелетия до н.э. // История древнего мира / Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. 2-е изд., испр. Кн. 1. Ранняя древность / Отв. ред. И. М. Дьяконов. М.: Гл. ред. вост. лит. издательства «Наука», 1983. С. 330. См. также *Грантовский Э. А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970; *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983.

<sup>2</sup> Подробнее с группой иранских языков, как вымерших, так и современных (включая авестийский, древнеперсидский и среднеперсидский) можно ознакомиться в энциклопедическом издании: Языки мира: Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. М., 1997; Языки мира: Иранские языки. III. Восточноиранские языки. М., 1999.

рых индоевропейских традиций реконструируется мотив разнополюсности близнецов, образ громовержца и его поединка с противником (как правило, змеем), предания о воспроизводстве великой жертвы начального творения (Пурушасукта, «Ригведа», 10.90; Один, «Старшая Эдда», «Речи высокого», 138; Заратуштра, «Гаты», «Ясна», 33.14<sup>1</sup>), жалоба коровы божеству на ее угнетение владыками и многое другое. Помимо образов основных мифологических персонажей, существует огромное число менее существенных мифологических и лингвистических соответствий, которые в некотором смысле затрудняют возможность указать на часть параллелей как на пример вероятных заимствований иранских элементов в греческую культуру, поскольку они могут явиться следом индоевропейской культурной и лингвистической общности.

Ниже мы приведем некоторые из таких параллелей, которые могли бы навести на мысль о влиянии иранских религиозно-мифологических представлений на греческую культуру в целом и философию в частности, но объясняющиеся общностью индоевропейского происхождения. В первую очередь нужно отметить сопоставление Солнца и колеса в мифах. Выражение «колесо солнца» встречается в «Ригведе», у древних исландцев, наконец, у Эсхила («Прометей»)<sup>2</sup>. В учении Анаксимандра встречаем уподобление сферы светил ободам колесничного колеса. В иранской традиции солнце представляется обезьяжающим мир на колеснице. Подобные представления — солнце выезжает на колеснице и обезьяжает четыре стороны света — получили широкое представление ок. XV в. до н.э. как в традициях, восходящих к индоевропейской, так и в преднеазиатских (включая египетскую).

А. В. Лебедев указывает на возможное греко-арийское происхождение мифологемы «колесница Солнца» в контексте понимания Солнца у Гераклита как бегуна вокруг «мет» космического стадиона в сравнении «с санскр. *kaṣṭha* в значениях 1) ристалище, 2) мета и 3) солнцестояние»<sup>3</sup>. При этом указанный мифологический образ считается более поздним по сравнению с уподоблением солнца колесу<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Об этом мотиве см. *Лелеков Л. А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 192.

<sup>2</sup> *Зайцев А. И.* Праиндоевропейские истоки древнегреческого эпоса // Проблемы античного источниковедения. Сб. науч. тр. М.—Л., 1986. С. 96–107. С. 102.

<sup>3</sup> *Лебедев А. В.* Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 29–46. С. 39.

<sup>4</sup> *Иванов В. В.* Колесо // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. А-К. С. 664; *Иванов В. В.* Солярные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 2. К-Я. С. 462.

Другой ряд параллелей — между иранскими представлениями в цикле мифов об Йиме и греческой традицией. Большинство из них объясняется общностью индоевропейского происхождения. В некоторых из пантеонов многочисленных иранских племен главным божеством считался Йима (вед. Яма, уата-, др.-исл. Ymir, ср. прасунский Imra (Нуристан) — *М.В.*) <индоевр. \*iemo «близнец»<sup>1</sup>). Пантеон с Ямой во главе известен также по буддийским изображениям и надписям из Гандхары<sup>2</sup>. У индоиранцев существовал миф о Йиме — первом умершем, сделавшемся царем загробного мира. Различные индоиранские племена почитали Йиму как бога Солнца, бога плодородия. Он имел ярко выраженные черты культурного героя, почитался как царь «золотого века»<sup>3</sup>. Имя Йима, первоначальное значение которого «близнец, двойник», говорит о теснейшей его связи с общеиндоевропейским мифом о братьях-близнецах и братоубийстве. Согласно этому мифу, типологически относящемуся к мифу об умирающем и воскресающем божестве, Йиму, при помощи его брата Спитьюры, живого распилили пополам острозубой пилой<sup>4</sup>. По другим версиям мифа сестрой-женой Йимы была первая женщина Йимак (ср. Яма и его сестра-жена Ями в «Ригведе»)<sup>5</sup>.

Кафиры Нуристана (чей язык относится к индоиранской общности языков и которые до недавнего времени жили относительно изолированно от ислама) частично сохранили эти представления в своей мифологии. Они считают Имру (Йиму) царем загробного мира и сохраняют воспоминание о варе — неотъемлемой части культа Ямы/Йимы — как о защищенном помещении, в котором праведные пережили зиму, и в котором, по-видимому, совершались оргиастические празднества и погребальные обряды<sup>6</sup>. Неподалеку от храма Имры, в селении, где находится центр его культа, имеется вход в нижний мир — отверстие в земле в непосредственной близости от храма. Однако есть и другие отверстия, через которые можно попадать на тот свет. Имра носит имя, которое может означать, что он вдохновляет пророков<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.* / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 17.

<sup>2</sup> *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М., 1986. С. 191.

<sup>3</sup> Подробно о мифологических верованиях иранцев, связанных с Йимой, см. *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. С. 97–145.

<sup>4</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 16, 157, 181.

<sup>5</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 177.

<sup>6</sup> *Пьянков И.В.* Тоголок–21 и пути его исторической интерпретации // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 179–181. С. 180.

<sup>7</sup> *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 65, 67–68.

Очевидно, что миф о спуске в подземный мир через отверстия в земле или пещеры относится к «бродячим» сюжетам мировой мифологии. Можно привести аналогичный сюжет, сохранившийся в греческой традиции. Павсаний (IX. 39–40) описывает прорицалище Трофония как пещеру, в которой находится «щель шириной в две спифамы (ладони), а высотой в одну. Спускающийся ложится на пол, ... и опускает вперед в щель ноги и сам подвигается, стараясь, чтоб колени прошли внутрь щели. Тогда остальное тело тотчас же увлекается и следует за коленями... Спустившись возвращаться назад приходится тем же самым путем, через ту же скважину, ногами вперед»<sup>1</sup>.

Наиболее устойчивым в иранской мифологии является сюжет мифа о «золотом веке» во времена царствования Йимы, сопровождающийся своеобразным вариантом мифа «о потопе»: с наступлением зимы и Зла Йима возводит убежище — Вару<sup>2</sup> — в которой вечно текли золотые дни вплоть до грехопадения Йимы. Подобный миф встречается практически в любой мифологии. Очевидно, что представления о «золотом веке» в ранней греческой литературной (Гесиод) и философской традиции есть результат сохранения или переосмысления собственных мифологических представлений, а не иранского влияния.

Все эти примеры хорошо иллюстрируют наличие как мигрирующих сюжетов, так и сюжетов индоевропейского происхождения, которые при последующем анализе параллелей следует исключить, поскольку они допускают варианты их объяснения без обращения к гипотезе иранского влияния на раннегреческую культуру.

На сегодняшний день трудно представить существование некоторого полного обобщающего исследования о развитии иранской религиозной традиции, которое отвечало бы интересам всех направлений и школ иранистики<sup>3</sup>. Причин этому несколько. Одна из них — ограниченность текстовыми источниками и трудность в адаптации данных археологии и других смежных наук к подобному исследованию. Другая причина, непосредственно связанная с первой, — существенно различающиеся установки в датировке тех или иных маркирующих иранскую культуру событий (например, дата жизни Заратуштры). В силу этого,

<sup>1</sup> *Павсаний.* Описание Эллады: В 2-х тт. / Пер. и вступ. ст. С.П. Кондратьева. Т. 1; Т. 2. М., 1994.

<sup>2</sup> Употребление строчной или заглавной буквы определяется контекстом: или речь идет об убежище, строении как таковом, или же о той самой Вару, которую построил Йима.

<sup>3</sup> В принципе, иллюстрацией такого исследования может служить труд *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. Несмотря на то, что книга направлена на исследование религиозно-культурного содержания зороастризма, ее контекст достаточно широк.

внимание исследователей, как правило, направлено либо на изучение «Авесты» («Гат» и «Младшей Авесты»), ограничиваясь при этом реконструкцией исторических и социальных условий ее возникновения, либо, на основе этих исследований «Авесты», они включаются в полемику, посвященную истории формирования традиции, датировки жизни Заратуштры и сущность его учения<sup>1</sup>.

Многие исследователи, пришедшие к выводу о восточных (в частности, иранских) влияниях на греческую мысль, говоря о древнеиранской мифо-религиозной традиции, отождествляют ее с зороастризмом<sup>2</sup>. Именно понимание зороастризма как единственной иранской религии, обычно берущейся в расчет (что было особенно характерно для исследований XIX и первой половины XX в.), явилось их слабым местом и делало их выводы легкоуязвимыми для критики, поскольку возможные иранские представления в учениях ранних греческих философов часто противоречат общепринятой зороастрийской доктрине<sup>3</sup>. Исторически зороастризм, вероятнее всего, распространился в Персию: Ахеменидов (550–330 до н.э.)<sup>4</sup>, Парфян (250 до н.э. — 226 н.э.) и Сасанидов (226–651 н.э.).

Реально зороастризм был только одним из нескольких направлений развития иранской мысли, и, к чему склоняется большинство исследователей, не самым популярным. Преимущество зороастризма заключается в том, что только от этого направления иранской традиции сохранились более или менее пространные и относительно раннего происхождения тексты. Для других направлений требуется реконструкция на основании археологических данных и интерпретации сравнительно поздних текстов. На сегодняшний день общепринято понимать под зороастризмом религиозные верования двух обособленных этнокультурных общин в Юго-Западном Иране и на западном побережье Индии. То, что понимается под зороастризмом и является реликтом древней идеологии, сами же его адептами именуется *маздаяснзим* (букв.: «даэна мазда-йсна» — вера чтящих Мазду), и на протяжении истории несколько раз меняло содержание, идеологическую направленность и социальную базу<sup>5</sup>. Не-

значительная группа парсов (названных так по месту их предшествующего обитания — Pars) укрылась от мусульманского завоевания в Индии (Бомбей). Согласно точке зрения Р. Ценера, они придерживались пражнейшей религии, скорее следуя традиции, чем убеждениям (с сохранением культа) и только в XIX в., под влиянием британских миссионеров, начали испытывать серьезный интерес к собственной религии. Притом, что парсы сохранили неповрежденным ритуал, сама религиозная доктрина (ее ориентация на монотеизм, дуализм или политеизм) изменялась в зависимости от доминирующей религии (например, христианства или индуизма), к которой они легко приспосабливались. Парсы достаточно сильно ориентированы на Запад и не исключено, что современный зороастризм будет вымирать как культ, но этические ценности, которые парсы активно сохраняют и на которые опираются, могут быть сохранены<sup>1</sup>.

Что касается ранних иранских племен, то не исключено (а скорее очевидно), что в каждом племенном образовании имелся свой пантеон с различными божествами во главе<sup>2</sup>. Место верховного божества мог занимать, например, Яма, Митра или, как и в зороастризме, Мазда и пр. Не выдерживает критики утверждение В. Ван дер Вардена, выдержанное в традиции первой половины прошлого века, что арии поклонялись одним и тем же богам, и что только «реформа Заратуштры сильно видоизменила этот пантеон», сделав Ахура Мазду наивысшим из богов<sup>3</sup>.

Достаточно острой представляется полемика о существовании общеиранских культов или культовых сооружений<sup>4</sup>. Отечественными археологами выдвинута гипотеза о том, что у древних иранцев (рубеж III–II тыс. до н.э.) существовало три типа храмов, обнаруженных в Бактрии и Маргиане, в определенной мере приближенных к зороастрийским святилищам и соответствующих трем вариантам культовых практик — почитание огня и культовых возлияний в различных формах. Наряду с этим существовали храмы, где эти культы практиковались одновременно, включая и культ царя загробного мира Ямы<sup>5</sup>. Выдвинута гипотеза о том, что эти храмы принадлежали первому индоиранскому этническому

<sup>1</sup> Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 189–207. С. 191–192. С. 205.

<sup>2</sup> Исследование М. West. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971 явилось в некотором роде итогом этой традиции.

<sup>3</sup> Бивар А.Д.Х. Платон и митризм // Вестник древней истории, 1998. № 2. С. 12. С. 14–15.

<sup>4</sup> Это достаточно спорный факт, и мы вернемся к его обсуждению ниже. Но в любом случае, развитие зороастризма, так или иначе, связано с религией Ахеменидов.

<sup>5</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М., 1991. С. 12–49. С. 12.

<sup>1</sup> Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. С. 23–24.

<sup>2</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970; Йетмар К. Религия Гиндукуша. / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М., 1986.

<sup>3</sup> Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. Пер. с англ. Г.Е. Куртина, под ред. А.А. Гурштейна. М., 1991. С. 145.

<sup>4</sup> См. дискуссию о «зороастрийской проблеме» в связи с открытием археологами храмового комплекса в Южной Туркмении в журнале «Вестник древней истории», 1989, № 1 и ее продолжение в «Вестнике древней истории», 1989, № 2.

<sup>5</sup> Сариндиди А.В. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 152–170. С. 166.



слою, потомками которых являются кафиры Нуристана и на который во II тыс. до н.э. наложилась новая «волна» ираноязычных племен<sup>1</sup>, для которых было не характерно устройство крупных культовых сооружений.

Нас интересует в первую очередь эпоха становления греческой философии, т.е. примерно VIII–V вв. до н.э. и возможные контакты с иранскими племенами и государствами, а точнее, с иранскими мифологическими, религиозными (возможно, предфилософскими) представлениями, которые могли существовать именно в этот период. Иранская традиция в эти века включала в себя множество течений и направлений, из которых мы привлекаем (в большей или меньшей степени) те, которые наиболее известны, либо от которых сохранилось наибольшее число источников, тем не менее, преобладающей традицией (в плане источников) будем считать зороастризм, ни в коей мере не полагая его единственно возможным религиозным течением в данный период.

Одно из центральных мест в религиозных представлениях иранцев как интересующего нас периода, так и последующих веков занимал культ Митры. Митра — бог клятвы, договора, почитался в индоиранской религии, имеет соответствие в «Ведах». В зороастризме культ Митры отвергнут, равно как и культы других божеств. Вероятно, Митра мог почитаться как верховное божество в религии ранних Ахеменидов (Кир II, Камбиз II)<sup>2</sup>. Наибольшее значение иранский культ Митры приобретает в эллинистическую эпоху, особенно в первые века нашей эры. Как самостоятельная религия, митраизм возникает только в парфянскую эпоху<sup>3</sup>. Важно отметить, что иранского Митру следует отличать от эллинистического, который имеет с первым «сравнительно мало общего, кроме имени. По-видимому, во времена всеобщего синкретизма, в предэллинистическую или эллинистическую эпоху, Митра был отождествлен с каким-то из анатолийских богов»<sup>4</sup>. Внимание исследователей было направлено не столько на иранский культ Митры, сколько на роль и место эллинистического Митры в эллинистических же культах<sup>5</sup>. Нет одно-

<sup>1</sup> Пьянков И.В. Тоголок-21 и пути его исторической интерпретации // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 179–181. С. 180.

<sup>2</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998. С. 31.

<sup>3</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998. С. 490.

<sup>4</sup> Дьяконов И.М. Архачические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 224, 78 прим.

<sup>5</sup> См. например, Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // Вестник древней истории, 1998. № 2. С. 3–17; Смагина Е.Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 40–57; Boyce M., Grenet F. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule (Handbuch der Orientalistik. 1. Abteilung, Der Nahe und der Mittlere Osten, Band 8. Religion, 1/2/2/3). // With a Contribution by Roger Beck // Boyce, M. History of Zoroastrianism. Vol 3. Leiden, 1991. xx, 596 p.; Cumont F.

значного ответа на вопрос о формах иранского культа Митры в интересующую нас эпоху. В «Авесте» Митре посвящены «Ясна 10» и «Мир-яшт», который является древнейшей частью «Авесты», и этого явно недостаточно для полноценного исследования. В любом случае исследований, посвященных митраизму<sup>1</sup> и его взаимоотношениям с греческой культурой достаточно, и мы, в данном случае, только ограничимся упоминанием о культе Митры, не касаясь больше этого вопроса. Далее позволим себе вкратце рассмотреть основные характерные черты тех направлений, которые нас будут интересовать: маздеизма, зороастризма, зурванизма и религии Ахеменидов.

1) *Маздеизм*. На основании многих данных, и в первую очередь на основании распространения имен, можно утверждать, что распространение маздеизма уже имело место в Западном Иране в IX–VIII в. до н.э., задолго до ахеменидского периода и независимо от авестийских влияний, как самостоятельное направление<sup>2</sup>. В отличие от зороастризма, в маздеизме были широко распространены культ ахуров и дэвов, применение психотропных напитков, аналогичных соме, изготовлявшихся из культовых растений<sup>3</sup> и основанная на них предсказательная практика. На связь предсказательной практики с маздеизмом указывает сообщение Моисея Хоренского (I, 31) о почитании в дохристианской Армении Арамазда под четырьмя именами, одно из которых — Kund Agamazd и Э.А. Грантовский полагает, что такое заимствование могло быть сделано только из дозороастрийских форм верований<sup>4</sup>.

Mithra et l'orphisme // Revue de l'histoire des religions. 1934. T. 109. № 1. P. 63–72; *Mithraic Studies*. I / John R. Hinnels (ed.). Manchester, 1975. 151–214 p.; *Merkelbach R. Mithras*. Hain: Königstein. West Germany, 1984.

<sup>1</sup> Zaehner R.C. В работе «The Dawn and Twilight of Zoroastrianism» (N.Y., 1961) уделил существенное внимание Митре и митраизму (см. Chs. 2, 4, 5).

<sup>2</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: «Наука», 1970. С. 259; *Gignoux Ph. Zoroastrisme et mazdéisme. Les dossiers d'archéologie*. Mai, № 243, 1999. P. 71.

<sup>3</sup> Корень kund, kundā восходит к названиям растений, использовавшихся в экстатической практике. В перс. kund совпали два разных слова. Наряду с «тупой», «глупый» оно означает «мудрый», «знающий», «отважный», «храбрый» и в любом случае может означать «состояние экстатического возбуждения». Мудрость, подразумеваемая в этих словах — знание сокровенного через гадание, магические действия, состояние измененного сознания [Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 288].

<sup>4</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 280–289. Моисей Хоренский, армянский историограф, написавший «Историю Армении» и живший в V в., либо в VIII в. (гипотезе о времени его жизни расходятся). См. также Моисей Хоренский. История Армении. Пер. Н.О. Эмина. М., 1893.

Существует предположение, что под именем «Мудрый Ахура» почитался Варуна, «Ахура Мазда» же не было именем собственным, а только заменителем сакрального, запрещенного к произношению имени<sup>1</sup>. Варуна (Oshanos?), бог неба и блюститель *аргы*, — только одно важное имя из многих имен примитивного арийского пантеона, которое никогда не появляется в зороастрийской традиции. Причина этого в том, что вероятно уже во времена контактов иранцев с Ассирией (еще до времени Заратуштры), его имя ушло из общего использования, заменено именем Ахура Мазда, Мудрый Господин; вероятно, именно его подразумевает Геродот, когда говорит о почитании персами Зевса<sup>2</sup>.

В основе двух последующих традиций, о которых пойдет речь — зороастризм и зурванизм — по всей вероятности, лежит близнецный культ. Заратуштра говорит о двух изначальных духах—близнецах так, словно это хорошо известно его слушателям («Ясна» 30), не пускаясь в подробные комментарии так, как это делается, скажем, для образа Ахура Мазды. Именно это обстоятельство, т.е. новая интерпретация древнего близнецного мифа, позволяет некоторым исследователям делать выводы о сведении этого культа к зурванизму, согласно которому близнецов породил бог Времени (см. ниже). Следует отметить, что близнецные представления характерны для индоевропейской традиции в целом, равно как и для любых других культурных традиций<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Лебеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 189—207. С. 194; Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998. С. 454.

<sup>2</sup> *Burn A.R.* Persia and the Greeks: the Defence of the West, С. 546—478 В.С. N.Y., 1962. С. 78.

<sup>3</sup> Дуалистический принцип организации характерен для народных верований и мировоззрения вообще, в его основе лежат базовые бинарные оппозиции света и тьмы, тепла и холода, жизни и смерти, чистоты и нечистоты и т.п. Такого рода дуалистический подход характерен для структурно-семиотических теорий второй половины XX века; см.: *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965; *Иванов Вяч. Вс.* Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки: История, экономика, культура. 1969. № 5. С. 105—115; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. М., 1978; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа: 2-е издание. М., 1995. Что касается близнецного культа, то зачастую полагают, что миф о дуалистической космогонии является отражением дуально-родовой организации общества, в котором каждый из близнецов является основателем одной из фратрий. Миф о соперничестве братьев-близнецов, сходный с зурванитским, можно обнаружить практически в любой мифологии, наиболее известные примеры взаимной вражды братьев из ближневосточных традиций — Осирис и Сэт в египетской мифологии, Исав и Иаков в иудаистской традиции.

2) *Зороастризм.* Зороастризм в собственном смысле этого слова является так называемый гатический зороастризм, или учение, которое проповедовал иранский пророк Заратуштра, и которое зафиксировано в семнадцати песнях, скомпонованных в пять блоков, называемых «Гаты», якобы сочиненные самим пророком и записанные его учениками. Об авторстве Заратуштры также говорят с большой долей уверенности, поскольку гатический зороастризм был явным инновационным, реформаторским течением на фоне традиционной «народной» индоиранской религии и сомнительно, чтобы такого рода цельное и глубокое учение было продумано, создано и распространено за период жизни одного человека (согласно преданию, Заратуштра был зрелым человеком, когда получил откровение от Ахура Мазды).

Пожалуй, самая актуальная, обсуждаемая и в то же время одна из «вечных» тем в иранистике — это историческое время и место жизни пророка Заратуштры. Кем он был, когда жил, когда и при каких условиях создал свою религию — эти вопросы по преимуществу остаются открытыми и существует только ряд более или менее убедительных гипотез, позволяющих лишь отчасти составить мнение на этот счет.

Персидский пророк Зороастр (имя — греческая форма персидского Zarathustra, «имеющий желтых верблюдов»), судя по всему, принадлежал к жреческому роду<sup>1</sup>. История его жизни реконструируется по двум источникам. Первый — это текст самих «Гат», в которых весьма много исторических персонажей, событий и сведений, по которым можно составить представление о некоторых событиях жизни пророка после того, как началось его служение Ахура Мазде. Другой источник — корпус поздних текстов на среднеперсидском языке, в которой в основном отражена уже легендарная и мифическая история жизни пророка, в основе которой лежат догматические положения вероучения. Существует две концепции (или даже два крупных лагеря, к которым примыкают большинство исследователей), отвечающих на вопрос о времени жизни Заратуштры. Первая относит время жизни пророка к сер. II тыс. до н.э. (1200—1400 г. до н.э.)<sup>2</sup>, другая, и наиболее распространенная, — к VII в. до н.э.

<sup>1</sup> Литература, посвященная Заратуштре, обширна. Из работ на европейском языке укажем: *Herzfeld E.* Zoroaster and His World, 2 vols. 1947; reprint New York, 1973; *Hartman S.* Der grosse Zarathustra, «Orientalia Suecana», 1965—1966. V. 14—15; *Molé M.* La légende de Zoroastre selon les textes Pehlevins, P., 1967; *Duchesne-Guillemin J.* L'Iran antique et Zoroastre. Histoire des Religions, vol. 2 (Paris, 1970). P. 3-32; *Gnoli, G.* Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and related Problems. Naples, 1980.

<sup>2</sup> *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. 3-е издание, полностью переработанное. СПб., 1994; *Бойс М.* On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic // Bulletin of the School of Oriental

Согласно Зороастрийской традиции, учение Зороастра сохранялось в чистоте триста лет, до тех пор, пока не пришел Александр. Другая цифра наряду с первой в той же традиции — 258 лет<sup>1</sup>. Подобная хронология сохранена в персидской литературе, хотя дата гораздо более поздняя, чем у греко-римских авторов. «Бундахишн» (а также более старые источники, согласно мусульманским ученым Аль-Бируни, который использовал «Бундахишн» *inter alia*, и Масуди) дает для рождения Заратуштры именно эту дату — 258 лет до Александра, который правил 14 лет. Тогда  $258 + 14 + 323$  до н.э. (дата смерти Александра) дает нам 595 г. до н.э. как дату рождения или начала миссии Заратуштры и именно эта дата признана предпочтительной многими современными авторитетными учеными<sup>2</sup>.

В греческих источниках времени Геродота упомянуто только мидийское жречество, *маги*, чье богослужение уже тогда напоминало некоторые аспекты зороастрийского культа, но вопрос о принадлежности магов к зороастризму в эпоху Ахеменидов окончательно не решен. Зороастр, а именно так греки называли Заратуштру, не упоминался у Геродота ни по имени, ни посредством намека на какого-либо недавнего известного религиозного реформатора и это имя впервые встречается у Платона в диалоге «Алкивиад I»<sup>3</sup>, правда из него следует, что магия Зороастра уже была хорошо известна в Персии и ее преподавали царевичам.

Некоторые греческие авторы, цитируемые Плинием и Диогеном, предлагают даты «за 6000 лет до Платона» (Ксанф Лидийский и Ктесий) или «за 5000 лет до Троянской войны» (Диоген Лаэртский). Со времени завоевания Александра греческие авторы получили доступ к восточным источникам и появлению сведений о Зороастре и даты его жизни, видимо, с этим связаны. Более того, подобные датировки тесно связаны с

and African Studies. Univ. of London. V. XLVII, Part 1, 1984. P. 57–75. P. 75. М. Бой является сторонницей наиболее ранней датировки. Датировка Ньюли (*Gnoli, G. Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and related Problems*. Naples, 1980) — к. II – нач. I тыс. до н.э. — также достаточно ранняя.

<sup>1</sup> Пьянков И.В. Зороастр в истории Средней Азии: Проблема места и времени (Опыт исторической реконструкции) // Вестник древней истории. 1996. № 3. С. 7–22. С. 16.

<sup>2</sup> Burn A.R. Persia and the Greeks: the Defence of the West, C. 546-478 B.C. N.Y., 1962. P. 70.

<sup>3</sup> Burn A.R. Persia and the Greeks: the Defence of the West, C. 546-478 B.C. N.Y., 1962. P. 68; Платон. Алкивиад I. 121e–122a: «...именуются у них царскими наставниками; это четверо избранных достойнейших людей среди персов, достигших преклонного возраста: наимудрейший, наисправедливейший, наирасудительнейший и наихрабрейший. Один из них преподает магию Зороастра, сына Ормузда; суть ее в почитании богов».

зороастрийским представлением о «мировом годе» в 12 000 солярных лет, от сотворения до «конца мира» и последнего суда и с легендарной историей пророка. Вряд ли можно доверять этим сообщениям и ждать от них хронологической точности<sup>1</sup>.

Следует прислушаться к мнению тех специалистов, которые датируют жизнь Зороастра в VII–VI вв. хотя бы потому, что это — исторический период; отнесение даты к 1000 г. до н.э. означает указание на доисторический период, об обстоятельствах которого действительно мы не знаем ничего, но для которого маловероятным кажется тот факт, что племенная жизнь все еще мигрирующих иранцев могла обеспечить социальные условия для развития тех представлений, которые содержатся в вероучении Заратуштры<sup>2</sup>. Вслед за большинством иранистов, мы позволим себе придерживаться мнения о раннем (по крайней мере, ок. VII–VI вв. до н.э.) происхождении «Гат», не принимая в расчет их поздней диффикации.

Основные тезисы изложенного в «Гатах» учения Заратуштры таковы: существует единое верховное мудрое божество (Мудрый Господин), творец как духовного, так и материального *ex nihilo*, он окружен шестью сущностями (бессмертными святыми), три из которых не отделимы от его собственной сущности и, по сути, являются его атрибутами (Благое Слово, Благая Мысль, Истина). В мире все подлежит разделению на Истину и Ложь, включая моральный дуализм как возможность личного

<sup>1</sup> Подробно о датировках «времени и места» Зороастра см. Пьянков И.В. Зороастр в истории Средней Азии: Проблема места и времени (Опыт исторической реконструкции) // Вестник древней истории. 1996. № 3. С. 7–22.

<sup>2</sup> Burn A.R. Persia and the Greeks: the Defence of the West, C. 546-478 B.C. N.Y., 1962. P. 72. Интересно, что часто авторы колеблются в выборе датировки, занимая «компромиссную» позицию в данном вопросе. Примечательно утверждение Л.А. Лелекова, что существование общины, доктрина которой базируется на понятиях свободы воли, индивидуального религиозного сознания, личного бессмертия, происхождения зла и дихотомии двух миров — земного и духовного, невозможно на востоке древнего Ирана, ни при Ахеменидах, и «по крайней мере, до II–I вв. до н.э. для нее не было исторически оправданных условий даже в Восточном Средиземноморье» [Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной ассинологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 189–207. С. 193–194]. Он полагает, что весь этот комплекс понятий сформирован при влиянии гностических учений. Тем не менее, при этом Л.А. Лелеков признает, что эпоху Заратуштры можно датировать 1000 г. до н.э. и этого «требуется соотношение «Гат» и «Ригведы», поскольку нет никаких признаков теоретически мыслимого запаздывания первых, если исходить из чисто лингвистических критериев. Наоборот, морфологические архаизмов в «Гатах» больше, чем в «Ригведе» [Там же, С. 192]. В другом месте он признает, что и «Ясну 19 по теме и структуре надо датировать ранее Таиттирии Упанишад, т.е. ранее, и видимо, значительно, VIII–VII вв. до н.э., сколь бы ни было поздним ее дошедшее воплощение» [Там же, С. 205].

выбора, так и разделение на уровне универсума (этому соответствуют два духа — благой Спента Майнью и злой Ангро Майнью). Мудрый Господин является отцом Благого Духа, о происхождении зла пророк умалчивает. Тем не менее, зло, вероятнее всего, не субстанциально, оно является злом только вследствие личного выбора, что выводит на еще одну концепцию — признание свободы воли каждого субъекта, включая и волю собственно Злого Духа. На этом делении основано и отношение двух взаимоисключающих религиозных доктрин, как противостояние последователей Заратустры и традиционной религии. Наконец, изначально заданная цель акту творения с предвидением его конечного результата, т.е. индивидуальный суд над каждым после смерти по совокупности его деяний (трехчастная этика *благие мысли — благие слова — благие дела*) и вселенский суд в «конце времен» посредством огня (символ Истины—*Аргв*) и металла (символ Ахура Мазды)<sup>1</sup>. Зачастую учению Заратустры пытаются придать философский характер (и, возможно, это отчасти справедливо, учитывая сильную морально-этическую базу этого учения), но по преимуществу реформа носила религиозный характер (запрет кровавых жертв, запрет на хаому и прочее).

За периодом гатического зороастризма следует период модификаций гатического учения: так называемые «Семиглав», «религия магов» и младоавестийская традиция<sup>2</sup>. Их характерной чертой по сравнению с предыдущим периодом стало возвращение к многобожию, восстановление языческой религии почти классического толка, хотя божества все еще не имеют антропоморфного характера. В научной литературе, как правило, для обозначения всех досасанидских разновидностей культа Ахура Мазды, за исключением «религии Ахеменидов», используется термин *маздаяснизм*.

3) *Зурванизм*. Параллельно зороастризму развивается еще одно направление — зурванизм, верховный бог которого — Зурван, Время и Судьба.

Возникновение и становление зурванизма — одна из наиболее сложных задач в описании иранской традиции. Археологические данные, подтверждающие раннее происхождение зурванизма (до V в. до н.э.), весьма неудовлетворительны и их интерпретация носит гипотетический характер. Текстовые источники, дошедшие по преимуществу от христианских, армянских и сирийских авторов, все датированы нашей эрой<sup>3</sup>, свидетель-

<sup>1</sup> Подробное изложение взглядов пророка см. *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. P. 33–61.

<sup>2</sup> См. *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998.

<sup>3</sup> Подробно об источниках см. *Zaehner R.C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955. P. 419–429.

ства же, которые дошли от греческих авторов, гораздо более ранние, но они носят косвенный характер.

В основном о зурванизме говорят как о персидском религиозном учении эпохи Сасанидов (III в. н.э.). Основная проблема иранистов, работающих в этом направлении — историческое место и время зурванизма. Существует две точки зрения на этот счет. Одни полагают, что зурванизм есть либо официальная религия Сасанидов (*A. Christensen*), либо, основываясь непосредственно на текстах — следы тенденции, которая никогда не была преобладающей (*J. Duchesne-Guillemin*)<sup>4</sup>. Вторая точка зрения та, последователи которой утверждают, что зурванизм существовал при Сасанидах и не исключено, что к этому времени он уже насчитывает несколько веков развития, а существующие параллели с орфизмом и греческой философией<sup>5</sup> наводят на мысль о зурванитском влиянии на эти учения (*R. Zaehner*)<sup>6</sup>.

Определяющие черты зурванизма следующие: общее происхождение Ормазда и Ахримана от бога-гермафродита Зурвана-Времени; нейтральное отношение Зурвана к близнецам; равенство близнецов в силе и знании; Ахриману позволено править несколько тысячелетий благодаря своим разуму и силе; неумолимая власть времени и судьбы; тщетность попыток человека решить судьбу посредством выбора между добром и злом<sup>7</sup>. Как видно, во всех своих основных положениях зурванизм диаметрально противоположен зороастризму.

Несмотря на то, что источники не позволяют уверенно датировать зурванизм ранее Сасанидской эпохи, сам миф о Зурване и рожденных им близнецах содержит ряд архаических мотивов, относящихся к близнецным мифам. В архаических мифах близнецные представления выстраиваются следующим образом: братья—близнецы, рожденные богом, как правило, культурные герои, начинают враждовать с самого рождения или еще в утробе, один связывается со всем хорошим или полезным, другой — со всем плохим или плохо сделанным. В результате конфликта между близнецами один из братьев, символизирующий все дурное, удаляется на небо<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> *Duchesne-Guillemin J.* Notes on zervanism in the light of Zaener's «Zurvan», with additional references // Journal of Near Eastern Studies. 1956. v. 15. № 2. P. 108–112. P. 108.

<sup>5</sup> *Ringgren H.* Fatalism in Persian Epics. Uppsala: «Lundequistika bokhandel». 1952.

<sup>6</sup> *Duchesne-Guillemin J.* Notes on zervanism in the light of Zaener's «Zurvan», with additional references // Journal of Near Eastern Studies. 1956. v. 15. № 2. P. 108–112. P. 108.

<sup>7</sup> *Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и мено-и храд). Сотворение основы (Бундахиши) и другие тексты.* М., 1997. С. 13.

<sup>8</sup> *В.В. Иванов.* Близнецные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х тт. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1991. Т. 1. А-К. С. 174.

Реконструированный основной зурванитский миф выглядит следующим образом. Зурван решает родить сына — бога-Творца и совершает жертвоприношения судьбе. Сын не появляется, и Зурван усомнился в пользе этих жертвоприношений. От сомнения в его чреве зародился вместе с Ахура Маздой (Ормаздом) Ахриман. Заметим, что аналогичный мотив о жертвоприношении и сомнениях засвидетельствован в индийской мифологии в мифе о боге Праджapati, что еще раз говорит об архаичности этих представлений. Зурван решил отдать власть первому из рожденных сыновей, по предназначению — Ахура Мазде. Но Ахриман «наперекор Судьбе» разорвал чрево и вышел наружу первым. Зурван сдержал клятву и даровал Ахриману власть над миром в течение девяти тысяч лет, после чего он должен сгинуть в небытие и воцариться Ормазд, но верховным божеством был, есть и вечно будет Зурван<sup>1</sup>.

Наиболее ранним свидетельством, подтверждающим древность зурванизма, является бронзовая пластина из Луристана (южная часть Мидии) с изображением, как полагают, Зурвана, которая датируется VIII–VII в. до н.э.<sup>2</sup>. Существование божества Зурвана ок. VI в. до н.э. подтверждает эламская табличка с личным теоформным именем *Izrudukma* — «Рожденный из семени Зурвана»<sup>3</sup>. На табличке из Нузи XII в. до н.э. встречается имя *Za-ag-wa-an*, которое наиболее близко соответствует указанному божеству, но это не означает того, что зурванизм, каким мы его знаем из сасанидских и пехлевийских источников, существовал и в то время<sup>4</sup>.

Среди античных свидетельств в пользу зурванизма таковым является фрагмент Евдема Родосского, ученика Аристотеля (ок. 320 г. до н.э.), который говорит, что маги и все арии «зовут полностью интеллигибельный и единый универсум либо Местом (Пространством), либо Временем, из которого выделились добрый бог и злой демон, или, в соответствии с другими, свет и тьма до них. Обе партии, однако, предполагают, что такое дуалистическое установление высших [сил] является результатом и изменением неизменяемой сущности (*physis*). Одна

<sup>1</sup> Подробное изложение мифа см. *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. P. 207–209; *Пак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 117–118.

<sup>2</sup> *Van der Varden B.* Пробуждающаяся наука–II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 180.

<sup>3</sup> *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 31, С. 243.

<sup>4</sup> *Wiedengren G.* Hoch gott glaube im alten Iran. p. 310; *Ibid.* Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, II, «Numen», vol. 2, Leiden, 1955. S. 81 и др. работы; *Zaehner R.C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955. P. 13. P. Фрай [Фрай П. Наследие Ирана. М., 1972. С. 132] придерживается мнения, что указанное имя принадлежит хурритской богине и восходит к названию местности, ее культ не связан с Зурваном.

[из высших сил] управляется Ормаздом, другая — Ахриманом»<sup>1</sup>. Это, пожалуй, наиболее раннее упоминание о времени у иранцев в греческих источниках. Существуют фрагменты из Аристотеля, где он упоминает имена двух начал зороастрийской доктрины — *Оромазда* и *Аримания*, но контекст, по которому можно было бы определить зурванитскую либо зороастрийскую коннотацию этих имен, утрачен<sup>2</sup>.

М. Уэст и Б. Ван дер Варден полагают, что зурванизм в VII в. до н.э. уже имел тот же вид, что и при Сасанидах. Причем Б. Ван дер Варден даже датирует зурванизм «по Ферекиду», т.е. ранее 550 г. до н.э., исходя из признания того факта, что учение Ферекида сформировалось под влиянием зурванитских представлений о времени, поскольку находит в себе некоторые параллели с последними<sup>3</sup>. К ним присоединяется А.В. Лебедев<sup>4</sup>, использующий зурванизм для реконструкции понятия бесконечного у Анаксимандра (о чем подробнее будет сказано в соответствующей главе).

Ссылки на «Ясну», 72 и пехлевийское сочинение «Менюг-и Храт», якобы следующие древней традиции<sup>5</sup>, привлекаемые для ранних датировок зурванизма у М. Уэста и Б. Ван дер Вардена, не представляются убедительными. И «Ясна», 72.10<sup>6</sup>, формально относящаяся к периоду «Младшей Авесты» (т.е. вероятно, созданная не самим Заратуштрой) и,

<sup>1</sup> Цит. по: *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. P. 182; см. также *Van der Varden B.* Пробуждающаяся наука–II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 171; *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 32.

<sup>2</sup> *Аристотель*, *Fragmenta varia* 1.1.6.4, 1.1.6.5 (*Диоген Лаэртский*, 1.8): Ἄριστοτέλης δ' ἐν πρῶτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρῶτῶν θεῶν εἶναι (τοὺς μέγιστους) τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὀρομάσδης, τῷ δὲ Ἄιθης καὶ Ἀρετιμάνιος. — «Аристотель в I книге «О философии» считает, что маги древнее, чем египтяне, что они признают два первоначала — доброго демона и злого демона и что первого зовут Зевс и Оромазд, а второго — Аид и Ариман».

<sup>3</sup> *Van der Varden B.* Пробуждающаяся наука–II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 178–179.

<sup>4</sup> *Лебедев А.В.* ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 39–53; Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 43–58.

<sup>5</sup> *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 31.

<sup>6</sup> В ней Зурван упоминается в качестве *Зурван акарана* и *Зурван даргахавата* — конечного и бесконечного времени, непосредственно связанного с Вайю и Тхвашей — олицетворением мирового пространства («Ясна» 72.10): «rāmanasa hvāstrāhe vāyosh uparō-kairyehē taradhāto anyāish dāmān, aētat tē vayō ūat tē asti spēntō-mainyaoom, thwshāhe hvadhātahe zrvānahe akarānahe zrvānahe darekhō-hvadhātahe» [*Avesta*: Yasna. Sacred Liturgy and Gathas / Hymns of Zarathushtra. Transl. L. H. Mills // Sacred Books of the East, American Edition, 1988].

очевидно, имеющая поздние вставки, и пехлевийский «Меног-и Храт», содержащий всего два пассажа с упоминанием Зурвана и явно не относящийся к зурванитскому кругу сочинений<sup>1</sup> — источники поздние и, особенно последний, помимо архаических иранских мифов и догм зороастрийской ортодоксии, содержат значительный пласт античных элементов, а потому требуют особо тщательной реконструкции. Таким образом, вполне возможно, что зурванизм — очень ранняя тенденция развития иранской традиции, во всяком случае, есть намеки на возможность ее датировки не позднее VII в. до н.э., но нет бесспорных оснований признать, что к этому времени зурванизм уже сформировался и тем более существовал в том же виде, что и при Сасанидах.

4) *Религия Ахеменидов*. Еще одна неразрешимая проблема иранистики — вопрос о действительной приверженности Ахеменидов зороастризму. Во главе пантеона Ахеменидов стоит Ахура Мазда и у нас есть все основания причислить это течение к маздеизму. Но чтобы окончательно утверждать, что Ахемениды были зороастрийцами, данных недостаточно.

С одной стороны, о религии Ахеменидов можно говорить как об одном из направлений дозороастрийских форм иранской религии. При многих совпадениях с зороастрийской доктриной, то, что мы знаем о религии Дария, существенно отличается от вероучения пророка<sup>2</sup>. Известно, что кроме *Ахурамазды* существуют другие боги, но они никогда не упоминаются по именам в официальных надписях. Как мы помним, Заратуштра признавал только самого Ахура Мазду и шесть Амеша Спента, по сути представляющих как атрибуты Мудрого Господина, а не как самостоятельные божества, и полностью отрицал других богов, призывая к борьбе с дэвами (как он их именовал). Ахурамазда у Дария не просто творец неба и земли, человека и т.п., но и царства, которое сам же и дал Дарию. Совпадает с заратуштровской и доктрина противостояния Истине и Лжи, но, как кажется, для Дария важен в первую очередь политический контекст этого противостояния. Хотя из других источников (Геродот, Платон) видно, что доктрина следования Истине во всех ее возможных проявлениях является основополагающей для персов.

Ахурамазда Ахеменидов вполне антропоморфный бог-царь, из рук которого земные правители получают право на престол и с благословения которого правят. Сам пантеон строго централизован по подобию

<sup>1</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и меног-и храт). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 13.

<sup>2</sup> Основным источником для реконструкции этих взглядов была и остается «Бехистунская» надпись Дария I (521–520 гг. до н.э.) высеченная на скале в местности Бехистун. Полный текст в переводе М.А. Дандамаева см.: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 418–427.

персидской державы: боги и прежних иранских пантеонов, и новых, покоренных, народов подчиняются Ахурамазде. Кроме того, изображение Ахурамазды на рельефе «Бехистунской надписи» находит явные пересечения с изображением и символикой бога Ашур в Ассирии, а в списке божеств времен ассирийского царя Ашшурбанапала упоминается имя Ассара Мазаш<sup>3</sup>, что может свидетельствовать о некотором ассирийско-персидском религиозном синкретизме. «Процесс смешения западных иранцев с местным населением сказался на судьбе древнеперсидского языка в Западном Иране и сопровождался смешением различных религиозных верований и обрядов. Такова была главная черта эпохи независимо от того, в какой мере она определяла официальную религиозную политику Ахеменидов»<sup>2</sup>.

С другой стороны, сторонники существования зороастризма при первых Ахеменидах утверждают, что имя Заратуштры не упоминается ни в ахеменидских надписях, ни у античных историков (не дается также каких бы то ни было намеков на возможные религиозные реформы) потому, что он не был известен в Западном Иране, либо стал известен только после Платона (отбрасывая при этом точку зрения, согласно которой Зороастр — это легенда, продукт фантазии греческих мудрецов). С их точки зрения, причина по которой официальные царские надписи не упоминают пророка также политическая — функция посредника между богом и смертными людьми принадлежит царю, а не жрецу<sup>3</sup>. Притом последовательный зороастризм остается религией замкнутого круга образованного жречества (магов). Например, Дарий мог быть приверженцем зороастризма, но интерпретировал его основные положения не как пророк, а как царь, т.е. применительно к политическим и социальным институтам, но отнюдь не религиозным. Тем не менее, есть еще один документ, в котором имя Заратуштры не упоминается, но при этом сомнений в том, что его писал приверженец зороастрийской веры, не остается. Это надписи Картира, верховного жреца Ормазда в Сасанидском Иране при Шапуре I (ок. 242–272 г. н.э.) в Накш-и Рустам и Накш-и Раджаб, благодаря которому зороастризм стал официальной религией Сасанидского Ирана<sup>4</sup>. В тексте надписи, также

<sup>1</sup> *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972. С. 134.

<sup>2</sup> *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972. С. 162.

<sup>3</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 44–49.

<sup>4</sup> *Henning, W.B.*, ed. Minor Inscriptions of Kartir (Corpus Inscriptionum Iranicarum, 3). London, 1963; *Back M.* Die sassanidischen Staatsinschriften // Acta Iranica — 18. Tehran and Liège, 1978; *Луковин В.Г.* Искусство Древнего Ирана. М., 1977; *Луковин В.Г.* Накш-и Раджаб, Иран (раннесасанидские рельефы и надписи) // Культура Востока: Древность и раннее Средневековье: Сборник статей. Л., 1978; *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 435–438.

как и тексте Дария, перечислены личные заслуги Картира и упомянуты имена царей, некоторых богов помимо Ормазда, и судить о причастности Картира зороастризму можно, скорее исходя из определенной реконструкции текста, чем из прямых свидетельств. Это в какой-то мере аргументирует ту позицию, что Ахемениды вполне могли исповедовать зороастризм в его ранней и секуляризованной форме, не упоминая в надписях Заратуштру.

Таким образом, для сторонников второй концепции религия Ахеменидов по своей сути представляет «политическую» синкретизацию дозороастрийских традиций и зороастрийского учения<sup>1</sup>. При этом учение магов (в соответствии с рассказами Геродота, а впоследствии Страбона) находит в этот период гораздо большее число соответствий с зороастрийским ритуалом, каким мы его знаем, в частности из сасанидских или пехлевиийских источников; это касается почитания огня, воды, отправления похоронных обрядов и некоторых других ритуальных практик<sup>2</sup>.

Итак, нам удалось очертить главные проблемы иранистики, отвечающие основным, на наш взгляд, возможным течениям в иранской традиции, соответствующим времени возникновения и становления греческой философии. Поскольку все эти религиозные традиции и представления, как нам кажется, сосуществовали на территории Малой Азии в интересующий нас период генезиса и начального этапа развития греческой философии — VIII–V вв. до н.э., то именно к ним (за некоторым исключением, в частности, культ Митры) мы и будем по возможности обращаться, интерпретируя некоторые существующие параллели между греческой и иранской традициями.

<sup>1</sup> Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). М., 1963. С. 257.

<sup>2</sup> Попробуем выстроить таблицу, которая бы приблизительно и схематично отражала накопление сведений о зороастризме у греков согласно наиболее ранним греческим источникам:

*Дарий* (522–486) — упоминание Ахурамазды; *Геродот* (484–424) — основные положения верования магов, отвечающие в части зороастрийским, ничего о Заратуштре; *Платон* (427–347) — Зороастр как фигура, уважаемая персами; *Аристотель* (384–322) — упоминание Ормазда и Ахримана как главных принципов верования магов; *Евдем* (320) — то же, включая зурванитские коннотации; *Аристоксен* (ученик Аристотеля) — «халдей Зарат» как арамейская форма имени Зороастр в пифагорейской традиции; *Плутарх* (45–127) — развернутое изложение зороастрийского верования, зурванитские соответствия.

## § 2. РЕКОНСТРУКЦИЯ ИРАНСКИХ ДОИСЛАМСКИХ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Сопоставление греческой философии и иранской религиозной традиции невольно наводит на мысль о существовании философии и в Древнем Иране, хотя бы в силу того, что эти традиции существовали в одно время, достаточно близко взаимодействовали (во всяком случае, на социально-политическом, если не на духовном уровне) и в них могли возникнуть и протекать отчасти сопоставимые духовные процессы. Но, на наш взгляд, ответ на вопрос о существовании в Древнем Иране философии или даже предфилософии не может быть дан однозначно, несмотря на оптимизм некоторых исследователей. В древнеиранской традиции имеется ряд представлений, которые можно было бы расценивать как предфилософские, если бы они повлекли за собой становление философии, как это произошло, например, в Индии; для иранской традиции отставить такую точку зрения затруднительно. В любом случае проблема существования философии в древнеиранской традиции задается посредством двух вопросов: имело ли место формирование предфилософских и философских представлений в этой традиции, и если да, то шло ли это формирование без вторичного влияния греческой философии и культуры. Не зависимо от того, как мы отвечаем на этот вопрос, нужно иметь в виду, что если в древнегреческой философии преимущественно решалась онтологическая и гносеологическая проблематика, то иранскую традицию в большей мере характеризует моральная проблематика, наиболее тесно связанная с религиозным содержанием и контекстом. Тем не менее, нас в первую очередь будут интересовать проблемы онтологического и гносеологического блоков в обеих традициях.

В отечественной литературе часто встречаются указания на то, что в древнеиранской традиции существовала если не философия, то, во всяком случае, предфилософия. В качестве примеров можно указать на точку зрения С.Н. Соколова<sup>1</sup>, который отдельно рассматривает зороастрийскую натурфилософию или упомянуть «Большую Советскую энциклопедию», в которой прямо говорится, что «древнейший памятник философской мысли Ирана, [это] тексты... включенные в состав «Авесты»<sup>2</sup>. За рубежом такой же позиции придерживаются, пожалуй, только представители парсийских ученых кругов современной зороастрийской общины,

<sup>1</sup> [Зороастризм] // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рапа. СПб., 1997.

<sup>2</sup> Удам Х.К. Иранская философия / Иран. Х. Просвещение. 2. Общественные науки. Философия // Большая Советская Энциклопедия. Гл. ред. А.М. Прохоров. Т. 10. 3-изд. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1972. С. 417–418.

в частности Prof. Kaikhorsov D. Irani<sup>1</sup>. Определенный интерес в этом ряду представляет хрестоматийный сборник «An Anthology of Philosophy in Persia»<sup>2</sup>, в котором избранные древнеиранские тексты вынесены в главу «Зороастрийская философия». Хотя авторы книги специально оговаривают, что они использовали слово *философия* не только в его ограниченном рационалистическом смысле, но и как подразумеваемом некоторые аспекты теологических дебатов, мистического направления и философской герменевтики, и избегали тех текстов, которые не могут быть классифицированы как философские ни по содержанию, ни по формату. Кроме того, в данном случае «древнеиранскую философию» должно рассматривать не как самодостаточный феномен, но как одно из звеньев в логической цепи развития арабо-мусульманской философской мысли.

Мы, в свою очередь, хотя бы в самом общем виде, попробуем подойти к ответам на поставленные выше вопросы.

Частую о философском содержании древнеиранской традиции начинают судить, опираясь на следующую оценку Геродотом иранских религиозных представлений (*Геродот*, I, 131): «Что до обычаев персов, то воздвигать статуи, храмы и алтари богам у персов не принято. Все же, что это делает, они считают глупцами, потому что, мне думается, вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор, и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они также жертвоприношения солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Почитать остальных божеств научились от ассирийцев и арабов». Кроме того, ниже, описывая жертвоприношения, Геродот (I, 132) упоминает мага с песнопением «теогонии». Комментаторы утверждают, что Геродот ошибся, маг пел «Гату», но, возможно, эта песня описывала порядок возникновения неба и земли, воздуха, воды и т.п. Именно поэтому песня, исполняемая магом, вполне могла напоминать греческую теогонию в духе сочинения Эмпедокла «О природе», а персидские боги напоминали не таинственно проявляющих себя человекообразных существ, а небо, солнце, луну и четыре элемента как природные факторы<sup>3</sup>.

Этот фрагмент представляет интерес, поскольку благодаря ему мы способны зафиксировать пусть не факт наличия философии и некоторого уровня абстрагирования в Древнем Иране, но определенные сходные черты в формировании философских взглядов и в греческой тради-

ции, и в иранской. Отправной точкой для такого сопоставления, разумеется, будет являться греческая философия и уже на основании этих, характерных для становления греческой философии, черт мы попробуем выделить те же признаки в иранской традиции.

В Греции переход от мифологического мировоззрения к философии фиксируется на уровне смены трех особенностей, предложенных в работах В.П. Горана, и которые мы позволим себе здесь привести: 1) переход от супранатурализма к демифологизации (т.е. ориентация на объяснение природы из нее самой); 2) переход от генетизма к субстанциальному подходу в реализации этой ориентации; 3) переход от вертикальной структуры мира к сферической<sup>4</sup>.

В целом, мы можем засвидетельствовать эти особенности как начатки первоначального процесса перехода от особенностей одного мировоззрения к другим и для древней иранской традиции. Во-первых, отсутствие антропоморфного облика божеств и представление их как отвлеченных стихий, природных элементов (во всяком случае, в приведенном выше пассаже из Геродота) указывает на переход от *супранатурализма*, или мифопоэтического мировоззрения, когда «миропорядок представляется контролируемым существами, стоящими над природой, т.е. богами» к *демифологизации*, когда супранатуральные боги утрачивают роль мироорганизующих сил и она переходит к какому-либо естественному феномену, например, так, как это зафиксировано у Фалеса<sup>5</sup>. Во-вторых, при сохраняющемся генетизме, который четко зафиксирован в зурванитском мифе и в представлении о сотворении Ахурамазды шестерых Амеша Спента, признается «единство субстанциальной основы всего сущего»<sup>6</sup>. Ахура Mazda почитается в зороастрийской традиции как единственное божество, отчасти можно признать его антропоморфность<sup>7</sup> (которая следует из пассажа Геродота), при этом на его субстанциальный отвлеченный характер указывает его понимание как света. Наконец, по отношению к вертикальной структуре мира, которая в этот период все еще характеризует, например, вавилонскую космологию, в иранской традиции имеет место сферическая модель строения космоса, зафиксированная в этот период только в виде тенденции к принципу, как и в греческой традиции, *исорропии*, равнозначности всех пространственных направлений<sup>8</sup>. Об этом свидетельствует пе-

<sup>1</sup> Например, см. *Irani D. Kaikhorsov. The Philosophy of the Ancient Iranian Tradition // Journal of the K.R.Cama Oriental Inst. 1986. № 2. P. 23–48.*

<sup>2</sup> *Nasr S.H., Aminrazavi M. An Anthology of Philosophy in Persia. V. I. New York, Oxford: Oxford university press, 1999.*

<sup>3</sup> *Burkert W. Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106. P. 7–134. p. 99–100.*

<sup>4</sup> *Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1996. № 1. С. 95–101.*

<sup>5</sup> Там же, С. 96.

<sup>6</sup> Там же, С. 99.

<sup>7</sup> Антропоморфное изображение Ахурамазды характерно по преимуществу для религии Ахеменидов, но при этом его иконография восходит к ассирийской.

<sup>8</sup> *Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса.... С. 100.*



реосмысление мифа о мировом яйце, т.е. земля шарообразна (*скарна*) как желток, и небо окружает ее подобно скорлупе яйца. Очевидно, что подобные представления еще не являются в полной мере натурфилософскими, но намечается четкая тенденция, ведущая к префилософии, проявленная как обращение к природным и социальным явлениям.

На уровне греческой традиции мы можем проследить линию замещения одних представлений другими, что убедительно продемонстрировано В.П. Гораном, но вот в иранской традиции этой линии замещения мы не найдем, зато очень отчетливо видно, что и те, и другие представления уживаются и сохраняются на протяжении всей традиции с некоторым преимуществом одной перед другой в разные периоды и в ее различных направлениях.

Насколько независимыми оказываются эти положения от концепций древнегреческой философии, или, иначе, насколько рано в самой древнеиранской традиции сформировались те или иные космологические или онтологические идеи? Трудность ответа на этот вопрос заключается еще и в том, что имеется достаточно жесткое деление зороастрийской веры в эпоху до Александра Македонского и после него. Согласно традиции, за нежелание подчиниться Александр уничтожил текст Авесты, погасил храмовые алтарные огни, убил многих носителей авестийского знания — магов (за что, кстати, и получил прозвание «проклятый Искандар»). В любом случае, даже если эпизод сожжения Авесты Александром остается легендой, с этого периода начинается активное распространение эллинской культуры. И хотя тексты воссоздаются (либо пишущие заново, либо кодифицируются), равно как и вступает новое поколение мубедов, тем не менее, теперь никто не застрахован от вчитывания в сакральные тексты греческих идей — намерено или в силу новой культурной реальности.

Древнеиранские космологические и онтологические концепции формировались в течение достаточно долгого периода времени, рамки которого в данном случае определяются письменной, литературной традицией. Начало формирования онтологических представлений фиксируется уже по «Авесте», а именно «Ясне», включающей семнадцать «Гат», создание которых приписывается пророку Заратуштре<sup>1</sup>, «Яштам» (гимнам отдельным богам) и пехлевийской литературе («Бундахишн» (Сотворение основы), «Dēnkart» (Деяние веры), «Ulemā-i Islam» (Богословы ислама), «Shkand-Gumānik Vichār» (Рассеивание сомнений) и ряд других произведений)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Избранные главы «Ясны» цитируются на русском языке, если это специально не оговорено, по изданию: *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997.

<sup>2</sup> На русском языке доступны следующие издания: *Авеста: Избранные гимны* / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе: «Адиб», 1990; *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997; *Изведать дороги и*

Произведения пехлевийской литературы — это в большинстве своем богословские произведения VIII–IX вв. н.э. (среди них, разумеется, имеются тексты и более позднего периода), в основном отражающие взгляды зороастрийской ортодоксии после арабского завоевания. Несмотря на довольно поздний период кодификации, некоторые сочинения (или их существенные части), по мнению исследователей, восходят к традиции III–IV вв. н.э. Ни в одном из этих текстов нет системного изложения космологических или онтологических идей и, тем не менее, основные моменты, составляющие предмет учения о сущем, фиксируются достаточно четко. В целом, мы можем только приблизительно указать на период формирования той или иной концепции, при этом мы будем всегда (за редким исключением) достаточно жестко привязаны к анализируемому тексту, а именно к периоду его кодификации или создания и на основании этих текстов достаточно трудно выявить реальную дату возникновения соответствующей концепции. Поэтому этапы становления тех или иных философских положений внутри религиозной традиции будут, условно говоря, соответствовать времени создания текстов<sup>1</sup>. Прежде чем непосредственно перейти к анализу текстов, необходимо заметить, что проблематика, имеющая выходы на философское поле, достаточно разнообразна, но нас, в первую очередь, будут интересовать вопросы онтологии, менее космологии и только попутно и достаточно бегло мы разберем некоторые другие вопросы. Мы увидим, что анализ корпуса текстов «Авесты» и пехлевийской литературы проливает свет на разнообразие философских проблем, но эти проблемы не предстают в чистом виде, они только различимы из религиозного и мифологического контекста и общим местом проблематики являются разного рода дуалистические противопоставления. В любом случае видно, что, начиная уже с древних времен, мировоззренческая работа велась в направлении понимания соотношения между Добром и Злом и материальным и духовным мирами, и более того, это представляется основной особенностью иранской традиции.

Итак, из собственного учения Заратуштры, нашедшего отражение в «Гатах», уже видно, что происходит если не создание принципиально пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. / Введение, транскрипция текстов, пер., комм., глоссарий и указатели О.М. Чунаковой. М., 1991; *Зороастрийские тексты*. Суждения Духа Разума (Далестан-и менон-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997.

<sup>1</sup> Расматривая развитие философских идей (или того, что мы смогли бы квалифицировать как зачатки философской мысли, или даже религиозной философии) в Древнем Иране, в подборке философских проблем мы во многом опирались на работу: *An Anthology of Philosophy in Persia*. V. I. Seyyed Hossein Nasr with Mehdi Aminrazavi. New York, Oxford, 1999. P. 1–5.

новых взглядов, то интерпретация старых концепций и уже намечены пути метафизических и моральных заключений на ее основании. Здесь же отражено сугубо дуалистическое видение мира, характерное для зороастрийской традиции, несмотря на последующее усиление монотеистической интерпретации этого учения. В «Гатах» заложены основные взгляды о существовании вещей во вселенной, которые разделены на хорошие и злые, полезные и вредные, дробясь, в конечном счете, на физическое и духовное — а также ряд других «противоположностей», формирующих дуалистические представления.

Пехлевийские тексты, в частности, «Бундахишн» (Сотворение основы) содержит представления об истории создания мира, природе Ормазда и Ахримана, намечен выход на проблему теодицеи, рассматривается существование духовных объектов или существ (таких как, например, *Амахраспанды*). Весьма полно представлены проблемы космологии, рассматривается природа света, светил. Достаточно подробно описан процесс создания и поддержания существования мироздания духовными существами в условиях вторжения зла в мир. Рассмотрены понятия блага и зла, способы и условия их взаимодействия, условия существование света и тьмы. Важно отметить присутствие концепции слова или речи, достаточно распространенной на Ближнем Востоке в целом, развертывание процесса создания мира, обозначение и включение материальной области в универсум, отношения со злом, как на уровне духовного мира, так и материального, антагонизм добра и зла, последующие восстановление мира, освобождение от зла. Во многих текстах находим пассажи, имеющие отношение к рассмотрению вопросов эсхатологии и будущей жизни, следующей за телесным воплощением. Наиболее философским среди пехлевийских текстов, как правило, представляется трактат «*Škand-Gumānik Vichār*» (Рассеивание сомнений), содержащий рассуждения относительно невозможности любой существующей бесконечной вещи, природы бесконечности, рассматривающий отношения между способностью познания, сущностью, качеством и неизменностью сущности.

Помимо прочего, зороастризм известен как религия, в основании которой лежит тройкое предписание: хорошие мысли, хорошие слова, и хорошие дела. Эта концепция берет начало в «Гатах», а моральную разработку этих принципов мы находим, например, в «*Dātastān i Dēnik*». В том же контексте рассматривается природа справедливости и проблема существования зла в материальном мире. Основной блок моральной проблематики в первую очередь имеет место в традиции *андарзов*. Как видим, достаточно большой пласт философской проблематики в иранских текстах связан с моральными проблемами, но в настоящей работе мы вынуждены только кратко обозначить это направление. *Дух Мудрости* дает людям моральный совет, проясняющий такие вопросы как необходи-

мость придерживаться благих деяний, которые являются необходимыми условием для посмертной жизни, раскрывает природу справедливости, правдивости, мира, и возможности предотвращения зла, избегания ада. Также обсуждаются вопросы предпочтительного морального поведения, предания себя религии, поддержания физического и духовного здоровья, отношения между знанием религии и устранением демонов из мира.

Далее, мы должны оговориться, что иранская письменная традиция не является однородной в содержательном плане и в ней можно выделить три типа религиозных доктрин: маздеитскую, зурванитскую и доктрину смешанного типа. Все три доктрины представлены в том или ином соотношении (и никогда в чистом виде) в одних и тех же текстах, что явилось результатом достаточно раннего религиозного синкретизма внутри иранской традиции. Замечания о принадлежности той или иной концепции к одной из доктрин мы будем давать по мере нашей реконструкции онтологических воззрений. Говорить о каждом типе в отдельности не входит в наши задачи, это подробно сделал H.S. Nyberg в своей работе<sup>1</sup>.

Теперь мы более или менее подробно остановимся на том, что в сжатом, конспективном виде мы обозначили выше, имея при этом в виду, что представленная реконструкция отражает скорее иранские теологические построения, а вопрос относительно их философской наполненности пока не ставится.

Итак, основной и исходный тезис иранской традиции — дуализм. Иранская традиция различает два уровня реальности: мир вещей и природы, и другой уровень — мир ментальностей, духовный мир.

Бытие делится на две сферы, и в этом иранская традиция, конечно, не оригинальна, но попробуем отразить специфику именно иранских взглядов. Относительно этих двух сфер бытия определяется и место человека. Человек занимает срединное положение между этими двумя реальностями, поскольку, с одной стороны он обладает разумом, мудростью, волей, которые относятся к ментальным характеристикам, но эти качества привнесены в физическое тело человека посредством фраваш (духа, души) — сущности из нематериального мира, и именно человек является воплощением единства телесного и духовного<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens—II // Journal Asiatique. Octobre-décembre, 1931. P. 193–244.

<sup>2</sup> Формирование идеи трансценденности можно проследить в греческой философии через развитие представлений об умопостижимом мире, идеях и эти представления переносятся в средневековую религиозную христианскую мысль, по всей видимости, через неоплатоников, отчасти уходя корнями в иудаизм. Сама идея в Греции возникает в рамках гносеологической проблемы познания истины и онтологической проблемы *единого / многого*. Идея трансценденности бога в Иране, кажется, имеет иные корни и возникает в рамках формирова-

Начатки деления на два уровня бытия фиксируются уже в наиболее ранних частях «Авесты» — «Гатах», где эта ситуация отражена следующим образом. Физический мир именуется «костным» (*astvaitī* — имеющий кости), другая область — область разума (*mananghā* — разум). Заратуштра обращается к Мазде («Ясна» 28.2) с просьбой дать ему в дар оба мира, иначе говоря, он хочет получить истинное знание относительно обеих сфер бытия и благодаря этому знанию одержать победу над недругами в физическом мире<sup>1</sup>. Отсюда видно, что власть над обеими сферами принадлежит Мудрому (Мазде).

Подобное противопоставление двух миров встречаем и в других частях «Ахунаванти Гаты». Мазда связал, сопряг разум с плотью<sup>2</sup> («Ясна», 31.11), и «создал *костную жизнь* благими делами разума»<sup>3</sup> («Ясна», 34.14). То же разделение на две области бытия, но более четко выраженное, встречаем в тексте младоавестийского периода («Ясна», 60.1): «Тот, кто указал прямые, ведущие к процветанию пути, принадлежащие как к этой телесной жизни, так и к умопостигаемой, где пребывает Ахура»<sup>4</sup>. Из этого отрывка ясно, что есть два пути к процветанию, каждый из которых соответствует разным сферам бытия.

По мере развития иранской традиции усложняются представления о двух сферах бытия, и уже в «Яштах» начинает формироваться соответствующая терминология, которая в устоявшемся виде представлена в пехлевийской литературе. В «Ормазд-яште» наравне с уже существующим представлением о разумном и «костном» мире («Кто в этом плотском мире (*astvaiñiti*) ... все имена изустно промолвит, того не одолеют зломыслящих орудья» (1. 16–18)<sup>5</sup> мир разума понимается как потусторонний (*parō-astī* — букв. «мир по ту сторону костного»)<sup>6</sup> (1. 25).

ния религии. Мы хотим сказать, что при всей схожести постановки вопроса и разделении миров на материальный и духовный, видно, что истоки формирования проблематики разные, и, следовательно, говорить о влиянии одной какой-то традиции на другую в данном случае затруднительно.

<sup>1</sup> «Ясна», 28.2: *mazdā ahurā pairī-jasāi vohū mananghā maibyō dāvōi ahvā astvatascā hyatcā mananghō*. (Оригинальные фрагменты цитируются по *Avesta: Yasna. Sacred Liturgy and Gathas / Hymns of Zarathushtra*. Transl. L. H. Mills // *Sacred Books of the East, American Edition, 1898*). В пер. И.С. Брагинского: «Мазда... дай мне оба мира в дар — мир вещей, а также мир души».

<sup>2</sup> *thwā mananghā xratūshcā hyat astvaiñtem*.

<sup>3</sup> *mazdā vairīm astvaitē ushātānt dātā vanghēush shyaothanā mananghō*.

<sup>4</sup> *at hvō vanghēush vahyō nā aibi-jamyāt yē nā erēzūsh savanghō pathō sīshōit ahya anghēush astvatō mananghascā haithyēng dāshī yēng ā-shaērī ahurō*.

<sup>5</sup> *Авеста*: Избранные гимны. Душанбе, 1990. С. 16–17.

<sup>6</sup> «И Целость и Бессмертие (Хаурватат и Амертат — *M.B.*) — для праведных награда в потустороннем мире — творение мое», пер. И.М. Стеблин-Каменского. *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 18.

Если в «Ормазд-яште» мы видим противопоставление «*astva — parō-astī*», то в «Замйад-яште» при описании различия сфер бытия уже просматривается тенденция к установлению иной терминологии, а именно различие на уровне «*mēnōg — gētīg*» (интеллигбельный — физический). Так, в описании деяний одного из Саошьянтов (спасителей) Астват-Эрэта (Воплотивший Истину) к характеристике физического мира добавляется дополнительное определение — «мир живых существ, живых созданий или созданий, облаченных плотью» (*astvaitīm gaēthām*) («Замйад-яшт», XV, 93–94)<sup>1</sup>.

В пехлевийской литературе уже используется устойчивая терминология. Для передачи понятий «духовный» используется слово *mēnōg*, которое совпадает по значению с авестийским *mananghā* (от *avest. mainyu*). Для передачи понятия «материальный, физический» исходной стала не терминология «Гат», а та, которую мы видели в «Замйад-яште» — *gētīg* (от *avest. gaēthā* — существо, живущее, стада («твари»)), т.е. все то, что отличается от божественного, духовного бытия и способа его существования, любое, что обладает физической жизнью.

В «Dēnkart», 5, 31.14<sup>2</sup> читаем:

«Творец Ормазд послал эту религию не только Иранскому царству, но и всему миру и каждому из множества [человеческих существ]. В целом он создал множество чистых вещей, среди которых [можно обнаружить] смешанные вещи [нечистые]; в *mēnōg* [[невидимая область]], через природу мудрого человека, который мыслит и говорит истину, и в *gētīg* [материальная область]], через истинное деяние; он [создал ее] присутствующим в каждом и в таком виде, что даже человек, наиболее привязанный к дурным религиям [[*lag-den*]] хранит внутри себя величайшие принципы этой религии».

Явное деление на материальный и духовный мир прослеживается в пехлевийских андарзах (назиданиях, наставлениях), в таких, как, например, «Заветы предков», «Избранные наставления первых учителей», «Деление вещей земных», причем структурируется и регламентируется

<sup>1</sup> *...drujem nichbarāt // ashahe haca gaēthābyō. ...hō vīspem ahūm astvaiñtem // izhayā vaenāt dāitirābya // daresca dathat amerexshyaiñīm // vīspām yām astvaiñīm gaēthām*. В пер. И.М. Стеблин-Каменского: «И Ложь... Из праведного мира Навек он изведет. ...Весь мир увидит плотский глазами благодати, И сделает бессмертным Взгляд этот плотский мир». *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 145–146.

<sup>2</sup> «Денкард» или «Деяния веры». Составлен богословом Адурфарнабом при халифе аль-Мамуне (813–833), завершен в к. IX в. Атурпатом. Целью книги является доказательство превосходства зороастризма над другими религиями (христианством, буддизмом, особенно — манихейством).

ся, в основном, материальная сфера бытия<sup>1</sup>. Именно такое противопоставление сфер бытия, о котором мы упоминали выше, — *mēnōg* как ментальной, разумной сферы и *gētīg* как сферы физического, чувственно воспринимаемого — представляется еще одной дуалистической концепцией в рамках иранской традиции.

Важной для уяснения содержания этих понятий является реконструкция Р. Ценера, согласно которой развитие понятий материального и духовного в среднеперсидский период шло уже под влиянием философии Аристотеля. В своем первом значении *mēnōg* — это «духовная» сторона жизни вообще, и в сочетании с *gētīg* эти два понятия совпадают с тем, что принято называть «духовным» и «материальным» для других ближневосточных религий. По мере введения терминологии Аристотеля понятие *mēnōg* переопределяется и совпадает в первую очередь с представлением о первичном, неоформленном состоянии материи, которая, как и *mēnōg*, была чем-то невидимым и неосязаемым. Таким образом, *mēnōg* стало означать как духовную сторону человека, включающую разум, волю и сознание, так и неоформленную, первичную материю; *mēnōg* стала означать духовную причину возникновения физического мира, будучи при этом невидимой и неосязаемой, но материальной стороной материальных вещей<sup>2</sup>. С точки зрения дуализма маздеистского толка, такое использование термина *mēnōg* оправдано, поскольку собственно творящим началом (демиургом) является добро. Ормазд, и именно он, создает материю из *mēnōg*, *gētīg* же формируется при вмешательстве злого начала.

Что касается другой составляющей аристотелевой пары «форма — материя», то она также достаточно распространена в пехлевийской традиции. R. Zaehner предлагает следующий пример, когда он указывает на описание в «Dēnkart» «процесса становления» как «первой формы» и «стабилизации творения» как «второй формы», тогда как все живущие творения именуется «третья форма»<sup>3</sup>. Здесь использование базовых понятий аристотелевой философии совершенно произвольно. Другой пример можно привести из «Большого Бундахишна», в котором описываются этапы создания *mēnōg* как небесного творения. H.S. Nyberg предлагает собственную реконструкцию нескольких схем творения *mēnōg*, которые по его мнению можно выделить в данном тексте<sup>4</sup>. В первой схеме

<sup>1</sup> *Изведать дороги* и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М.: «Наука», 1991. С. 68, 69, 85.

<sup>2</sup> Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961. P. 200.

<sup>3</sup> Ibid. P. 202.

<sup>4</sup> Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens — II // Journal Asiatique. Octobre-décembre, 1931. P. 194.

*mēnōg* это третий этап — *karp i dāmān i x'ēš* или универсальная форма (тело). Наиболее явной демонстрацией этого универсального тела служит *ātaxš karp*, форма огня, основного элемента универсума, пронизывающего все благие творения. Во второй схеме *mēnōg* понятие формы также присутствует, но уже как *asar karp*, формы бесконечного и универсального<sup>1</sup>. В данном случае понятие «форма» понимается уже не так произвольно как в предыдущем и в какой-то мере более близко тому, что имел в виду под ним Аристотель. И в том и другом случае тексты, содержащие указанные понятия, достаточно поздние, и опираются на развитую теологическую систему, а как кажется, устоявшиеся в западной традиции философские понятия используются скорее в качестве авторитетного подтверждения излагаемой точки зрения, чем в качестве базы, на которую опираются эти теологические положения.

Итак, мир существует, в мире существует нечто. Каким же образом понимается сама ситуация существования?

В «Авесте» переход бытия в небытие, как и сама ситуация существования, четко не зафиксированы. «Ясна», 30 повествует (в мифопоэтической форме, но со значительной долей абстракции) о том, как два духа-близнеца (Ахура-Мазда и Ангхро-Манью, Добро и Зло)<sup>2</sup> создают жизнь (*gaēm*) и сопутствующий ей «истинный разум» и окончание жизни (*arāmet anghush*) с «наихудшим злом» (30.4). Для костного мира характерны тленность, обман, болезни и прочие порождения Зла. Мир Ахура Мазды — это благо, богатство и здоровье, а его умопостигаемая часть (дела Мазды, «которые доступны разумению мыслящего» (30.1)<sup>3</sup> есть истина (Арта) и благие мысли (*vohū mananghā*). При этом *не-жизнь* является характеристикой только «костного» мира, не распространяясь на мир разума.

Исходные направления для дальнейшего развития дуалистических воззрений заданы в одном пассаже из «Ясны», 30, которая условно именуется «Доктрина дуализма» и входит в состав «Ахунаванти Гаты», создание которой приписывается Заратустре. «Два Духа [Спента-Манью и Анхра-Манью], два близнеца в начале провозгласили от себя

<sup>1</sup> Соответствующие пассажи из «Большого Бундахишна» см. Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeens // Journal Asiatique. Avril-juin, 1929.

<sup>2</sup> Существует определенная корреляция этих имен с общендоевропейской ритуальной лексикой, что должно указывать на общие черты в древнем индоевропейском ритуале. Ср. авест. *duž. manah*, др.-инд. *duḥ. manas*, «злое побуждение духа»; греч. *δύσμενής*, «злонамеренный» и авест. *hu. manah*, «доброе побуждение духа»; инд. *vasumanas-*, крито-микенское *e-u-me-ne*, греч. *εὐμένης*, «благосмыслящий», ср. слав. *Dobromyslъ* [Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. С. 212].

<sup>3</sup> «Ясна», 30.1, пер. К.А.Коссович.

чистое и нечистое мыслей, речей и поступков. Благомудрые знают разницу между провозгласителями, не знают ее зломудрые... В первый раз когда они пошли создавать и жизнь, и отсутствие жизни, и всё, чем стоит наконец мир — где дурное, там виден был и нечистый, Дух же Благой всегда пребывал неразлучен со святостью. Из этих Духов Злой избрал себе нечистое дело, чистоту же избрал Дух Непорочный, обитающий в непоколебимом небе: последовали чистоте чтящие Ахуру делами Правды, веруя Мазде»<sup>1</sup>.

Из содержания этого пассажа следует, что критерий деления на «своих и чужих» осуществляется не по принципу гражданской или этнической принадлежности, а по принципу «аксиологической» принадлежности к «добру» или «злу». Таким образом, дуализм который завидетельствован в данном пассаже — этический. Противопоставляемые этические категории — «добро» и «зло» — атрибутируются двум субстанциям — свету и тьме соответственно.

Несколько иным образом, то есть как осознание целостности и длительности существования мира и «изменчивости» отдельных вещей в нем, ситуация существования понимается в пехлевийской литературе.

В «Избранных наставлениях первых учителей»<sup>2</sup> поставлены вопросы, ответы на которые определяют место человека в мире и позволяют раскрыть природу вещей (2). «Кто я есмь?... откуда я пришел и куда я вернусь?... Каков мой земной долг?... Пришел ли я из духовного мира или был в мире земном?... Первопричина одна или две?» и др. На первый вопрос человек отвечает: «Я пришел из духовного мира, а не был в материальном («земном») мире. Я создан, а не существую от века («был»)»<sup>3</sup>. Далее, обязанности человека разграничиваются по отношению к двум сферам бытия. «Исполнение долга» по отношению к миру духовному в том, чтобы думать, что Ормазд существует, а Ахриман в небытии (3), а сугубо земные обязанности заключаются в том, чтобы жениться, засеивать землю, ухаживать за скотом и прочее (5–8, 10).

Из этого текста ясно следует, что Ормазд существует и является первоначалом и первопричиной бытия, его основанием (*buništag*), «он вечно был, вечно пребудет и он [пребывает] в бессмертном владычестве, бесконечности и чистоте» (Избранные наставления первых учителей, 3). Исходные позиции первотворения в «Shkand-Gumānik Vichār», 1.1–5. представлены следующим образом:

<sup>1</sup> «Ясна», 30.3–5, пер. К.А. Коссович.

<sup>2</sup> *Изведать дороги* и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991. С. 70.

<sup>3</sup> *Az mēnōg mad ham nē gētīg būd ham āfrīdag ham nē būdag*. (Все оригинальные тексты андарзов цитируются по изданию: *Изведать дороги* и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991.)

«Во имя Ормазда, господина, величайшего и мудрого, все-правящего, всезнающего и всемогущего, (2) кто есть дух среди духов, (3) и из его существования, отдельного в единстве, было творение праведных. (4) Он сотворил также, посредством собственной непревзойденной силы, семь высочайших архангелов, всех ангелов духовного и мирского существований, (5) и семь мирских характеристик, которые есть человек, животные, огонь, металл, земля, вода и растения»<sup>1</sup>.

Но такое понимание «Первосущего» характерно только для ортодоксальной зороастрийской теологии. В действительности на протяжении всего периода оформления иранских воззрений зачастую превалировала дуалистическая тенденция, исходные положения которой отражены в «Гатах», где утверждаются две первопричины — Дух благой и Дух злой. Дуалистические интенции сохраняются в любом направлении иранской мысли, и в полной мере представлены в зурванитской доктрине. Понимание процессов становления, возникновения, собственно бытия и перехода в небытие в каждой «секте» (*keshan*) внутри иранской традиции понимается не однозначно, но при этом роль темного, злого начала сохраняется — именно его присутствие в начале толчок к созданию физического мира, изменениям в нем и переходу в небытие.

Интересным и показательным для понимания этого вопроса является текст «Ulemâ-i Islam»<sup>2</sup> (XIII в.), который принято относить к зурванитским, из которого позволим себе процитировать достаточно большой фрагмент:

«(1) О предписании Религии, спустя 600 (лет) после Йазадагарда: Некоторые мусульманские богословы предложили несколько вопросов, и некто, кто был сведущ в религии, дал ответы, со вниманием отнесясь к их разъяснению. В связи с этим они составили книгу. Эта книга называется “Ulemâ-i Islam” т.е. разъяснение об устройстве мира и о душе человека от начала вплоть до вечности.

(6) Мир был или он был сотворен? Невозможно утверждать, что мир был всегда по причине того, что многие новые вещи появляются время от времени, также они приходят в упадок, разрушаются в этом мире, и так они возникают и разрушаются снова и снова, и потому все, что является предметом возникновения и разрушения, должно быть обеспечено причиной, и все сущее должно быть обеспечено причиной, которая не может не быть приписана Богу. Тогда если установлено, что мир не существовал, но он был сотворен. Итак, то, что существует, не может существовать без творца. (7) Известно, что в пехлевийской религии, ко-

<sup>1</sup> *Shkand-gumanig Vizar* (Doubt-dispelling exposition). English Translation by E.W. West. Sacred Books of East. Pahlavi texts, (part 3), 1885. См. также английский перевод: *Zaehner R. C. Teachings of the Magi*, 1956. P. 86–87.

<sup>2</sup> *Ulemâ-i Islam* // Dhabhar B. N., *Persian Rivayats*, Bombay, 1932. P. 437 ff.

тую исповедуют зороастрийцы, говорится, что мир создан. Тогда, если мы сказали, что мир сотворен, мы можем обсуждать, кто сотворил мир, когда он был сотворен, как он был сотворен и почему он был сотворен.

(8) В религии утверждается: кроме времени, все другие вещи были сотворены и время является их творцом. Время безгранично; его верхний предел не обнаружить; его основание не обнаружить; оно всегда существовало и всегда будет. Оно, наделенное мудростью, не скажет, откуда оно пришло.

Не было никого, кто бы Время во всем его величии мог назвать Творцом: Почему? Потому что оно еще не создало творений. (9) Тогда оно (т.е. *Время*) произвело огонь и воду, и когда они перемешались, Ормазд пришел в существование. Время как воля Творца и как Учитель по отношению к творениям создано им (т.е. Ормаздом) ...Ормазд создал Время Долгого Терпения [*Zravana-daregho-khadhata*], которое исчислялось в 12000 лет<sup>1</sup>.

Несмотря на «изменчивость» и «текучесть» отдельных вещей и явлений мира, целостность существования сотворенного мира сохраняется благодаря его причине. Т.е. первопричиной физического мира является Ормазд. При этом видно, что в зурванитской версии возникновения вводится «первая первопричина» — Время, роль которого сводится к созданию нематериальных элементов воды и огня, дальнейший этап — смешение этих элементов — выглядит как вполне механистический процесс, в результате которого и возникает причина возникновения материального мира. Первое, что создано по воле Ормазда — конечное время, которое является основной характеристикой физического мира. Далее речь идет о третьей по порядку причине, злом начале, благодаря которому будет идти становление физического мира.

Физический мир понимается также как область смешения двух первоначал, и в таком случае общая схема существования мира *возникновение — становление — бытие — переходящее — небытие*, также является двусоставной. При этом первые три звена являются свойственными и материальному, и нематериальному миру, два последних принадлежат исключительно материальному миру, поскольку он неотделим от злого начала.

Что касается представлений о структуре мира, то они также не однозначны в иранской традиции и развиваются следующим образом. Уже в «Гатах» «Авесты» мир понимается как системно организованный и обладающий четкой структурой. Можно сказать, что материальная сторона бытия является в некотором смысле проекцией идеальной.

Не только все бытие в целом делится на две области, но и каждая из этих областей в свою очередь четко структурирована. Структура духовного мира трехчастна («Ясны 28» [Моление о Слове]), в ее основе лежит божественный разум Ахура Мазды, другой уровень — Арта Вахшита (Наи-

лучшая истина или Дух огня) и Воху Мана (Благая Мысль—Разум или Дух скота, который можно понимать как некое интегрирующее начало общины скотоводов). При этом «разумный», духовный мир обладает определенной целостностью, поскольку и Арта, и Воху Мана понимаются скорее как качества Ахура Мазды, или его «эманации». В качестве Духа огня и Духа скота они выполняют функцию медиаторов, посредников между Ахура Маздой и человеком (точнее, пророком или жрецом).

Физический («костный») мир также обладает структурой, которую составляют «естественные стихии» — металл, земля, вода и растения. Этим стихиям соответствуют ахуры (благие силы мироздания). Ахура Мазда ментального уровня на физическом уровне соответствует Хштару Варья (власть арийских *кавиев*). Три другие основы — это Спента Армайти (Святое Благочестие, Преданность), дающая силу и крепость телам («Ясна», 30.7) также, как Арта скрепляет космос и управляет его правильным функционированием, Харватат и Амэртат, приносят здоровье и напоминают о бессмертии («Ясна», 44. 1–18), показателем этих качеств является тучный, спокойный скот. Таким образом, вся эта структура соответствует миру разума и призвана обеспечить функционирование физического мира аналогично устройству мира идеального.

В пехлевийском сочинении «Шайаст-на-шайаст» (Дозволенное — недозволенное)<sup>1</sup> подобные представления, только с более развернутым членением элементов, изложены следующим образом:

«Каждый из нас (амахраспандов — *М.В.*) дал материальному миру от себя представителя («кормилицу»), чтобы через его тело на земле осуществлять ту деятельность, которую он осуществляет в мире духовном. В этом моем материальном мире я, Ормазд, (отвечаю) за праведных, Вахман — за скот, Ардавахшит — за огонь, Шахревар — за металлы, Спандармад — за землю и праведных женщин, Хордад — за воды, Амордад — за растения» (с. 82(42r)).

Из «Ясны» Младшей Авесты и «Яштов» выстраивается несколько иная структура физического мира за счет привнесения в нее дополнительно двух форм бытия — Пространства и Времени.

В «Ясне», 72.10 восхваляется Вайю — *язат*<sup>2</sup> атмосферы, воздуха. С одной стороны его ограничивает язат Раман Хваштра — божество лугов и пастбищ, или, в данном случае, собственно земной поверхности, с другой — Тхваша, небесный свод<sup>3</sup>, который мыслится металличес-

<sup>1</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и мено-и храд). Сотворение основы (Бундахшиш) и другие тексты. М., 1997. С. 312–318.

<sup>2</sup> «Достойный почитания», именование индоиранских богов.

<sup>3</sup> *Rāmanasca hvāstraha vayoash uparō-kairyeh taradhātō anyāish dāmān, aētat tē vayoš yāt tē asti spēñō-mainyaom, thwāshaha hvadhātaha zrvanāhe akaranāhe zrvanāhe darekhō-*

ким («Яшт», 13). Вместе все три язата характеризуют физическое пространство мира, принадлежащее Зурвану даргахадата (букв. «долгий-саморегулирующийся, самоуправляющийся, природный»), конечному отрезку времени физического мира, который принадлежит Зурвану акарана, безграничному времени духовного мира. Таким образом, составляющими элементами физического мира являются воздух (Вайю) и земля (Раман), которые отделяются от воды и огня, как составляющих духовного мира, металлом. Аналогичная схема воспроизводится в космологии. Важным моментом является и то, что область, принадлежащая Вайю и Тхваше, понимается еще и как область смещения добра и зла.

«Между ними [Ормаздом и Ахриманом. — *М.В.*] была пустота, (то) есть то, что называют «воздух», в котором теперь смешались друг с другом два духовных (начала), ограниченное и безграничное, то есть верхнее, то, что называют «бесконечный свет», и бездна — «бесконечная тьма» («Бундахишн», с. 18(10r))<sup>1</sup>.

Субстанция добра бесконечна в направлении вверх и ограничена там, где она смежается с промежуточным пространством, «воздухом», субстанция зла также ограничена этим же пространством, но бесконечна по направлению вниз. Именно это положение вызвало наибольшее число возражений со стороны исламских теологов, которые посредством закона тождества и противоречия Аристотеля доказывали абсурдность дуализма, исходя именно из этого тезиса<sup>2</sup>.

Эта структура возникла благодаря творению Ормазда. Но на уровне физического мира в любой из традиций, восходящих к иранской, сохраняется дуализм. Иначе говоря, в творении физического мира принимают участие оба начала, «основа (всего) — от этих двоих, Ормазда и Ахримана» («Меног-и Храт», с. 45)<sup>3</sup>. В «Бундахишне» порядок нематериальных и материальных творений описывается как «противостояние изза творений» (с. 21(11v)) «дух духовных (начал)» (с. 18(10r)), при этом Ормазд понимается как создатель и творец. Ахриману также принадлежит череда творений, но он наделяется эпитетом «разрушитель» (он не

творец!) в первую очередь потому, что все творения задуманы Ормаздом, а «творения» Ахримана — это попытка их воспроизвести, «(во все), что бы он [Ормазд] ни задумал, Ахриман ревностно и страстно будет вмешиваться до конца» (с. 18(10r)). Порядок «повреждения» всех структурных элементов выглядит в «Бундахишне» следующим образом (с. 23(12v) — с. 29(15v)). Духовным образом созданий противопоставляются дэвы и демоны, на уровне физического мира возникает ночь как противоположность полудню, а затем происходит последовательное повреждение основных творений материального мира: неба (т.е. металла), растений, первобыка, первочеловека, воды, огня, и наконец, земли. «Ад (находится) в центре земли, там, где Злой дух просверлил землю и свалился в нее. Так что во всех делах земных стала явной двойная (природа): смещение соперничества и сотрудничества, высокого и низкого» (с. 29(15v)). Поскольку выбраться обратно злему духу невозможно («небо устроено как крепость»), он оказывается заперт в физическом мире вместе с верными ему дэвами, т.е. злое и темное начало оказывается присущим только физическому миру и его ожидает гибель вместе с этим миром. В андарзах общая схема этого процесса представлена следующим образом:

«[А] другой («один») путь — [путь] злой мысли, злого слова, злых деяний, темноты и предела, всего вредного, смерти, зла и живого Злого духа, который существовал [и тогда], когда [еще] не был в творениях [этого мира], который будет существовать [и тогда], когда он не будет [более находиться] в творениях Ормазда, [но который] в конце концов будет уничтожен» («Избранные наставления первых учителей»)<sup>1</sup>.

Здесь мы выходим на формирование понятия «небытие» (*nēstīh*) в противовес «бытию» (*hasīh*). Из «Ясны», 30 следует, что два изначальных духа противоположны друг другу в мыслях, словах и делах и выявляется их отношение к жизни и не-жизни; такое понимание в текстах раннего периода является наиболее близким к четкому противопоставлению бытия и небытия, хотя очевидно, что это противопоставление выявляется на уровне смыслов, а не на уровне терминологии. В «Бундахишне» Ахриману наряду с Ормаздом приписывается принцип существования, и утверждается, что «Ахриман существует» (с. 18(10r)), но ему отказано в «вечном» существовании — «Ахриман был, есть, но не будет» (с. 17(9v, стк. 7)). В более поздних текстах, в частности, в традиции андарзов, уже присутствует устойчивая терминология, соответствующая понятиям бытия — небытия, кроме того, фиксируется направле-

*havadhātahe*. Тж. «Ормазд-яшт», 1.33 в переводе И.М. Стеблин-Каменского: «...И Рамана добропастбищного, И Вайу превозмогающего, Высшего средь творений Твою своею частью. Что от Святого духа, тверди самодержавной, Времени безграничного, Времени долговечного». *Авеста*. Избранные гимны. Душанбе, 1990. С. 31.

<sup>1</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 265.

<sup>2</sup> *Nyberg H.S.* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens — II // *Journal Asiatique*. Octobre-décembre, 1931. P. 226.

<sup>3</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 110.

<sup>1</sup> *Изведать* дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991. С. 70.

ние дальнейшего развития понятий. Зло — Ахриман и дэвы, его сопровождающие, не существуют, боги (благие творения) существуют<sup>1</sup>.

Таким образом, Зурван выступает по отношению к существующим вещам как «Первосущее» (первопричина, принцип), которое включает в себя бытие и небытие. При этом если в классическом западном понимании небытие выступает как «ничто», то здесь, напротив, небытие персонализировано и субстанциально. Развитие традиции идет в направлении дальнейшего развития дуалистических представлений и помимо стандартного набора противоположностей (свет-тьма, добро-зло) добавляется еще противопоставление бытие — небытие.

Важной характеристикой структуры бытия являются категории неизменности и изменяемости мира, неподвижности и движения. Представления такого рода отсутствуют в ранних текстах, в частности, в «Гатах», но характерны для пехлевийской традиции и, в целом, не выходят за рамки дуалистических представлений. *Mēnōg* характеризуется как область неизменного, которое понимается как бессмертное, нестаряющееся и невидимое и неподвижное. Той же характеристикой обладают «духовные образы созданий», пребывающие в духовном мире. Сотворенные Ормаздом для противостояния злему началу, они — «недумающие, неподвижные и с неосязаемыми телами» («Бундахишн», с. 18(10 г)). Напротив, физический мир, *gētiġ*, сотворенный как идеально ровный и неподвижный, с неподвижными светилами, начинает изменяться с того момента, как злое начало проникает в него. О том, что изменения возникают посредством порчи творений Ормазда Ахриманом, мы упоминали выше. Движение в мир привносится также с проникновением в мир злого начала: «Небесная сфера вращалась, солнце и луна перемещались, а мир содрогался от рева мазандеранских (дэвов) и (их) битвы со звездами» («Бундахишн», с. 28(15г)). Представления о движении и неподвижности находят отражение в космологии. Если неподвижные звезды — это творения Ормазда, то планеты (подвижные звезды) и кометы — создания Ахримана («Менюг-и храт» (с. 25)). Тот же принцип заложен в понимание смены дня и ночи, времен года. В мире, изначально сотворенном Ормаздом, всегда были полдень и лето. Соответственно, зима и ночь — порождения Ахримана. Таким образом, вторжение злого начала в идеально устроенный мир вносит в него хаос, и следующим этапом развития мира является этап упорядочения хаоса на основании Закона, Арты. Понятие Арты является ключ-

чевым в иранской традиции еще со времен индоиранской религии и имеет прямые типологические параллели с древнеиндийским понятием *Рита*. Фактически Арта обладает онтологическим статусом, но сам термин включает не только натурфилософское (космологическое) содержание, но также социальное и этическое.

Значимым для раскрытия содержания представлений о бытии, особенно в пехлевийской литературной традиции, является понятие времени. Характерной особенностью представлений о времени в иранских религиозно-философских воззрениях можно считать отказ от циклического понимания времени, и принятие представлений о необратимости времени — от прошлого к настоящему, через настоящее в будущее. Кроме того, если в ортодоксальной доктрине время совечно Ормазду, то согласно зурванитской традиции, время выступает первым началом по отношению к творцу мира — Ормазду. За исключением этой особенности, представления о времени в иранской традиции в целом совпадают.

В целом иранская традиция содержит три типа представлений о времени. Во-первых, циклическое время, которое сохраняется в жреческой практике, в отправлении ритуалов, в календарной системе, в некоторых архаических мифологических представлениях. В соответствии со структурой бытия выделяются еще два типа времени. Это — вечное, бесконечное время идеального (ментального) мира, или Зурван акарана и необратимое конечное время, в котором развивается физический мир, а граница этого времени совпадает с концом физического мира.

Согласно «Бундахишну», Ормазд задумал сотворить «время соперничества», которое совпадает с «периодом Смешения», длящимся девять тысяч лет (с. 20(11г)). Девяти тысячелетний период, т.е. собственно время существования физического мира, делится на три этапа по три тысячи лет каждый. В первый этап все будет происходить по воле Ормазда, в следующий период произойдет смешение воли Ормазда и Ахримана, и, наконец, третий период — период гибели Злого духа (с. 21(11в)). В «Менюг-и храт» Ормазд противостоит «с благословения безграничного времени, потому что безграничное время — нестаряющееся, бессмертное, безболезненное, нечувствительное, нетленное, неуязвимое, навсегда и навечно, и никто не может схватить его (и) ослабить его власть» (с. 24). По завершении 9000 лет Ахриман будет уничтожен, а его творения и создания будут разбиты также при участии безграничного времени.

В упоминавшемся уже зурванитском сочинении «*Ulemâ-i Islâm*» также представлено два типа времени — время физического мира и время «метафизического»:

«Знайте, что творец один единственный. Его религия — одна. Творец, также как и его религия, никогда не подвергнется порче. Путь —

<sup>1</sup> *hastîh yazdân ud nêstîh dêwân* («Наставление Вузургмихра», 4), *Ahremen pad nêstîh* («Избранные наставления первых учителей», 3). [Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991].



только один, окольных путей — множество<sup>1</sup>. Творец — только один, а вопрошающих — легион. Каждая секта называет его различным способом. Первая, о ней я уже говорил — бехдины. Последователи Зартошта почитают Яздана (Бога) как Великого Единого и существует еще несколько тех, кто называет его различными именами. Истиной Творца и подлинностью Религии (я клянусь), что если Бог, и все Амахраспанды, и все бехдины соберутся вместе, они не смогут привнести в существование даже малой части без (помощи) *Zamāna* (т.е. Времени), потому что она [религия — *M.B.*] может прийти в существование посредством времени. Я упоминаю (слово) *Ruzgār* (т.е. Время) по той причине, что есть много людей, которые не знают, что *Ruzgār* есть *Zamān* (т.е. Время). Религия может быть вычтена через время, торговать можно научиться через время, способам можно научить через время; и золото, и сад можно приобрести через время. Дерево растет через время, и приносит урожай фруктов через время. Ремеслам можно выучиться через время, и существование всех вещей оправдано временем; и нельзя сказать, что *Afrīdaqār* (т.е. творец) существует, а *Ruzgār* (т.е. Время) — нет. Если человек говорит, что *Ruzgār* есть ночь и день, тогда должно знать, что в течение великого отрезка времени, когда дня и ночи не существовало, существовал *Zamān* (т.е. Безграничное Время).

Итак, мы пришли к выводу, что в иранской традиции выделяется структурность бытия, и на уровне этой структуры можно выявить формы бытия — пространство, пустота, движение, неподвижность, время, материя.

Иранская онтология определяется дуалистически в своей основе. В «Гатах» исходным пунктом является противопоставление двух субстанций — добра, которое характеризуется жизнью и разумом, и зла, характеризующегося не-жизнью, тленностью, причем субстанция зла принадлежит только физическому миру и не распространяется на ментальный. Примерно с этого же периода, в «Гатах» и младоавестийских текстах, удается зафиксировать дуализм «физического» (= костного) и «ментального» (разумного, духовного), хотя терминологически закрепление этих понятий как *mēnōg* и *gētīg* осуществляется достаточно поздно, но не позднее IX в. н. э. Таким образом, мы можем свести сказанное к двум дуалистическим концепциям. Одну концепцию мы можем охарактеризовать как онтологический дуализм, что означает признание двух, несводимых друг к другу, субстанций: духовной, мыслящей субстанции, или света и физической, тленной, лишенной разума, субстанции — тьмы («черный огонь» в полной, иранской версии

<sup>1</sup> *āēvō pañtū yō ashahe vīspe anyaēshām apañtām* [«Существует только один путь — тот, что путь истины; все другие пути — ложные.» Ясна» 72.11].

«Бундахишна»<sup>1</sup>). В данном случае концепция иранского дуализма принципиально отличается от западноевропейской, где второй составляющей пары является протяженная субстанция — материя. Напротив, материя — в отличие от манихейского, неоплатонического и гностического дуализма в том числе, не является порождением зла, а напротив, также как все сотворенное, она сотворена из собственной сущности Ормазда — света, тленность в нее привносит зло. В полной мере этот дуализм характерен для первой из трех космологических стадий или эр — эры творения. На второй стадии — смешения — дуализм характеризуется через две других субстанции — добро и зло. Как правило, такой дуализм, также приложимый к манихейской, гностической и, отчасти, неоплатонической концепциям, понимается как этический, понимающий добро и зло как категории морального, должное и недо- должное для отдельного человека или социума в целом.

В иранской традиции человек, обитающий в так называемой «области смешения» добра и зла (включающем *gētīg* и противотворение), в которой эти субстанции равно присутствуют, является своего рода осью пересечения для них, но эти субстанции существуют объективно, независимо от человека, и человек только делает добровольный выбор в пользу той или иной субстанции, руководствуясь ее нормами на протяжении жизни (добрые мысли, добрые слова, добрые дела vs. злые мысли, злые слова, злые дела), что опять переводит нас в область этических категорий.

На уровне *mēnōg* и противотворения Ахримана эти категории приобретают онтологический статус, структурируя космос до уровня бесконечного света и безграничной тьмы соответственно. Это, во-первых, уровень «тьмы этого мира», который образует основу для актуального зла, второй его аспект — собственная природа зла, проявляемая в физическом мире. На уровне *mēnōg* им соответствуют «свет этого мира» и универсальные формы «правды, изобилия, формы огня»; в другом варианте — форма бесконечного и универсального и «ахувар» — космическая созидательная формула (сопоставимая с ведийским *vach* и *логосом* Гераклита)<sup>2</sup>.

Различаемые внутри иранской маздеистской и зурванитской онтологии не имеют принципиальных различий, за исключением понимания первоначала (первоосновы — *buništāg*). Маздеистская схема реконструируется следующим образом. При сохраняющемся дуализме бытия и субстанции, добро (или Ормазд) получает статус первоначала, «отдельного в единстве», творящего из своей собственной сущности, веч-

<sup>1</sup> *Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens — II // Journal Asiatique. Octobre-décembre, 1931. P. 193–244. P. 212.*

<sup>2</sup> *Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens — II // Journal Asiatique. Octobre-décembre, 1931. P. 193–244. P. 194, 208.*

ного, бесконечного, неподвижного. Ормазд замышляет творение в ментальном мире, толчок же для воплощения творения в мире физическом, т.е. создания физического мира, дает субстанциальное зло, и оно же вносит в него изменения — тленность, конечность, движение и проч.

Несколько иным представляется первоначало в зурванитской онтологической схеме. Здесь первоначало — это Зурван, бесконечное время, не имеющее основания и предела, и, кроме того, что оно обладает мудростью, ничего конкретного сказать о нем нельзя. Зурван выступает как создатель двух нематериальных первоэлементов, из которых образуется Ормазд как причина возникновения духовного и материального мира, Ахриман является причиной становления и изменения материального мира. Структуры ментального мира (*mēnōg*) и физического мира (*gētīg*), с заключенной в него структурой «противотворения» Ахримана сопоставимы по расположению своих подструктур в пространстве, но различны по отношению ко времени. Бытие, как и Первопричина, — было, есть и будет, оно безгранично во времени. Небытие — было, есть, но не будет, пребывает в конечном времени и обречено на гибель. Таким образом, понимание небытия существенно отличается от того, как оно понимается в западноевропейской традиции — как Ничто. В иранской традиции небытие включено в одну структуру с бытием, и является одним из двух субстанциальных начал. Следуя версии «Бундахишна», мы можем утверждать, что в первоначальном состоянии, до сотворения физического мира, Бытие и Небытие (как Добро и Зло, Свет и Тьма) равновелики и их разделяет пустота, от которой вверх и до бесконечности простирается область добра, а вниз до бесконечности — зла. После сотворения физического мира и заключения злого начала внутрь него, структура небытия изменяется следующим образом — оно остается ограниченным сверху воздушным пространством (как и бытие), но его распространение внутри сферического пространства физического мира представляется переориентированным не вниз, а вглубь, во внутрь самого себя, до бесконечности.

В рамках западноевропейской традиции, начиная с учений раннегреческих философов и позже Платона, противопоставляются два блока: чувственно воспринимаемый мир, материя, зло противопоставляются умопостигаемому миру, сознанию и добру (благу). В иранском дуализме уровень «добро — зло» не совпадает с уровнем «нематериальное — материальное» или «ощущаемый мир — умопостигаемый мир», добро и зло как субстанциальные (а не этические) начала противостоят изначально на уровне *menog* как на вневещественном уровне. Этот дуализм мы могли бы специфицировать как горизонтальный, и в этом смысле не сопрягаемый на данном этапе с уровнем человеческого существования (творение человека и его существование происходит на уровне *gētīg*). Другая форма

дуализма — противопоставление самих уровней *mēnōg* и *gētīg* в вертикальном отношении как материального и умопостигаемого, но без их аксиологически полярной нагруженности. Материя в этом случае понимается как наилучший и совершенный аспект Духа (*mēnōg*), материальное существование, даже испорченное злом, — как один из способов реализации духовного состояния и наилучшее средство борьбы с лишенными материи злыми силами.

Нам удалось показать, что в иранской традиции можно отметить наличие двух дуалистических концепций — онтологического дуализма, совпадающего с *этическим*, и *космологического* дуализма, в силу чего иранский дуализм определяется как *двойной*, что принципиально отличает его от западной традиции (во всяком случае, в его утвердившихся, а не становящихся формах).

Фактически, мы можем признать, что некоторые понятия, например, такие как *mēnōg* и *gētīg* или два различных субстанциальных начала так, как они представлены, в частности, в «Ясне», вполне могли возникнуть и на собственно иранской почве. Но дальнейшее их усложнение и структурирование в позднеантичный период не могло не идти под влиянием философии, на что уверенно указывают и некоторые явные следы присутствия древнегреческих образов в иранской традиции.

Что касается существования собственно иранской философии, то мы видели, что основной пласт тех взглядов, которые мы могли бы квалифицировать как философские утверждается поздно — в пехлевийской литературе в рамках теологии и носит подчиненный ей характер. Те проявления философской мысли, которые мы увидели в «Гатах», существовали в зачаточном состоянии, но в философию как целостную индивидуалистскую традицию не вылились, в силу чего трудно предполагать, что греческую философию инициировали более старые иранские воззрения философского характера, как это иногда делают. В пехлевийских текстах, там, где привлекается греческая философия, она также используется только в качестве инструмента. Наиболее глубокие и развернутые онтологические представления в иранской письменной традиции выявляются в относительно поздних текстах (XII–XIV вв. н.э.). Причем, не в тех текстах, которые ориентированы на общину или ее жреческий компонент, — в них по-прежнему преобладающим является рассмотрение вопросов мудрости и знания. Онтологическая проблематика присутствует в первую очередь в тех текстах, которые носят полемический и миссионерский характер и направлены по преимуществу на разрешение споров и конфликтов, как с представителями иных религиозных учений, так и учений внутри иранской традиции.

## ГЛАВА II. ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ГРЕЧЕСКОЙ ПРЕДФИЛОСОФИИ

### § 1. ГРЕЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ О КУРЕТАХ И КОРИБАНТАХ И ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Иранские племена стали принимать активную роль в малоазийской истории минимум с X в до н.э., и очевидно, что взаимодействие средиземноморских и малоазийских культур имело место еще до возникновения философии. Вопрос о причинах возникновения философии остается пока открытым. Имеющиеся гипотезы, объясняющие это явление, содержательны, интересны и остроумны, во многом дополняют друг друга, но не исчерпывающи. Ясно то, что становление философии не является разовым событием, становление предпосылок к возникновению философии продолжалось, может быть, даже несколько столетий, осознаваемое как «традиция мудрецов», прежде чем стало возможным указать первого философа и определить что это такое — сама философия.

Согласно Аристотелю, были те, кто рассуждал о божественном (θεολογοῖ) и те, кто рассуждал о природе, прибегая к доказательствам (φυσικοί)<sup>1</sup>. Все раннегреческие философы по преимуществу заслуживают именоваться «физиками», но существовала и другая традиция, которая, вполне возможно, также сыграла немаловажную роль в становлении философии — те, кто рассуждал о божественном. Именно это направление в данном случае мы и будем понимать под предфилософией, включая сюда, помимо прочего, составителей ранних теогоний, модификации народных верований и орфизм, в которых в том или ином виде можно обнаружить образцы идей, сходных с иранскими. Тогда неизбежно встает вопрос, а могло ли формирование некоторых

идей складываться под влиянием иранской традиции уже в этот период, и каковы механизмы этого влияния. По всей видимости, ответить на этот вопрос однозначно не представляется возможным, и в первую очередь из-за недостаточной фактологической информированности об этом периоде. Кроме того, когда речь идет о религиозных представлениях, трудно сказать, чем обусловлены те или иные взгляды, иными словами, за определенными верованиями может стоять многовековая индоевропейская традиция, которая сохранилась и обусловила сходство этих взглядов. И если в предыдущей главе мы могли более или менее определенно указать на те воззрения, корни которых непосредственно уходят в индоевропейскую традицию, то здесь мы рассмотрим те взгляды, которые невозможно с уверенностью к таковым причислить.

Например, следующие параллели между интересующими нас традициями, с одной стороны, имеют значительный пласт общего индоевропейского происхождения, с другой — имеют множество пересечений внутри греческой и иранской традиций, однако есть ли резон соотносить их наличие в Греции с иранским влиянием — этот вопрос пока открыт.

В «Гатах» упоминаются некие служители культов, чуждых Заратуштре, жрецы «иноверческих» религий, названные *кави* («правители») и *карапаны* (собственно «жрецы»). «Нечестивые» кавии и карапаны, отнесшиеся к пророку враждебно в годы его скитаний и отказавшие ему в крове («Ясна», 51), по-видимому, были не чужды и тех ритуалов, от которых отвращал Заратуштра, в первую очередь, употребление психотропных веществ (*хаомы*). У древних арийских племен и ранних индоиранцев кавием, по-видимому, именовался племенной вождь, который был одновременно и главным жрецом при отправлении культов и ритуалов<sup>1</sup>. Этимологически слово «карапан» восходит к глаголу «причитывать, бормотать»<sup>2</sup>, слово же «кави» (авест. «чуять») не настолько ясно, так как имеет разные значения в иранской и индийской традициях. В Индии, и вероятно, в индоиранскую эпоху, термин «кави» означал «стихотворец-прорицатель», прорицавший, как правило, под воздействием сомы (иранской *хаомы*), либо означая жреца-кудесника, сведущего в магии, или лицо, посвященное в таинства, а также мудреца и поэта вообще<sup>3</sup>. Очевидно, есть определенная связь между Йимой (Ямой) и Хаомой (Сомой). В культуре Ямы (а также и Йимы) важное место занимало ритуальное употребление психотропного напитка хаомы (сомы), при-

<sup>1</sup> Кавием же был и Виштаспа, предоставивший Заратуштре убежище, он же и первый последователь новой религии, основатель полуполюгендарной династии Кейанидов.

<sup>2</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.—М., 1998. С. 481

<sup>3</sup> *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972. С. 62

<sup>1</sup> *Аристотель*, Метафизика, 1000a.18, 1071b.27.

нятия которого вызывало тонизирующий и раскрепощающий эффект и завершалось состоянием оцепенения — «временной смертью»<sup>1</sup>. С другой стороны, и Йима и Хаома представляют собой в той или иной мере божества плодоносящих сил природы, умирающего и воскресающего бога<sup>2</sup>. Последние археологические данные подтверждают связь между Йимой как царем мертвых и Хаомой, например, о такой практике свидетельствует описание В.И. Сариниди храма на территории Маргианы, который сочетал в себе храм огня, храм культовых возлияний и место захоронения; аналогичные храмы найдены на территории Бактрии<sup>3</sup>.

Определенные соответствия описанным выше ритуалам мы находим в ранней греческой религии, в которой были весьма распространены своего рода магические сообщества, чьи действия были направлены на контроль (или взаимодействие) над природными силами и богами; сохранились свидетельства (в частности, Страбона) о такого рода обществах, известных как куреты, тельхины, идейские дактили, корибанты, сагиры и проч. Куреты являлись неперенными участниками ряда античных мистеральных культов и часто отождествлялись с кабирами (или кавирами) и корибантами. Сразу оговоримся, что они могут пониматься либо как хтонические демоны, божества, либо как соответствующие племена (не исключено, что некоторые из них — иранской группы, и в этом плане для нас они представляют гораздо больший интерес). Античная литературная традиция практически не делала в этом различия<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 104

<sup>2</sup> Миф об Йиме относится к числу так называемых «бродячих», мигрирующих сюжетов в мифологиях народов мира, поскольку восходит к «близнечному мифу», тесно связанному с представлением об умирающем и воскресающем боге. В иранской традиции миф о братоубийстве Йимы Слитьюрой сохраняется только в качестве сюжета легендарной истории, практически утрачивая связь с указанными мифами [Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб. — М., 1998. С. 181]. Отголоски этих представлений все еще сохранились: согласно иранским представлениям, Йима не возрождается, но сохраняются представления об его связи с плодородием, он является царем загробного мира, и он был, кроме того, подателем земных благ и телесного бессмертия. Существует и вариант близнечного мифа, в котором близнецы разнополюсы, например Йима и Йимак. Подобные сюжеты будут рассмотрены нами ниже.

<sup>3</sup> Сариниди А.В. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 152–170. С. 166.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи; отв. ред. И.И. Маханькова. М., 1996. С. 276.

Куль Куретов распространился в Греции не ранее VII в. до н.э. И куреты (кабиры), и корибанты имели малоазийское происхождение и составляли окружение Великой матери Реи-Кибелы, выполняя конкретные жреческие функции (ср. иранск. *карапаны* — «жрецы»). Страбон<sup>1</sup> упоминает о том, что корибанты происходят из Бактрианы или из Колхиды, т.е. из мест расселения западных и восточных иранцев, а их экзотичность и вакхичность вполне сопоставимы с оргиастическими культами иранцев, посвященными Хаома и Йиме. Согласно другому свидетельству Страбона, «по одним сказаниям, корибанты, кабиры, дактили идейские и тельхины отождествляются с куретами, в других эти племена изображаются родственными с некоторыми незначительными отличиями между собой. Говоря кратко, их всех считают чем-то вроде людей, боговдохновенных и пораженных вакхическим безумием, которые в образе служителей божества при совершении священных обрядов устрашают людей военной пляской...»<sup>2</sup>. Если учесть, что малоазийская Рея-Кибела отождествлялась с Деметрой<sup>3</sup> и также спускалась в подземный мир и возвращалась оттуда (мотив умирающего и воскресающего бога), то в таком случае корибантов следует считать жрецами божества, связанного с подземным миром.

Строго говоря, во всей традиции о кабирах прослеживается единство индоевропейских представлений о хтонических божествах. Кабиры (а точнее отождествлявшиеся с ними дактили идейские), согласно Страбону<sup>4</sup>, имеют отношение к скрытым в земле сокровищам, которые в ранний неолит вполне могли ассоциироваться с металлической медью или железом, а кабиры, как помощники (или сыновья) Гефеста<sup>5</sup>, должны пониматься как имеющие отношение к металлургии, горному или кузнечному делу. Прямая параллель существует в индийской мифологии. Бог богатства Кубера («имеющий уродливое тело», что сравнимо с греческим Кербером) является стражем скрытых в земле сокровищ и устойчиво ассоциируется с землей, земными недрами и горами. И кабиры, и Гефест — божества негреческого происхождения, как правило, в связи с их культами упоминается Малая Азия или о. Самофракия. В этой связи могут показаться интересными некоторые семитские параллели. Семитский корень *kbr* или *gbr* встречается в словах, отражающих концепцию сына или послынного богов (*geber*, отсюда Габриэль, библейский посланник бога). К этому же корню восходит эпитет *kabir*

<sup>1</sup> Страбон, X, 3, 19.

<sup>2</sup> Страбон, X, 3, 7.

<sup>3</sup> Хотя в сюжетном плане ее следует скорее отождествить с Персефойной.

<sup>4</sup> Страбон, X, 3, 22.

<sup>5</sup> Страбон, X.3.21.

(большой), который, вероятно, первоначально определял бога, одного из ваалов, который всегда представлялся гигантским (подобно *geborim* книги «Бытия»), и слово *kabbir* (сильный, могучий)<sup>1</sup>.

Весьма интересным представляется и еще одно сообщение Страбона<sup>2</sup> о том, что «Геродот упоминает о существовании храмов кабирос... в Мемфисе; Камбис, однако, по его словам, разрушил их»<sup>3</sup>, и это несмотря на всю религиозную терпимость Ахеменидов<sup>4</sup>. Отметим, что в Эфесе при храме Артемиды с древнейших времен существовала жреческая коллегия куретов (аналогичная милетской коллегии мольпов при храме Аполлона Дельфиния), имевшая решающее значение в вопросе предоставления гражданских прав<sup>5</sup>. Очевидно, что здесь, как и в иранской традиции, куреты сохраняют свой жреческий статус и имеют весомое социальное значение, а давнее существование этой коллегии свидетельствует в пользу возможности ранних контактов с иранской средой.

Происхождение греческого слова «корибант» Страбон объясняет следующим образом: «Корибанты так названы от *κορυπτο*, [«трясу голову»], и *βαῖπειν*, [«идти».] потому что в танцах они выступали, тряся головою»<sup>6</sup>. Существует еще один вариант происхождения этого слова, но уже восходящий к иранской среде (что, кстати, может быть связано и указанием на бактрийское происхождение корибантов). Сохранилась надпись царя Дария на горе к северу от Персеполиса, т.н. *Darius, Naqsh-e-Rustam A. (Dna)* и несколько аналогичных ей копий с рядом незначи-

<sup>1</sup> *Rendsburg G. Kabbir in Biblical Hebrew: Evidence for Style-switching and Address — switching in the Hebrew Bible // Journal of the American Oriental Society. V. 112. № 4. Oc.-dec. 1992. P. 645–653.*

<sup>2</sup> *Страбон*, X, 3, 21.

<sup>3</sup> ср. *Геродот*, III, 37–38.

<sup>4</sup> Это сообщение снова возвращает нас к дискуссии о религии Ахеменидов. Можем ли мы считать Камбиса последователем Заратуштры, увидев в разрушении храма кабирос «антидэвовскую» деятельность? Вспомним, Дарий, напротив, восстанавливал разрушенные Бардией храмы (Бардия в свою очередь в этом контексте мог представляться как организатор прозаратуштровского переворота) и, наконец, «антидэвовская» надпись Ксеркса, в которой он призывает не почитать дэвов и на том месте, где почитали дэвов, совершил поклонение Ахурамазде и Арте. В действительности, для всех этих событий совершенно не обязательны религиозный подтекст, а зачастую могут иметь место исключительно политические резоны для разрушения или восстановления храмов.

<sup>5</sup> *Борухович В.Г.* Архаический Милет (проблема социально-политической истории) // Проблемы политической истории античного общества. Межвузовский сборник. Л., 1985. С. 9–18. С. 14.

<sup>6</sup> *Страбон*, X, 3, 21. Цит. по: *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 292.

тельных добавлений (напр. *Darius, Susa E (Dse)*, 25), все — на древнеперсидском языке<sup>1</sup>. В этих надписях перечислены страны, которыми управляет Дарий, среди них упомянуты скифские племена — саки Хаумаварга и саки с островерхими шапками: (25–26) «*Sakā haumavargā: Sakā tigraxaudā*». По всей видимости, это выражение становится стандартным для Ахеменидов, — ту же формулу мы встречаем в антидэвовской надписи Ксеркса (486–480 гг.) (*Xerxes, Persepolis H. (XPh) The Daiva Inscription: Trilingual, on stone tablets, 2 copies*), в которой также упомянуты «острошапочные» саки<sup>2</sup>. В греческом языке высокая прямая шапка именуется «*κυρβάσια*». Геродот же, когда в описании персидского войска упоминает о саках с островерхими шапками, использует другой вариант. Он говорит: «Саки же (скифское племя) носили на головах высокие островерхие тюрбаны, плотные, так что стояли прямо»<sup>3</sup>, и называет их «*Σκύθαι Ὀρθοκορυβάντιοι*». Здесь возможно два объяснения. Либо Геродот использует в своем описании простую греческую кальку со староперсидского (*Sakā tigraxaudā = Σκύθαι Ὀρθοκορυβάντιοι*), либо возможно допущение, что во времена Геродота еще бывали некоторые представления, позволявшие отождествить острошапочных саков с «малоазийскими корибантами». Вообще, надо сказать, что во времена Геродота скифский элемент был весьма популярен в Греции и присутствовал не только в Ионии, но и в Афинах — признанном центре политической и культурной жизни — архаического периода, на что ясно указывают археологические свидетельства. Скифский стрелок из лука — один из распространенных мотивов на вазах времени поздней архаики и ранней классики (570 г. до н.э.), явно заимствованный из ионийской традиции. На позднейших — от последней трети VI в. до н.э. — вазах часто изображен один и тот же тип стрелка из лука в характерном скифском облачении<sup>4</sup>.

Примечательно и то, что многочисленные античные свидетельства<sup>5</sup> связывают куретов, кабирос и корибантов с военной функцией, им же приписывается изобретение военных танцев или танцев с оружием. Страбон сообщает о куретах<sup>6</sup>, что «все они пляшут в вооружении, под звуки и шум кимвалов, тимпанов и оружия, а также под звуки флейты и вос-

<sup>1</sup> *Kent R.G.* Old Persian. New Heaven, 1953.

<sup>2</sup> Русский текст см.: *Пак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 428; *Kent R.G.* Old Persian. 1953.

<sup>3</sup> *Геродот*, VII, 64.

<sup>4</sup> *Фролов Э.Д.* Скифы в Афинах // Вестник древней истории. 1998. 1 (224). С. 135–152.

<sup>5</sup> см.: *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 681–909. С. 803–811.

<sup>6</sup> *Страбон*, X 3, 7

клидания». Имеется прямое соответствие этому сообщению в ритуалах современных потомков древних индоиранских племен Нуристана<sup>1</sup>. Кафиры-кати почитали божество войны, которое именовали *Гиш* или *Гивш*. «Во время танцев, которые устраивались в его честь, нельзя было играть ни на одном музыкальном инструменте; разрешалось лишь свистеть и бить в барабан»<sup>2</sup>. Во время военных походов почести Гишу оказывали женщины, они переодевались в мужскую праздничную одежду, «а во время танцев пользовались их топорами и кинжалами»<sup>3</sup>. «Кафирских богов умилостивляли только «пением, танцами, пирами, включая и жертвоприношение, но каким-либо другим способом — никогда»<sup>4</sup>. У кафиrow «дикие танцы исполнялись перед отправлением воинов в опасный поход. При этом мужчины и женщины выступали друг против друга. В заключение гасили огни, и праздник заканчивался оргией»<sup>5</sup>. Существует описание ритуального танца, исполнявшегося во время многих праздников, посредством которого обращались ко всем основным божествам. «Ритуал совершался в доме собраний. В центре большого помещения пылал огонь; по одну сторону сидели музыканты — трубачи и барабанщики... Их окружали мужчины... В руках танцующих сверкали оградные топоры»<sup>6</sup>. Как видим, и в индоиранской традиции, представленной кафирами Нуристана, и в античной традиции, описывающей священнодействия куретов, совпадают основные составляющие отправления ритуала: это танец с оружием, сопровождаемый духовыми музыкальными инструментами (или свистом) и барабанами. Кстати сказать, традиция аккомпанировать эпическим песням (и, видимо, ритуальным действиям) именно духовыми музыкальными инструментами восходит к древнейшему, праиндоевропейскому обычаю. Этот обычай был сохранен италиками, в том числе римлянами, греки же перешли в эпическом творчестве на струнные инструменты<sup>7</sup>, сохранив использование духовых только в ритуальных практиках. Особо нужно отметить, что танец, в первую очередь посвященный богу войны, совершается и в честь других богов, что сопоставимо с исполнением куретами и корибантами военного танца в честь Матери богов или Реи-Кибелы, а также Зевса. Важно подчеркнуть

<sup>1</sup> Очень подробно обряды и ритуалы нуристанцев описаны в книге *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986, на которой мы и основываем свои наблюдения.

<sup>2</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 92–94.

<sup>3</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 94.

<sup>4</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 137.

<sup>5</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 131.

<sup>6</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 132.

<sup>7</sup> *Зайцев А.И.* Праиндоевропейские истоки древнегреческого эпоса // Проблемы античного источниковедения. Сб. науч. тр. М.–Л., 1986. С. 96–107. С. 105–106.

и наличие оргиастического элемента в процедуре ритуала в обеих традициях. Кроме того, цикл античных мифологических рассказов о куретах так или иначе связан с воспитанием Зевса. Образ Зевса, громовержца, свергнувшего второе поколение богов, змеборца, соотносим в функциональном отношении с ведическим Индрой. С Индрой же сопоставим и Гиш (Гивиш) кафиrow Нуристана<sup>1</sup>.

Некоторые сходные элементы можно обнаружить при сопоставлении образов Диониса и Ямы (также и Йимы): во-первых, атрибуты страдающего и умирающего бога, во-вторых, Дионис в отождествлении с Аидом также представляется владыкой загробного мира, наконец, связь одного и другого с одурманивающим напитком и ряд черт, присущих им как культурным героям (создание предметов культуры, обучение ремеслам, охоте, искусству, создание социальных предписаний и норм, ритуалов, праздников, участие в мироустойстве и проч.). Очевидно, что эти параллели могут быть как независимыми сюжетами, встречающимися во многих мифологиях народов мира, так и параллелями в силу общности индоевропейского происхождения. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующий фрагмент Гераклита Эфесского (50 Mch; Климент. *Protr.* 34 p. 26,6): «Если бы они [т.е. многие] пренебрегали (не исполняли) отправлять процессии Дионису и петь гимны срамным частям, они поступали бы наиболее непочтительно (нечестиво); но Аид и Дионис есть одно и то же, и не имеет значения, как они безумствуют и неистовствуют, празднуя вакхические обряды в честь последнего»<sup>2</sup>. С одной стороны, в этом фрагменте просматривается типичное для Гераклита отождествление противоположностей, в данном случае мифологизированных жизни и смерти, и он сетует на то, что даже в религиозных обрядах люди чувствуют только Диониса, а не вместе с Аидом, и это представляется ему более правильным, поскольку, по-видимому, прежде культ отправлялся именно так. Но с другой стороны, во фрагменте явно содержится та же идея тождества Аида и Диониса, которую мы представили выше, анализируя образ Йимы и Хаомы в иранской традиции. Что касается самого Гераклита, точнее вопроса, следовал ли он традиционной греческой религии, размышляя об этом тождестве, или держал перед глазами иранский образец, то он остается открытым, — не исключено, что иранские оргиастические празднества в честь Йимы и Хаомы все еще были широко распространены во времена Гераклита на малоазийских территориях.

<sup>1</sup> *Йеттмар К. Религии Гиндукуша*. М., 1986. С. 92.

<sup>2</sup> Фрагменты Гераклита, если это специально не оговаривается, приводятся по изданию: *Marcovich M.* Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967.

Итак, не претендуя на полноту исследования вопроса об иранских жрецах-карапанах и греческих корибантах, на основании сопоставления некоторых совпадений в отравлении культа и сообщений античных авторов (в частности Страбона) об истоках культа греческих корибантов на территории расселения восточных иранских племен (Бактрия, Колхида), мы полагаем, что нельзя в полной мере исключить вероятность иранских влияний на формирование греческого культа. Это влияние также могло быть опосредованным через первичное влияние на малоазийский культ. С другой стороны, современные этнографические данные, описывающие культ кафириров-кати Нуристана, язык которых относится к индоиранской группе языков, предоставляют материал, который свидетельствует о сохранении в иранском и греческом культах некоторых элементов, восходящих к общему индоевропейскому ритуалу.

## § 2. ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОРФИЗМЕ, ГРЕЧЕСКИХ ТЕОГОНИЯХ. ЭПИМЕНИД, «ТЕОГОНИЯ ИЕРОНИМА И ГЕЛЛАНИКА», «РАПСОДИЧЕСКАЯ ТЕОГОНИЯ»

Следующие сюжеты, которые мы подробнее рассмотрим, соотносимы с мифом о мировом яйце, становлением понятия времени и близненным мифом, вернее частным его случаем — представлением об андрогинах.

Миф о мировом яйце существует во многих мифологиях: египетской, китайской, очевидно, что он бытовал и у индоевропейских народов — миф о мировом яйце в ведийской космогонии, множество поверий, связанных с яйцом в славянской мифологии<sup>1</sup>, встречается он в некоторых семитских мифах, и также в иранской традиции (которую мы рассмотрим ниже). Как правило, мировое яйцо представляется в мифах неким началом, из которого возникает либо мироздание, либо демиург. Распространен мотив двух половинок яйца, из которых формируется верх и низ (земля и небо), либо желток сопоставляется с солнцем, часто яйцо описывается как золотое, и ему присущи солнечные атрибуты. Иногда образ мирового яйца в мифе тем или иным образом связан с конкретным временным промежутком (год, фазы годового цикла). Ниже мы постараемся найти указанные мотивы в греческой и иранской традиции, понять, в одном ли русле развиваются эти традиции с учетом отголосков мифа о мировом яйце, и, кроме того, задать некоторое представление о направлении развития концепции времени.

<sup>1</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Интерпретировать наличие следов мифа о мировом яйце, как в греческой, так и в иранской традициях, а уж тем более их сопоставлять и сличать на предмет заимствования, представляется достаточно сложным ввиду крайней фрагментарности свидетельств и с той и с другой стороны. Еще одно из затруднений, связанных с интерпретацией вышеуказанных представлений, заключается в том, что в греческой традиции миф о мировом яйце дошел только в числе орфических представлений. Надо заметить, что в целом обращение к орфической традиции не облегчает задачи сопоставления греческих, как философских, так и предфилософских, построений с иранской мифо-религиозной традицией в силу того, что сама система орфических взглядов реконструируется по фрагментам орфических гимнов и орфических теогоний, которые формировались в течение достаточно долгого периода — с 500 г. до 100 г. до н.э. Поскольку наибольшая частота цитирования этих текстов принадлежит неоплатоникам, то нельзя исключать и их собственной корректуры представлений в соответствии с неоплатонической системой, что подразумевает если не искажение орфических взглядов целиком, то, во всяком случае, иную расстановку акцентов в них. В целом же общая схема орфических представлений реконструкции поддается, что успешно продемонстрировал М.Л. West<sup>1</sup>. Во всяком случае, отвечая на вопрос, насколько стары концепции, представленные в корпусе орфических текстов, можно уверенно утверждать, что многие из них восходят к классическому периоду. Далее мы представим общую схему орфических представлений, после чего уже более подробно остановимся на конкретных поставленных задачах.

Собирание и создание Орфических стихов, а, кроме того, собирание и толкование изречений Мусея приписывается Ономакриту, жившему в Афинах в VI в. до н.э.<sup>2</sup> Согласно Геродоту (VII, 6), Ономакрит был изгнан Писистратидом Гиппархом из Афин (ок. 527 г. до н.э.) за подделку оракула Мусея. Спустя почти сорок лет (источники не упоминают о том, где он провел эти годы), примирившись с членами дома Писистратидов, Ономакрит отправился вместе с ними к царю Керску читать свои прорицания. Это говорит о том, что Ономакриту удалось познакомиться с иранской культурой хотя бы в преклонном возрасте, но не исключает того, что он мог сделать это ранее, сразу после изгнания. Мог ли этот факт каким-то образом повлиять на содержание произведений Ономакрита, нам не известно, но он, во всяком случае, под-

<sup>1</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983.

<sup>2</sup> Геродот, VII, 6; *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А.В. Лебедева; ред. И.Д. Рожанский. М., 1989. С. 98–99.

тверждает практику путешествий греков на Восток, в том числе ко двору Ахеменидов, а также и интерес персов к греческой культуре.

Орфическое учение о происхождении мира реконструируется по разным источникам. В целом, представляется следующая картина<sup>1</sup>. «Нестареющее время» рождает эфир (воздух) и бездонную «зияющую бездну» (хаос без дна и границ, окутанные первобытным мраком и Ночью. В эфире или из него хронос-время сотворил сияющее яйцо, из которого выходит орфический бог-демиург Фанес («Сияющий»), он же Метис (Мудрость), он же Эрикепейос (Сила), Протогон, Эрот, Зевс и т.д. Фанес порождает свою противоположность — Ночь (хотя Ночь существовала до него; вообще орфическая традиция предполагает три Ночи как три разных образа), в связи с чем он может пониматься как «день», от Фанеса и Нюкты рождается Гея и Уран или земля и небо. От Урана и Геи произошли три богини судьбы, три циклопа и три гекатонхейра. Фанес — первый царь богов, далее смена царей идет согласно «Теогонии» Гесиода: Уран — Хронос — Зевс<sup>2</sup>. Зевс проглатывает Фанеса и тем самым вбирает в себя все мироздание и всех богов. При этом он задается вопросом: «Как мне сделать, чтобы все вещи были едины и раздельны?». Титанов, растерзавших сына Зевса Диониса, Зевс испепелил молнией, а из праха создал третий, нынешний, род людей, в которых злая титаническая природа соединена с божественным дионисийским началом.

Необходимо отметить следующие характерные черты орфического учения. Во-первых, орфические боги — персонафицированные отвлеченные понятия. Основные понятия, через которые описывается первоначальное состояние мира демифологизированы и натурализованы: хронос, эфир, хаос, «яйцо» не олицетворены. Во-вторых, в качестве особой категории выделено время. Затем, в орфизме появляется идея пребывающей субстанции — Зевса. Вот как сказано о Зевсе в одном из орфических гимнов:

*...О Зевес не губимый веками...*

*С помощью, царь наш, твоей головы на свет появились*

*Мать богиня земля и гор вознесенные кручи.*

*Море и прочее все, что под небом широким воздвиглось.*

*О скиптродержец Кронид, низвергатель, могучий душою,*

*Всепородитель, начало всему и всему завершенья!*

*Недр сотрясатель, ты все насаждаешь, растишь, очищаешь,*

*Зевс всетворящий...<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. С. 70–75.

<sup>2</sup> Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо; Комментар. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М., 2001. С. 20–51.

<sup>3</sup> Античные гимны / Составление и общая редакция А.А. Тахо-Годи. М., 1989. С. 195.

Уподобляя мир в неразвернутом состоянии яйцу, орфизм уподобляет небосвод скорлупе, а эфир — коже яйца. Наконец, человек оказывается результатом космического процесса, а не побочным продуктом, как у Гомера и Гесиода.

В том, что мы сказали об орфизме можно обнаружить некоторые параллели с иранской мифологической традицией; мы не станем их подробно анализировать, просто укажем на возможные совпадения. Можно отметить сходство с зурванитским мифом, согласно которому бог-время, аналогичный Хроносу, порождает сыновей — свет и мрак. Один из сыновей, Ормазд, в свою очередь отождествляется с Безначальным Светом. Что касается отождествления мира с космическим яйцом, то эти представления отметил Плутарх, излагая своего рода усеченный вариант иранской теогонии («Об Изиде и Осирисе», 47): «Гороммазд, произошедший от чистейшего света, и Ариманий, произошедший от тьмы, ведут друг с другом войну. И Гороммазд создал шесть богов... Ариманий же сотворил равное им число соперников. Сотворив затем еще двадцать четыре бога, он [Гороммазд] поместил их в яйцо. Равные им по числу боги, произошедшие от Аримания, проникли в яйцо, вследствие чего добро смешалось со злом»<sup>1</sup>.

Согласно иранским представлениям, человек создан Ахурамаздой, чтобы участвовать в космической битве с силами зла наравне с небесными силами. Первейший долг человека состоит в том, чтобы сделать тело вместилищем Амеша-Спента — Святых Бессмертных. Человеческая жизнь должна определяться Благим Намерением к Праведности, Благости и Бессмертию, и отвергать демонов зла: Жестокости, Алчности, Лжи. Люди должны стремиться стать отражением щедрого созидательного духа Ахурамазды и отвергать неправедные пути. Человек представляется конечным и важным продуктом творения, без которого невозможна реализация замысла существования мира, нацеленного на победу над злом.

Архимантрология также представляет интерес с точки зрения имеющихся в ней иранских параллелей. Душа существует до вселения в тело в некоем блаженном месте и в счастливом состоянии. Души падают, вселяясь в тела, которые являются для них темницами или гробницами. Душа стремится вырваться из этого мира и вернуться в блаженный мир. Но сделать это нелегко, потому что смерть тела не означает освобождения, душа тут же вселяется в другое тело. Только окончательно очистившись от злого, греховного, титанического элемента, душа получает возможность освободиться от страдания. Здесь ясно выражены представ-

<sup>1</sup> Плутарх. Об Изиде и Осирисе / Плутарх. Моралии. Plutarchi Chaeroneensis. Scripta Moralia. Пер. под ред. Л.А. Фрейберг, М.Л. Гаспарова // Вестник древней истории. 1977. № 3. С. 229–268; 1977. № 4. С. 230–249.



ления о посмертном воздаянии за поступки, идея очищения от греха. Праведных (посвященных) ждет загробное блаженство и наказание — непосвященных. Говоря об орфическом учении, часто говорят о параллелях с буддизмом, ведической и брахманистской философией. Можно видеть в этом учении и следы иранских представлений о *фравашии*. Согласно младоавестийской концепции Фравашии или душа человека существует изначально, до его появления на свет, соединяется с телом в момент рождения и после смерти отлетает от трупа и возвращается в «духовный» мир, где ей суждено пребывать до полной победы над злом, которая ознаменует конец мировой истории и «судный день» («Фравардин-яшт»<sup>1</sup>). На наш взгляд, изобилие таких легко сопоставимых друг с другом фактов, как раз и наводит на мысль об иранских влияниях или заимствованиях в греческую культуру, тем более что нет исчерпывающих свидетельств ни «за» ни «против», а для того, чтобы составить субъективное мнение, заняв ту или иную сторону, материала достаточно. Для того чтобы дать более или менее объективную оценку этих фактов, попробуем более подробно рассмотреть и сопоставить орфическую традицию с иранской.

По мнению тех, кто полагает, что орфизм берет начало в египетской мифологии, следует считать, что и следы представлений о мировом яйце в нем также имеют египетское происхождение. В египетской традиции, тем не менее, отсутствует полная запись этого мифа. По словам М.Э. Матье, известной специалистки в области египтологии, «среди сохранившихся религиозных текстов встречаются упоминания то о яйце из земли и влаги [P.Narris IV, 10–15], которое явилось на первом поднявшемся из первоначального хаоса холме, то о яйце «великого Гоготуна», снесенном на землю (Книга мертвых, гл. 4, 6)»<sup>2</sup>, из которого появилось солнце. Очевидно, что эти легенды восходят к древнейшим временам<sup>3</sup>. В Грецию миф о мировом яйце мог проникнуть в Крито-микенскую эпоху, и тогда реминисценции египетской мифологии вполне могли бы присутствовать в произведениях Гомера и Гесиода. Но в теогониях Гомера и Гесиода следы мифа о мировом яйце нам обнаружить не удалось<sup>4</sup>. Впро-

<sup>1</sup> *Авеста*: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе, 1990.

<sup>2</sup> *Матье М.Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 155.

<sup>3</sup> Египетская Книга мертвых составлялась, начиная с периода Нового царства, ок. XVI в. до н.э.

<sup>4</sup> На основании текстов «Илиады» и «Одиссеи» можно прийти к выводу, что строение универсума мыслилось в виде двух полусфер, Урана и Тартара, соединенных между собой Океаном. Это может в какой-то мере пониматься как отголосок представлений о мировом яйце, но прямых доказательств этому нет.

чем, возможно, здесь снова сказывается недостаточность наших источников, как с греческой, так и с египетской стороны. Нет и сколь-нибудь явных следов мифа о мировом яйце и в древнейших из сохранившихся орфических текстах (ок. IV–III вв. до н.э.), за исключением текста Аристофана «Птицы» (V в. до н.э.), где впервые упоминается яйцо, снесенное Ночью среди Хаоса, из которого впоследствии будет развиваться упорядоченный мир<sup>1</sup>. В остальном ранние теокосмогонические тексты по своему содержанию мало отличаются от изложения теокосмогоний Гомером и Гесиодом.

Из ранних текстов наиболее любопытны фрагменты «Теогонии» Эпименида (VI в. до н.э.). Фигура Эпименида Кносского была крайне популярна в античном мире, фактически являясь своего рода символом *οθεολόγοι*, — тех, кто по выражению Апулея (отнесшего к этой категории и Эпименида), «с излишним любопытством исследует провидение в мире и слышком горячо славит богов» (3 *AT DK*)<sup>2</sup>. Те свидетельства, которые сохранились о жизни Эпименида, характеризуют его как провидца и предсказателя, осуществлявшего различные очистиения, и некоторым образом связанного с ближневосточными магическими и ритуальными культами.

Здесь мы позволим себе небольшое отступление от основного текста и коротко рассмотрим некоторые аспекты традиции предсказательных практик в архаическую эпоху и эпоху ранней греческой философии, поскольку между ранними греческими философами и предсказателями имеется определенная связь — некоторые философы совмещали эти два рода занятий. Если обратиться к той культурной ситуации, на фоне которой возникла и развивалась философия, можно выделить ряд особенностей, на основе которых выдвинуть следующий тезис: философское знание развивалось как продолжение некоторого сакрального знания, которое являлось «цеховым» знанием странствующих предсказателей—лекарей, одного из ремесленных объединений того времени. В трактате гиппократовской школы «О древней медицине»<sup>3</sup> сказано, что тот, кто не знает, что такое человек, чем он является, как

<sup>1</sup> *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 709. Возражения относительно принадлежности этого текста к «орфическим» см.: *Лебедев А.В.* Демург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского) // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 51–66. С. 65–66. Здесь же — о возможном египетском происхождении представлений о мировом яйце.

<sup>2</sup> Фрагменты досократиков (кроме тех, которые специально оговариваются) цитируются по изданию: *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А.В. Лебедев; ред. И.Д. Рожанский. М., 1989.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 565.

он впервые возник и из чего образовался, не может знать медицинское искусство и правильно лечить людей. Видно, что в этом случае вполне философская постановка вопросов отвечает несколько иным, более конкретным и практическим, задачам, чем мы привыкли встречать в собственно философском измерении. Гомер в «Одиссее» (17.383–5) упоминает тех, кого приглашают в дом, если возникает в них нужда, вероятно всего это странствующие по городам ремесленники (демиурги), и среди них — гадателей, певцов, врачей, — не удивляет, пожалуй, только упоминание плотника («искусника зодчего»), поскольку его продукт (вместе с изделиями кузнецов и горшечников), пожалуй, больше отвечает наименованию ремесла, чем у вышеозначенных групп ремесленников.

И, тем не менее, роль предсказателей как ремесленной группы и значимость ритуалов очищения, ими совершаемых, постепенно возрастает при переходе от Темных веков к Гомеровскому миру, хотя от этого периода почти не сохранилось данных о практике греческих предсказателей или тех, кто оправляет очистительные ритуалы, как, например, Эпименид. То, что о них известно, находит определенные соответствия в малоазийской традиции. Исключительную значимость в этом контексте приобретают шумеро-аккадские предсказательные тексты<sup>1</sup> и очистительные практики иранских магов. Следует обратить также внимание на зороастрийскую погребальную обрядность, которая (или некоторый ее аналог) была распространена уже при Ахеменидах у магов<sup>2</sup>. Кроме того, зороастрийцами были тщательно разработаны обряды для очищения всех семи материальных созданий — металла, огня, земли, воды, скота, растений и человека; Заратуштре приписывалось проведение обряда очищения всего универсума. Сохранился письменный источник в составе «Авесты», восходящий к парфянскому периоду и по преимуществу посвященный закону чистоты (который, кстати, являлся одним из основных средств борьбы со злом) — «Видевдат» (см. напр. «Видевдат», 8; 13; 19)<sup>3</sup>. Не исключено, что именно знакомство с повседневными очистительными практиками иранских (мидийских) магов, с тем обычным отношением к этим обрядам и их строгость позволило грекам при-

<sup>1</sup> *Burkert W.* Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation.* Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June, 1981. Stockholm, 1983. P. 115–119.

<sup>2</sup> *Геродот.* I. 140. Здесь же (I.138–140) — о подержании персами обрядовой чистоты. О погребальных обрядах зороастрийцев и очистительных практиках, их сопровождавших, см. также: *Мейтартчян М.Б.* Погребальные обряды зороастрийцев. М., СПб., 2001.

<sup>3</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997. С. 96–125.

нять слово «маг» для обозначения всей области предсказательных и очистительных практик.

Внутренняя организация профессиональных объединений врачей и предсказателей имела структуру, мало отличающуюся от таковой других ремесленных групп. «Ремесло» и «знание», которым обладали люди, входившие в ремесленную группу, распределялось между всеми членами группы и не могло выноситься за ее пределы, разглашаться. Внутри ремесленной группы каждый имеет своих учителей и оставляет своих последователей. Зачастую эти ремесленные группы организованы в соответствии с семейной моделью. В Греции искусство предсказания было наследственным в семьях Мелампидов и Иамидов, лечения — Асклепидов из Кос<sup>1</sup>, что также соответствует и месопотамской практике, а может быть и уходит в нее корнями; сохранилось изречение месопотамских жрецов: «Мудрый человек научит этому своего сына, он заставит его принести клятву»<sup>2</sup>. Тот же порядок передачи знания осуществляется в первых философских организациях, наиболее яркий пример — орфики-пифагорейская традиция. Такая схема сохраняется и на протяжении всего периода существования ранней греческой философии.

Провидцы, отправлявшие очистительные практики, имели прямое отношение к врачеванию, как правило, совмещая или не разделяя эти «специальности», исцеляя одновременно и тело, и болезни духа. В перечни древних чудотворцев, которые находим у Климента Александрийского, Порфирия, Ямвлиха, Максима Тирского и др., единогласно включают Эпименида и Эмпедокла. Кроме них в перечнях фигурируют Ферекид, Пифагор и даже Зороастр<sup>3</sup>. Примечательно то, что для составителей этих перечней не важно, идет ли речь об исторических лицах или легендарных, философы они или пророки-чудотворцы. В жизнеописаниях некоторых ранних греческих философов и представителей префилософской традиции встречаются сходные элементы, особенно заметно это в произведениях неоплатоников: божественное происхождение героя, путешествие на Восток, обретение высшей мудрости (через посвящение в мистерии и пр.), божественное откровение герою, дар пророчества, необычные обстоятельства смерти<sup>4</sup>. Примечательно, что поздняя античная традиция предоставляет значительные свидетельства о жизни

<sup>1</sup> *Burkert W.* Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // *The Greek Renaissance...* С. 118.

<sup>2</sup> *Burkert W.* Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // *The Greek Renaissance...* С. 118.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов.* М., 1989. С. 94.

<sup>4</sup> *Желтова Е.В.* Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе. СПб., 1995.

и деятельности персидских магов Зороастра, Остана и Гистаспа, при том чудесные обстоятельства их жизни скорее соответствуют греческим «стандартам» представлений о чудотворцах, чем содержат реальные факты из жизни. Видимо, если лица, о которых идет речь, все же реально существовали, а не являются легендарными, их образ настолько прижился в Греции и органично вошел в античную традицию, или не казался чем-то чуждым и непонятным, что был вполне ассимилирован в ней.

При обращении к греческой предфилософской и ранней философской традиции обнаруживается определенная общность в свидетельствах о жизни, деятельности и учениях греков этого периода. Известны чудесные обстоятельства «посвящения» и последующей жизни Эпименида (Диоген Лаэртский, I, 109–115), который практиковал «очищение от любой порчи, как телесной, так и душевной»<sup>1</sup>. Пифагорейцы, помимо математических, астрономических и др. научных изысканий занимались медициной, некоторые члены пифагорейского союза принадлежали к профессии врачей, а Кротон был центром знаменитой в то время медицинской школы<sup>2</sup>. Интересны с точки зрения рассказов о чудотворцах древности обстоятельства жизни Гераклита. Трудно делать какие-либо выводы на основании биографических сведений о Гераклите, поскольку они являются, вероятнее всего, поздней конструкцией, основанной на традиционных представлениях о мудреце, поведение и образ жизни которого должен соотноситься с его учением, и не исключено, что базой для создания небыллиц о жизни Гераклита послужили фрагменты его учения<sup>3</sup>. Однако в учении Гераклита есть несколько фрагментов, которые позволяют причислить его к традиции предсказателей и очистительных практик. По всей видимости, Гераклит имел свои представления о болезнях и способах их лечения, от чего и умер, как говорят его биографы. Гераклит говорит о врачах, что они «режут, жгут, всяко мучают зло больных, да еще требуют платы, хотя причиняют то же «добро», что и болезни» (46 Mch). У него собственное негативное отношение к очистительным практикам странствующих жрецов — предсказателей, которые в то время широко практиковали очищения кровью принесенных в жертву животных — это бессмысленно с точки зрения Гераклита: «кровью очищаются кровью окверненные, как если бы кто, в грязь войдя, грязью бы отмывался» (86 Mch)<sup>4</sup>. Кроме того, в высказыва-

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. 3.7. С. 76.

<sup>2</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 16; *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, 1972. С. 293–294.

<sup>3</sup> *Кессиди Ф.Х., Кондзелка В.В.* Гераклит и Древний Восток (критические заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5. М., 1981. С. 94–100. С. 98.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 240.

нии Гераклита «большинство обжирается как скоты» (95 Mch) можно усмотреть в каком-то смысле аскетическое отношение к пище. Тот же мотив мы встречаем, например, в описании жизни Эпименида, который «получил от нимф некую еду и хранил ее в копыте быка», и кроме нее «никогда не видели, чтобы он ел» (Диоген Лаэртский, I, 114), или Абариса, «который ничего не ел» (Геродот, 4.36) или «никто никогда не видел, чтобы он что-либо ел или пил»<sup>1</sup>. В двух последних случаях отказ от пищи явным образом связан с божественным происхождением или божественной природой чудотворца. Как кажется, можно в один ряд с ними поставить и Гераклита, тем более что хорошо известен пророческий тон его высказываний и его исключительное отношение к собственной персоне по сравнению с согражданами. Подробно мы рассмотрим этот вопрос в соответствующей главе.

Пожалуй, последним в череде предсказателей-философов был Эмпедокл. Известно, что он писал трагедии, был врачом, исцелял большую, признанную врачами безнадежной (Диоген Лаэртский, VIII, 69), прорицателем, колдовал (по крайней мере, сам это утверждал (В 111 DK)), и, разумеется, имел собственные философские воззрения.

Очевидно, что с Эмпедоклом предсказательные и очистительные практики не прекращают своего существования, они были широко распространены еще во времена Платона, но философия к тому времени выделяется из этой традиции и обретает самостоятельное существование, становится узкоспециализированным знанием, служащим рационалистическому познанию мира и приобретению мудрости, именно в этот период происходит окончательное разделение научного знания и того, которое нам скорее хотелось бы охарактеризовать как «окультное».

Теперь вернемся к подробно рассмотренному взгляду Эпименида. Мы сказали, что он принадлежал к череде провидцев и осуществлял разного рода очищения. Считается, что он сочинил поэму (гимн?) «Родословие куретов и корибантов», а критяне называли его Куретом и приносили ему жертвы как богу (Диоген Лаэртский, I.114), также Плутарх упоминает, что современники называли Эпименида новым Куретом (Плутарх, Солон, 12; 3 А 2 DK). Эпимениду приписывается создание одной из версий знаменитого в математике парадокса лжеца на основании его утверждения «Критяне всегда лжецы» (в «Оракулах» (3 В 1 DK). В своем знаменитом сем длинной в пятьдесят семь лет (Диоген Лаэртский, I.109) он встречался с богами, в том числе с Истиной (Ἀλήθεια) и Правдой (Δίκη) (3 В 1 DK, Максим Тирский, 10), т.е. двумя из трех богинь Парменида, приведших его на путь познания Исти-

<sup>1</sup> Абарис 10<sup>А5</sup> (*Яввлих*. О пифагорейской жизни, 140). *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 97.

ны<sup>1</sup>. Кстати сказать, мотив путевероятнее всего — покрыта татуировкой) часто расценивается как указание на его причастность шаманизму<sup>2</sup> и, тем самым, малоазийским культам. Помимо прочего, Эпименид упоминается как один из «семи мудрецов».

То, что нам известно о теокосмогонии Эпименида, укладывается буквально в два свидетельства. Дамаский сообщает следующее: «Эпименид принял два начала: Аэр и Ночь... От них родился Тартар, — думаю третье начало, как некое смешанное из двух [первых] и произошедшее от их слияния; от них — два Титана... от совокуления которых между собой родилось яйцо... из которого, в свою очередь, возникло новое поколение» (З В 5 DK). Другое свидетельство в какой-то мере дублирует первое, по сути являясь следующим звеном в теокосмогонической последовательности, началом следующего поколения: «А Эпименид и иже с ним изобразили Диоскуров мужчиной и женщиной, назвав его Веком (αἰών) как единицу, а ее — Природой (φύσις) как двоицу, поскольку из единицы и двоицы произошло всякое живородящее и душетворящее начало» (Иоанн Лидийский, З В 26 DK). То, что на мифологическом уровне выражено как единство Диоскуров как двух половинок мирового яйца<sup>3</sup>, здесь, если отбросить поздние пифагорейские коннотации, задается иным смысловым соотношением — φύσις как порождающего начала и αἰών как поддерживающего или сохраняющего в порожденном жизненную силу, что подчеркивает их единство. Но в таком случае у нас возникает затруднение с тем, как в данном случае понимать αἰών, переведенный Лосевым и Лебедевым как Век, поскольку из контекста видно, что речь скорее идет о жизненной силе, чем о веке как продолжительности жизни. Вообще представления об эоне

<sup>1</sup> Указание на то, что Эпименид считал богами Наглость (Υβρις) и Бесстыдство (Αναίδεια) и воздвиг им алтари в Афинах (*Климент Александрийский*, З А7 DK) вместе с противопоставлением их Истине и Правде мы могли бы сопоставить с иранской дуалистической системой, если бы это не выглядело слишком голословно и искусственно ввиду отсутствия более ранних и достоверных свидетельств, чем имеющиеся.

<sup>2</sup> Этой концепции в частности придерживается Э.Р. Доддс (*Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. Пер., комм. и указатель С.В. Пахомова. СПб., 2000). С его точки зрения, концепции отношения между телом и душой, включающий мотив долгого сна, путешествия во сне, долгое отсутствие и т.п., которые развивали, например, Орфей (отличный от орфизма), Эпименид, Эмпедокл, являются некоторой формой греческого шаманизма, который проник сюда из Фракии.

<sup>3</sup> А.Ф. Лосев так и комментирует этот фрагмент: «Диоскуры тут ничто иное, как две половины Мирового яйца. Эон и Фюсис (ср. Орфр. frg. 95: «И славные произведения Природы, и неизмеряемая вечность...»»)» (*Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 875).

как веку или просто длительном временном промежутке сформируются только в классический период и уже у Платона мы встречаем еще одно значение — вечности<sup>1</sup>. В эпоху же архаики эон устойчиво сохраняет значение, близкое или ассоциативно связанное со словом душа (ψυχή). Имеется несколько видов души, часть из них проявляет себя физически, а именно φρενός (дыхание—душа) и θύμός (кровь—душа), и третья, собственно ψυχή или αἰών. Существует ряд гомеровских пассажей, которые дают понимание слова эон не как «жизненного срока», но скорее как какой-то телесной жидкости, с которой, если она покидает тело человека, теряется и жизнь, такое представление о некой «жизнь—жидкости» постепенно предполагает переход к значению «жизнь, содержащаяся в жидкости»<sup>2</sup>. Позволим процитировать себе пассаж из книги Р. Онианса (предложившего трактовку слова αἰών как телесной жидкости), специально посвященный этому вопросу: «Первоначальное значение «жидкость» для эон подтверждается тем обстоятельством, что эон не покидает тело при обмороке и не уходит в Аид. Он вытекает со слезами. Значение «спинной мозг» считалось позднейшим и производным, однако трудно поверить, чтобы это значение или значение «жидкость вообще» могло произойти из предполагавшегося первичного значения «период существования». Как мы видели, подобное значение не подтверждается наиболее ранними данными. С другой стороны, нетрудно представить каким образом слово, обозначающее жизненную жидкость, постепенно стало обозначать содержащуюся в этой жидкости жизнь, а тем самым и жизнь, ограниченную во времени, жизненный срок»<sup>3</sup>. Тем самым, у нас недостаточно как свидетельств, так и оснований для того, чтобы считать, что и Эпименид мог придавать слову эон значение вечности или века, а поздний контекст, в котором это слово встречается, таких оснований не добавляет.

Фрагменты поэмы Эпименида содержат некоторые смысловые пересечения со значительно более поздними орфическими текстами — «Теогонией Иеронима и Гелланика» и «Рапсодической Теогонией», в которых, помимо близнечного мифа и представлений о мировом яйце, уже существенно развита тема времени.

Кто скрывается за именами Иероним и Гелланик неизвестно, как неизвестно и авторство, и дата создания «Рапсодической теогонии», соотносимой с так называемыми «Священными сказаниями» (*Hieroi Logoi*). А.Ф. Лосев предлагает достаточно раннюю датировку создания этих тек-

<sup>1</sup> Платон. Тимей, 37d.

<sup>2</sup> Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 206—211.

<sup>3</sup> Онианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 211.

стов, отождествляя при этом Гелланика с логографом V в. до н.э., а *Hieroi Logoi*, на его взгляд, восходят «к довольно глубокой старине, во всяком случае, не позже чем VI–V вв. до н.э.»<sup>1</sup>. Аргументация этой позиции, с нашей точки зрения, несколько непоследовательна, в частности, указание на то, что факт цитирования текста «бесчисленное число раз неоплатониками» снимается содержанием в нем следов древней поэзии, или то, что Геродот знает об орфических *Hieroi Logoi*, поскольку упоминает некое *Священное сказание*. В данном случае, нам более основательной и согласованной с историческими фактами представляется позиция, к которой склоняется M.L. West — и тот и другой текст возник не ранее поздне-эллинистического периода, ок. 200–100 гг. до н.э.<sup>2</sup>

Представления о яйце встречаются по меньшей мере в двух указанных теогониях и связаны с теми основными сюжетами, которые мы отметили в поэме Эпименида. Например, в «Теогонии Иеронима и Гелланика», практически во всех фрагментах, излагается следующая схема: Хронос или Хаос порождает Яйцо, из которого рождается «диада мужского и женского», называемая иначе «некий двойной вид», или андрогин<sup>3</sup>. В «Рсподической теогонии» из Яйца рождается некое божество Фанет (Видимый или Сияющий), о котором либо прямо сообщается, что он «мужчина и женщина вместе» (45п, п), либо это следует из каких-либо косвенных замечаний, например, о его четвероокавости и четвероликости (45f, g и др.). В данном случае в образе Фанета мы находим представления о золотом солнечном яйце, и о двух половинках яйца, представленных в данном случае образом андрогина.

В иранской традиции, в текстах свидетельства, соотносимые с мифом о мировом яйце, достаточно редки и скупы, но, тем не менее, вполне могут быть соотнесены с древнегреческими концепциями. Наиболее ранним свидетельством (если только мы признаем, что тексты некоторых «Яштов» являются хронологически более ранними, чем пех-

<sup>1</sup> *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 720. При изложении содержания этих теокосмогоний мы будем пользоваться публикацией Лосева, поскольку это достаточно полное и комментированное издание на русском языке фрагментов указанных теокосмогоний.

<sup>2</sup> *West M.L.* The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 69, 264 (со ссылкой на *Schwabl H.*, 1958).

<sup>3</sup> Текст теокосмогоний цитируется по: *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. См. также схематическое изложение «рсподических» текстов: *West M.L.* The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 70-75. При изложении содержания этих теокосмогоний мы будем пользоваться публикацией Лосева, поскольку это достаточно полное и комментированное издание на русском языке фрагментов указанных теокосмогоний.

левийские тексты) является «Яшт» 13 («Фравардин-яшт»), где Ахура Мазда сравнивается с птицей, сидящей на яйцах, а небо описывается как скорлупа яйца. Прочитируем фрагмент:

*Я [Ахурамазда] поддерживаю, о Заратуштра,  
Это небо, которое наверху,  
Сияющее и блистающее,  
Которое эту землю  
Со всех сторон окружает,  
Подобно птице — яйцу...  
... [небо] с металлическим телом раскаленным  
... Которое Мазда носит как одежду...<sup>1</sup>.*

В данном случае мы наблюдаем сопоставление космоса-мирового яйца не с солнцем-золотом — этот образ принадлежит в иранской традиции Митре; Ахурамазде, пожалуй, только при Ахеменидах приписывалась некоторая солярная символика, но и та, вероятнее всего, восходит, во всяком случае, это видно из иконографии, к ассирийской традиции. Здесь оболочка яйца это оболочка неба, свет же (как и безграничный свет Ормазда), который она излучает, сопоставим скорее с сиянием расплавленного металла.

Все остальные свидетельства принадлежат уже пехлевийским сочинениям IX в. до н.э., и они содержат ясные указания на то, что земля сферической формы, небо вокруг нее равноудалено во всех точках. В «Меног-и Храт» версия мифа о развитии вселенной из мирового яйца такова: «Небо, земля, вода и все остальное, что находится внутри овала, напоминает птичье яйцо. Небо в изделии творца Ормазда устроено наподобие яйца, и земля находится посередине неба подобно тому, как желток — посередине яйца»<sup>2</sup>. Следующие свидетельства находим в текстах этого же периода, принадлежащих братьям Манушчхру и Задспраму, они оба богословы, верховные жрецы различных областей Ирана, оба, судя по всему, опирались на авестийские источники, на которых и основывали свое учение и комментарии. При этом их мировоззренческие позиции существенно расходились: Задспрам тяготел к зурванизму, его брат, Манушчхр, был представителем ортодоксальной зороастрийской системы, которую описал в своем главном труде «Dātastān i Dēnik» (Религиозные нормы)<sup>3</sup>. Там же («Dātastān i Dēnik», 90) встре-

<sup>1</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997. С. 323.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты. Суджания Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахшиш) и другие тексты.* М., 1997. С. 110.

<sup>3</sup> *Zaehner R.C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N.Y., 1961. P. 194; *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. С. 182–183.

чаем представление о том, что небо сферическое, широкое и высокое, и его внутренняя часть, в пределах которой расположена наша земля, одинаково простирается на равное расстояние, подобно яйцу. Эта же форма — форма яйца, *xāyag-dēs* — используется также Затспрамом в «*Vizidagiha-i Zatsprat*» (Избранное Задспрамом), 34.20: «установил землю в середине неба такой, что никакая часть его не была ближе другой, подобно желтку яйца в отношении его центра»<sup>1</sup>. Та же идея встречается в «*Bundahišn*», только уже без обращения к образу яйца: небо здесь также сферическое, его ширина равняется его длине, отношение длины к его высоте и высоты к глубине также совершенно равны (Ch. I, 43)<sup>2</sup>.

Видно, что представления о космосе как имеющем форму яйца и вообще соотносимым с яйцом, появляются в иранских текстах достаточно поздно. С одной стороны, видимо, сказывается недостаток источников архаического и древнего периода иранской истории. С другой стороны, следует обратить внимание на тот факт, что авторов в первую очередь интересует правильность универсума, его сферичность как равномерность и равноудаленность внешних точек неба-космоса друг от друга, а образ яйца является скорее вспомогательной иллюстрацией, позволяющей наглядно представить то, о чем идет речь. Такая концепция невольно возвращает нас к тем идеям, которые волновали раннегреческих философов. Например, Парменид, Эмпедокл описывали универсум именно как сферический, совершенный, не опираясь при этом на мифологические построения, а аргументируя и доказывая свои положения. В целом, по-видимому, не совсем верно оценивать те философские конструкции раннегреческих философов, где универсум мыслится шарообразно, как восходящие к мифу о космическом яйце. Существует весьма ллопытный пример, иллюстрирующий взгляды Эмпедокла на этот счет. Это свидетельство, хотя и не включенное Г. Дильсом в число фрагментов, для нас представляет определенный интерес; *Мнения философов* (Стобей), II, 31, 4: «По Эмпедоклу, измерение неба в ширину больше, чем высота от Земли до неба, т.е. линия зенита; в этом измерении небо больше раздалось ширь, так как космос похож на лежащее яйцо» (Bollack, 310; A 50 DK). Шарообразным в учении Эмпедокла является только «идеальное», бескачественное состояние универсума (Сфайрос) в эпоху главенства Любви, в форме яйца мыслится космос, который образуется, когда Вражда «начинает одерживать верх» и выделяются качества. Тем самым, видно, что в орфической традиции миро-

вое яйцо — это базовая конструкция, здесь же, равно как и в пехлевийских текстах, мифу отводится вспомогательная и подчиненная роль в рационалистическом осмыслении действительности. Видно тем самым, что все, что мы встречаем в греческом мифе о мировом яйце, вполне соответствует как индоевропейским мотивам данного мифа, так и мотивам мифологий народов мира и весьма трудно говорить о каком-либо заимствовании, в том числе и египетском, хотя этой традиции мы коснулись вскользь и скорее для иллюстративности.

Что касается представлений о близнецах или андрогинах в иранской традиции, то они типологически, по-видимому, тоже могут быть связаны с мифом о мировом яйце как близнецы—две половинки яйца (к сожалению, данных на этот счет у нас нет), и, кроме того, эти мотивы имеют более детальные параллели с приведенными выше греческими теогоническими текстами. Для собственно иранской среды отмечается почитание парных божеств с тесным объединением мужского и женского начал, а бог и богиня называются именем от одного корня (например, Кунди и Кунда и др.). Существовали иранские культы андрогинных божеств; в некоторых из них Ахурамазда каким-то образом мог быть соотнесен с Кунда<sup>1</sup>. В иранской письменной традиции сохранились отголоски близнецных мифов, в которых близнецы разнополюсы и составляют первую человеческую пару, как, например, Йима и Йимак. Другая пара, описанная в «Бундахишне» и других текстах, — прародители человечества — также видится единым андрогинным существом: «Машия и Машияне... выросли [из земли] таким образом, что их руки оставались на плечах друг у друга, и один соединился с другим, и они стали одним телом и с одной внешностью. Талии их срослись... и не было ясно, кто из них мужчина, а кто — женщина»<sup>2</sup>. В данном случае иранская традиция предлагает более разнообразный материал, чем греческая традиция, но у нас не должно оставаться сомнений, что этот материал типологически восходит к индоевропейским мифам и искать в этих представлениях следы влияния одной традиции на другую не кажется нам правильным.

Что касается представлений о времени, то в поздних орфических текстах они занимают ключевое положение. В «Теогонии Гиеронима и Гелланика» и «Рапсодической теогонии», а также в некоторых несколько ранее созданных орфических текстах постоянно повторяется мысль, которую можно выразить в следующих словах: существует «единое на-

<sup>1</sup> West E.W. Sacred Books of East. Pahlavi texts, (part 3), 1885.

<sup>2</sup> Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens // Journal Asiatique. Avril-juin, 1929. P. 193–310. P. 223.

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 31.

<sup>2</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и меноги-храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 284.

чало Всего, которое Орфей воспевае как Хронос (поскольку он — мерило мифического происхождения богов)» (44h, *Simpl. Phys.*).<sup>1</sup>

Именно Хронос отождествляется у орфиков со временем. Согласно архаическим представлениям греков, землю опоясывал некий первичный поток в виде змеи — Океан (этимологически слово восходит к семитскому языку и означает «опоясывающий»); иногда этот поток называли Хроносом, он неиссякаем и порождает себя самого<sup>2</sup>. В ранних теогонических произведениях фигурирует Кронос, но трудно сказать, когда Кронос был отождествлен с Хроносом, во всяком случае, к поздне-эллинистическому периоду это уже произошло и нашло отражение в орфических текстах, а возможно и было сделано в самой орфической традиции. Хронос как время — это время теогоний, а лучше сказать, время вселенной: в этом времени мир возникает, сменяются поколения богов, людей и т.п., и в этом смысле мы могли бы описать его как бесконечное время, вечность. Параллельно развивается еще одна концепция времени — у каждой возникшей вещи в мире (а вероятно, и у самого мира, универсума) есть строго отведенный ей жизненный срок — *эон* (мы помним, что Эпименид, несмотря на включение некоторых аспектов его учения в орфический цикл, не употреблял слова *Хронос*). В классический период, вероятно, в философии Платона, происходит инверсия понятий — *эон* начинает пониматься как вечность, а *хронос* становится изменением «от числа к числу» в пределах вечности (как, например, изменение дня и ночи, времен года и т.п.), временем мира становления и возникновения<sup>3</sup>. Подобные взгляды возникли, разумеется, не сразу, пути формирования этих взглядов прослеживаются в ранней греческой философии, особенно в учениях Гераклита и Эмпедокла.

Здесь мы снова возвращаемся к вопросу о том, можно ли понимать *эон* Эпименида как *время* — выше мы отметили, что предпочтительнее видеть в нем жизненную силу, жизненный срок. Если же мы сможем признать, что уже в концепции Эпименида *эон* это время, причем, в духе Платона, вечное время, тогда и его высказывание о двух началах — *αἰών* и *φύσις* как «живородящем» и «душествовшем» — легко интерпретировать как тройное соотношение «вечного времени», «времени сотворенных вещей» и пространства. Если речь идет о природе, описание последней всегда предполагает пространственные характеристики, — нечто занимает место в природе или сама природа есть место для вещей, при этом в зависимости от того или иного философа ей же будет приписано

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 723.

<sup>2</sup> Опианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 245–251.

<sup>3</sup> Платон. Тимей, 37d–38a.

либо вечное существование, либо она будет рассматриваться как мир становления и уничтожения, а природа времени этого мира, разумеется, конечна. Именно по этим параметрам можно соотнести взгляды Эпименида в такой трактовке с иранской традицией. В предыдущей главе мы отметили, что иранская традиция признает двойное понимание времени: физическое пространство мира принадлежит Зурвану даргахавата (*zrvan darekhō-hvadhāta*, букв. «долгий-саморегулирующийся, самоуправляющийся, природный»), т.е. конечному отрезку времени, который включен в Зурван акарана (*zrvān akarana*) — безграничное время. Когда исторически возникли такие представления, сказать трудно. Впервые эти взгляды мы встречаем в «Ясне», 72.10, и самое раннее, когда мы можем датировать ее создание (не кодификацию!), это III в. до н.э. В сохранившихся свидетельствах греческие авторы (Евдем, Плутарх) сообщают о существовании представлений о времени, но не различают два указанных аспекта. Если возможно признание наличия в учении Эпименида взгляда о вечном и «персональном» времени, то тогда очевидно, что представления о конечном и бесконечном времени засвидетельствованы в Греции в VI–V вв., то есть существенно раньше, чем в иранской традиции.

Вместе с тем, важно отметить, что в иранской традиции существует представление о конечном временном промежутке, который ограничивается в пределах бесконечного линейного времени, он имеет начало в этом безграничном времени, и это начало совпадает с точкой творения и началом физического мира, конец этого временного отрезка является концом тварного мира, концом мировой истории. Тем самым, в отличие от представлений о мифологическом времени, где точка конца истории всегда совпадает с начальной точкой и соотносится с новоготимическим ритуалом, иранские представления о времени имеют четкое эсхатологическое содержание, в силу чего не соотносимы с характерным для мифопоэтического мировоззрения циклическим пониманием времени<sup>1</sup>. Итак, иранскую традицию характеризует эсхатологическое представление о времени как о линейном (не циклическом) бесконечном времени, внутри которого ограничен конечный временной промежуток, с истечением которого физический мир подвергнется гибели. Что касается сопоставления префилософских концепций времени с иранской традицией, то, на наш взгляд,

<sup>1</sup> Что касается «Гат» Заратуштры (как самых ранних письменных свидетельств об иранской традиции), то в них мы находим лишь те идеи, которым только предстоит развиваться в эсхатологическую концепцию (например, переход через мост Чинват после смерти, ордалия расплавленным металлом). В ранней греческой мифологической традиции некоторую эсхатологическую нагруженность несет в себе представление о смене четырех веков у Гесиода, но цикличность и повторяемость событий лишает эсхатологического смысла.

ни поиск заимствований, ни само проведение сопоставлений не будет корректным. То, что мы знаем от Евдема, указывает на достаточно широкое распространение у персов представлений о *топосе* или *хроносе*, но эти представления стали известны грекам в III в до н.э. Какими именно были представления о времени у иранцев, если мы отбросим поздний, пехлевийский теологический контекст, нам не известно. Мы видели, насколько сами греки активно развивали представления о времени и насколько живо они интересовались этими идеями в иранской традиции, но это справедливо только для периода поздней классики и последующих веков. Можно отметить параллели между этими двумя традициями, не забывая при этом, что указанные параллели будут достаточно условны, поскольку те представления о времени, которые сопоставимы, возникают гораздо позднее интересующей нас эпохи. Мы исходим из того, что понятие вечности как бесконечного нециклического времени не может быть сформулировано в пределах архаических мифологий как разобщенного собрания мифологических рассказов, оперирующих мифическим временем, и появляется только в период формирования монотеистических, а вместе с ними и эсхатологических представлений, которые включают понятие конечного линейного нециклического времени.

Приведем только один пример для того, чтобы показать, почему сомнительно считать, что отмеченные выше представления о времени могли сформироваться в архаической культуре. Архаические культуры, и как наиболее красноречивый пример — египетская, не знают персонализированного времени, для них понятие времени исчерпывается годовым циклом и божеством растительности, которое его репрезентирует. Египетская космологическая мысль была сосредоточена на круговращении Солнца, что отразилось и на восприятии времени. Понятие «пространство» как первичная категория космического универсума в ней отсутствует, а время определяется через двойственные понятия *нехех* и *джет*. Нехех — это время, которое «идет», оно отождествляется с изменчивостью (время как поток дней, месяцев, времен года, лет), данная идея формируется на основании представлений об утреннем солнце. Джет — время, которое «пребывает», символизируя завершенность, вечернее солнце, в нем нет никакого изменения и никакого движения<sup>1</sup>. Итак, для египетской культуры характерно выражение космической целостности только через понятие времени, которое складывается из двух составляющих — изменчивости и завершенности, явным образом эти представления соотносятся с циклическим движением Солнца; представление о связи времени и пространства отсутствует. И это только один пример.

<sup>1</sup> Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 118–123.

Совершенно иная ситуация складывается в классический период. Проблема времени не только ставится и активно решается, но к этому времени, как мы показали, даже успевают смениться парадигмы представлений о времени. Мы можем судить о том, что популярность Эпименида не была утрачена вплоть до III в. до н.э., а доксографы, упоминавшие о его учении, стремились, может быть не столько к внятному и близкому к тексту оригинала изложению, сколько к подтверждению собственных идей точкой зрения авторитетного автора. В силу этого предпочтительнее считать, что концепция времени у Эпименида вполне соответствовала архаической, *эон*, следуя нашему предположению, скорее должен пониматься как жизненная сила. Таким образом, учение Эпименида представляет интерес не столько потому, что оно стоит в ряду орфических текстов, а потому, что это одно из того небольшого количества свидетельств, граничащих с собственно философией, для которой на раннем ее отрезке наиболее актуальными из разрабатываемых концепций будут именно *φύσις* и *αἰών*. Так, мы можем сказать, что Эпименид принадлежит к тем «физиологам», которые, несмотря на теологический язык и общую направленность их учений, начали разработку «физической», натурфилософской проблематики. И именно ранняя греческая философия имеет массу представителей теологического направления, эти идеи не только не уступают место физическим, но и не теряют актуальности в течение всего периода ранней греческой философии<sup>1</sup>.

Действительно, представления, предшествующие учениям ранних греческих философов соотносились с мировоззренческим уровнем мифопоэтической традиции. Но и в период раннегреческой философии мышление еще во многом следовало архаическим образцам, а язык философии как средство выражения абстрактных понятий только начинает свое формирование, высказывания во многом продолжают оставаться на уровне мифопоэтических; в языке сохраняется неразделенность рационально-логического и образно-эмоционального начал<sup>2</sup>, в связи с чем ранняя греческая философия оставалась в очень тесной связи с мифологией. Вместе с тем, ранних греческих философов с их предшественниками объединяет социальный контекст. Аристократическая ориентация, бывшая традиционной, опиралась на авторитет мифопоэтической традиции. В условиях изменения мировоззренческой ситуации и аристократической ориентации, и сама мифопоэтическая традиция не могли остаться незатронутыми процессами обновления, что проявилось как демифологизация

<sup>1</sup> Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures. Oxford, 1936.

<sup>2</sup> Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.–Л., 1956. С. 35.



традиционных представлений и рождение философии<sup>1</sup>. Результатом этого процесса можно считать становление классической античной философии. По словам В. Буркерта, внутри современных религиозных течений и традиционных обществ существуют и появляются так называемые «движения» или, более современно, «альтернативные группы», выражающие какую-либо форму протеста или отклонение от принятых норм, а орфизм, и пифагореизм как раз и являются старейшими из подобных «движений» или даже сект, уходящих корнями в архаическую эпоху и являвшихся альтернативой для доминирующей формы гражданской жизни того времени — греческого полиса с аристократическим правлением<sup>2</sup>. Таким образом, если философия как носитель нового мировоззрения, была ответом на новую же систему ценностей становящейся демократии<sup>3</sup>, то возможно предфилософская (а в данном случае, орфическая) мысль подготовила почву для становления и развития философии именно благодаря выражению этого своеобразного протеста. Не исключено, что и орфизм (а вслед за ним и пифагореизм, включивший в себя ряд орфических идей) в качестве выражения космополитических настроений, являлся, тем самым, и ответом на полисную ксенофиобию, что позволяло ему обратиться, например, к иранской мысли, внутри которой развивающийся зороастризм «отменил» критерий деления на «своих и чужих» по принципу гражданской или этнической принадлежности и ввел новый — по принципу «аксиологической» принадлежности к «добру» или «злу». Таким образом, предпосылки для принятия греческими философами иранских образцов сформировались уже на предфилософском этапе. Эти предпосылки носили не только социальный и политический, но и мировоззренческий характер. Другое дело, что указать на явные заимствования из одной традиции в другую мы не можем, равно как и проследить механизмы трансляции тех или иных воззрений на этом этапе в силу объективных причин, мы можем только предполагать, что они все-таки имели место. Тем не менее, формирование ранней греческой философии, как и теологии в рамках иранской традиции (зороастрийской или зурванитской) шло практически в одном направлении. И в том, и в другом случае прослеживается разработка на ее начальной стадии онтологической и космологической проблематики, которая в дальнейшем займет центральное место в этих традициях.

<sup>1</sup> Горан В.П. Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 1. С. 21–25. С. 22.

<sup>2</sup> Burkert W. Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans // Jewish and Christian self-definition. Vol.3. Self-definition in the Greco-Roman world. / Ed. B.F. Meyer and E.P. Sanders. London, 1982. P. 1–22, 183–189 (notes). P. 1–2.

<sup>3</sup> Горан В.П. Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции... С. 22.

## ГЛАВА III. ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

### § 1. АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ О КОНТАКТАХ РАННИХ ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ С ИРАНСКИМ МИРОМ.

Мнения многих исследователей, которые работают в области сравнения воззрений ранних греческих философов с представлениями древних иранцев, строятся на положении «Ex Oriente Lux» — они исходят из того, что восточные влияния, а в их числе и иранские, на греческую философию имели место, а свою задачу видят в отыскании фактов, подтверждающих эти влияния. Например, М. West достаточно жестко формулирует свою позицию: период активных иранских влияний приходится на промежуток времени около 550 г. – 480 г. до н.э.<sup>1</sup> Как мы уже замечали, мало опираться только на то положение, согласно которому было достаточно культурно-исторических контактов для поддержания идейного обмена между традициями, нужны достоверно засвидетельствованные факты. В нашем случае, когда нет убедительных, достоверных и, не в последнюю очередь, полных текстов, отражающих становление традиций, трудно судить о возможности влияния этих традиций друг на друга. Более того, заинтересованность существует именно в хронологии становления воззрений и установлении конкретных фактов, которые позволили бы уверенно утверждать, что та или иная идея возникла именно в Греции, или именно в Иране, и отнести тот или иной пласт представлений к конкретному историческому периоду. Такой представляется идеальная ситуация; в действительности, повторимся, фактологический материал, который имеется у нас на руках, позволяет нам принять только некоторые допущения о периоде и месте возникновения сопоставимых идей. Кроме того, хотя и говорится об иранском

<sup>1</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 203.

влиянии, тем не менее, имеются весьма смутные взгляды на то, что же собой представляла в интересующий период иранская традиция, отождествляемая, как правило, с зороастризмом, или, что бывает чаще, даже с конкретным фрагментом текста вне его конфессиональной привязки. Выше мы предложили реконструкцию иранских онтологических и космологических представлений по преимуществу такими, какими они видятся из текстов, создав тем самым в некотором роде «резюме» этих представлений, сформировавшихся к пехлевийскому периоду, и в меньшей степени представив логику развития этих взглядов. Тем не менее, как нам кажется, мы зафиксировали, пусть достаточно условно, историческую динамику, последовательность развития идей в рамках иранской традиции, и в последующей работе будем опираться именно на нее.

Итак, в силу всего сказанного, мы видим свою задачу не в том, чтобы фиксировать факты влияния одной традиции на другую — с позиций «здравого скептицизма» это попросту невозможно сделать, во всяком случае, на основании тех источников, которыми мы обладаем на сегодняшний день. Вместе с тем, Греция не существовала в условиях исторического вакуума и не была изолирована от культурных контактов с соседями, но нужно ли при этом утверждать, что каждая конкретная идея взята в той или иной не-греческой традиции? Мы проанализировали многие параллели и типологическое сходство ряда концепций в греческой предфилософии и иранской традиции в предыдущей главе, и показали, что их наличие не подтверждает влияний, то же самое можно проделать и для греческой философии<sup>1</sup>. Поэтому, нас будут интересовать в первую очередь не сами параллели, а пути и механизмы передачи и формирования концепций внутри каждой отдельно взятой традиции, но в аспекте сопоставления ее с другой традицией. С одной стороны, это позволит представить картину развития идей в ближневосточном регионе более объемно, выявлять сходные проблемы в разных традициях. С другой стороны наиболее полно выявит оригинальные черты самой концепции, формирование концепций, их этапы и временные про-

<sup>1</sup> Употребляя понятие «параллели между традициями», мы не предполагаем, что представление о влияниях уже включено в смысл этого понятия; напротив, «параллели» — это вполне нейтральное выражение по отношению к поиску заимствований из одной традиции в другую. Например, А.Ю. Согомонов, говоря о нескольких инвариантных моделях восприятия греками восточного наследия — калькирование, ассимиляция, имитация, опосредованное влияние и параллели — именно *параллели* относит к модели псевдозаимствования, связанной с общностью культурных процессов [Согомонов А.Ю. Восточные истоки раннегреческой культуры по исследованиям Вальтера Буркерта // Вестник древней истории. 1989. № 4. С. 146–155. С. 155].

межутки и в той, и в другой традиции, заострить наше внимание, прежде всего, на становлении идей греческой философии. История философии должна отражать историческую совокупность проблем и их решений, поставленных в определенную эпоху, но это возможно только в том случае, если исследователь обладает определенной (пусть и условно взятой) полной информацией. Так, в идеале мы должны более или менее однозначно указать, кто именно и когда выдвинул то или иное положение, сформулировал проблему, и на каких возможных вариантах ее решения остановился. Наши источники таковы, что при их прочтении мы вынуждены прибегать к реконструкции текстов, а она, как правило, предполагает некоторый комментаторский произвол в отношении оригинала, но задача остается прежней — максимально приблизиться к оригинальному замыслу исследуемого философа. Отсутствие аутентичных текстов вынуждает исследователей судить о философии первого периода по свидетельствам поздних комментаторов, и мы зачастую экстраполируем их выводы и соображения непосредственно на философию досократиков. Мы полагаем, что сравнение с внешней традицией, в данном случае, с иранской, позволит иначе взглянуть на становление идей, и может быть, выявить те характерные черты ранней греческой философии, которые не были очевидными при автономном подходе к ее изучению.

В истории ранней греческой философии мы можем выделить два основных направления, хронологически последовательных: более раннее ионийское и возникшее практически одновременно с первым, но просуществовавшее гораздо дольше, италийское. В литературе иранские влияния приписывают преимущественно ионийским философам в силу непосредственных территориальных контактов с Древним Ираном. Исследователи отыскивают влияния Ирана, как правило, в философии Анаксимандра и Гераклита, именно об этих философам будем говорить и мы, но с позиций оценки аргументации наших предшественников, и в соответствии с последовательностью изложения последними иранских взглядов. Что касается италийской философии, то ее идеи сопоставляют с иранскими воззрениями крайне редко, видимо в силу географической отдаленности. Тем не менее, можно проследить некоторую идейную преемственность между Италией и Ионией, осуществленную, по всей видимости, Пифагором и Ксенофаном. Поскольку нас интересует становление и формирование онтологических концепций, способы их трансляции, в частности в италийскую мысль, то также важно рассмотреть учения Парменида и Эмпедокла.

Видится три основных и наиболее общих параметра, или концепции, которые позволяют сопоставить раннегреческую философию и иранскую традицию. Все три концепции достаточно четко представлены и сохраняются на протяжении всего развития иранской религиозной мысли

и являются основополагающими в учениях вышеназванных философов, несмотря на то, что их содержательная часть может существенно варьироваться от философа к философу, и этим идеям могут даваться различные оценки и толкования.

Первая концепция в иранской традиции представлена рассуждениями о божестве, высшем принципе, атрибуты которого знание и мудрость; в греческой традиции ему соответствует абстрактный принцип начала, управления, поддержания существования; из этой концепции следуют в качестве вполне самостоятельных частей вопросы о познании, знании и мудрости. Во вторых, дуалистическая концепция или концепция противоположностей. В иранской традиции дуалистическая концепция соотношения света и тьмы, добра и зла является базовой, из нее следует еще одна ключевая пара противоположностей — истина и ложь, и уже на эти концепции накладывается представление о противоположностях как первоэлементах в эпоху завершения догматики. В греческой традиции, напротив, первичной представляется концепция противоположностей (Пифагор, Гераклит, Аристотель), которая, насколько возможно судить, так и не вылилась в дуалистические взгляды в чистом виде. Дуализм света и тьмы (добра и зла) на уровне тенденции просматривается в италийской философии (Парменид, Эмпедокл), в классическую эпоху формируется дуализм умопостижимого и чувственно воспринимаемого, достаточно условно связанный с вышеобозначенной формой дуализма. Наконец, третья концепция — это концепция истины, справедливости, закона. В иранской традиции она соотносится с социальным, космологическим и этическим кругом проблем и вопросов. В греческой философии к ним добавляется гносеологический круг проблем, в целом сводимый к вопросу об истинном познании, в то время как в иранской религии именно эта проблема решается наиболее просто, через откровение и *праксис*. Именно в рамках обозначенных трех концепций формулируются основные блоки онтологических, гносеологических и аксиологических проблем раннегреческой философии, ответы на эти проблемы отскакивают за вариативность содержания этих концепций в том или ином философском учении на стадии решения проблем.

Идейный обмен между иранской и греческой традициями несомненно существовал. С 500 г. до н.э., на который приходится *акмэ* Гераклита, восстанием в Милете, повлекшим за собой стихийные восстания малоазийских греческих полисов против Персидского завоевания, начинается эпоха непосредственных, прямых контактов греческой и иранской традиций. Античная литература фиксировала самые разнообразные сведения о «варварском мире» — странах Востока, Скифии и пр. — не только об ахеменидском периоде, но и о доахеменидской эпохе. Очевиден интерес греков к своим новым и сильным соседям — Персидской державе, что в

частности, подтверждается популярностью «Истории» Геродота, который путешествовал на Восток ок. 455–445 гг. до н.э., а в 445 г. в Афинах за прочтение частей своего труда получил премию. Помимо относительно позднего труда Геродота, в V в. до н.э. существовали сочинения, затрагивающие сюжеты как греческой, так и малоазийской (в том числе египетской и персидской) истории, известные нам по сохранившимся фрагментам «Персика» Дионисия Милетского, сочинений Харона и Гелланика, некоторые сведения, вероятнее всего, содержались в трудах Гекатея, Ферекида и др.<sup>1</sup> «Истории» Ферекида, судя по сохранившимся фрагментам, содержали сведения не только легендарного прошлого некоторых областей Греции периода VI в. до н.э., но также и описание событий азиатской истории этого периода<sup>2</sup>. Все это может служить доказательством значительного количества сведений о «восточном», в частности, иранском мире в греческой среде той эпохи<sup>3</sup>. Но философия к этому времени существует уже почти 100 лет. Что же известно об этом периоде греко-иранских контактов? Родиной философии справедливо считается Милет — малоазийский греческий полис, а первым философом — Фалес Милетский, старший современник Лидийского царя Креза (560–546 гг. до н.э.). Если обратиться к философии Фалеса, то некоторые его положения находят определенные параллели с иранскими представлениями, а именно с представлением о мудрой и разумной божественной силе, например (11 A 23 DK): «ум (*νῦος*) космоса это бог, все одушевлено и вместе с тем полно божество»<sup>4</sup>. В русском издании фрагментов досократиков приводится точка зрения Иоанна Филопона (комментарий на трактат «О душе» Аристотеля), который удивлен тем, что Аристотель избегает говорить о некоторых идеях Фалеса, хотя они сохранены в современной ему традиции, например такие: «Провидение проникает вплоть до крайних пределов [космоса] и ничто от него не ускользает, даже малейшее» (11 A22

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 191, 245; *Bury J. B.* The Ancient Greek Historians. New York, 1958. С. 21–36.

<sup>2</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 250–253.

<sup>3</sup> Ср. событийную значимость завоевания Киросом Лидии для «хронологических» расчетов ионийцев, напр. у Ксенофана (B 22 DK): «Сколько тебе было [лет], когда нагрянул мидиец?» [*Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 172].

<sup>4</sup> Из дальнейшего текста видно, насколько поздние, уже устоявшиеся в древнегреческой философии, концепции задействованы для изложения точки зрения Фалеса: *Θαλῆς νοῦν τὸ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἐψυχρὸν ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑποῦ δύνασθαι θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ.*



контактам с иранцами и, вероятно всего, к решению политических задач могли быть причастны ранние греческие философы, поскольку они, как сообщает Элиан (Пестрая история, 3, 17), «также занимались государственной деятельностью, а не только жили в тиши, отличаясь одними интеллектуальными достоинствами» (11 А 4 DK)<sup>1</sup>.

Тем не менее, существуют и определенные возражения, касающиеся непосредственных контактов философов с иранской средой. Да, действительно, многие из названных философов были родом из малоазийских полисов, эпоха, в которую им выпало жить и творить, была эпохой активных межгосударственных и межэтнических контактов, но не нужно при этом забывать об известной эллинской ксенофобии и внутриполисной политике, касающейся чужаков. Хотя античная традиция и сообщает нам о путешествиях философов к магам, эти сообщения относительно поздние (как, например, свидетельство того же Плиния) и относятся в первую очередь к Пифагору, Эмпедоклу и Платону. Возможно, мы не слишком ошибаемся, если предположим, что и Эмпедокл, и Платон, если и были на Востоке, то отправились в путь скорее по стопам и ради славы Пифагора, чем ради мудрости магов. Что касается Гераклита, прямых свидетельств о его связях с иранской культурой нет (несмотря на популярность его книги и огромное количество фрагментов, ему посвященных), а письма к персидскому царю Дарию, не являющиеся аутентичными, — только косвенные свидетельства в пользу нашего предположения. И, наконец, учение Анаксимандра: из того минимального количества фрагментов его учения, дошедших до нас, лишь один тезис с высокой степенью достоверности можно соотносить с иранской космологией — тезис о расположении небесных светил. Но именно этот тезис (насколько позволяют судить наши источники) не получил дальнейшего развития в истории греческой философии, его не принял никто из возможных последователей Анаксимандра.

Вместе с тем, та же античная традиция предоставляет богатейший материал, который иллюстрирует отношения учительства и ученичества, связывающие вышеназванных философов. Здесь явно прослеживаются две линии, обе уходящие корнями в ионийскую философию. Во-первых, назовем ее условно, «линия Анаксимандра». Учениками Анаксимандра, как об этом сообщают античные свидетельства, были Ксенофан и Парменид<sup>2</sup>, в свою очередь, учениками Ксенофана были Гераклит<sup>3</sup> и тот же Парменид<sup>4</sup>, наконец, Эмпедокл считался учеником и Ксенофана<sup>5</sup>, и Пар-

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 105.

<sup>2</sup> *Диоген Лаэртский*, IX, 21.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (18.1a). С. 151.

<sup>4</sup> *Диоген Лаэртский*, IX, 21.

<sup>5</sup> *Диоген Лаэртский*, VIII, 56.

менида<sup>1</sup>. Вторая линия — пифагорейская. О Ксенофане известно, что он познакомился с Фалесом и Пифагором<sup>2</sup> и, следовательно, был хорошо знаком с учением последнего и, не исключено, что признавал некоторые части пифагорейского учения. Далее Диоген Лаэртский сообщает<sup>3</sup>, что Ксенофан был продан в рабство и выкуплен пифагорейцами Пармениском и Орестадом, что также может свидетельствовать в пользу его достаточно близких отношений с пифагорейцами. Здесь уместно напомнить сообщение Ямвлиха («О пифагорейской жизни», 223–239)<sup>4</sup> о том, что пифагорейцы не отказываются от поручительства и дружеских услуг другим пифагорейцам, даже если они никогда прежде не встречались, получив лишь свидетельство или условный знак о посвящении в тайное учение. Гераклит считался учеником пифагорейца Гиппаса<sup>5</sup>. Еще одним косвенным свидетельством в пользу сходства учений Гераклита и пифагорейцев можно считать слова Климента Александрийского о сходстве книги Гераклита с «Богословием» Ферекида Сиросского<sup>6</sup>. Хотя, как видно из текста, Климент сопоставлял не сходство идей, а стиль — «загадочные речения философов», тем не менее, не нужно забывать о том, что учеником Ферекида считался Пифагор, в то время как Ферекид учителей, во всяком случае, среди греков, не имел; он «сам себя выучил, приобретает тайные книги финикийцев»<sup>7</sup>. Аристотель же прямо сопоставляет некоторые положения в учении Ферекида с представлениями магов. Выделяя из числа древних тех, кто *не все* излагает в форме мифа, Аристотель относит к ним Ферекида и некоторых других, которые «считают первое породившее наилучшим, и точно так же маги и некоторые из позднейших мудрецов, например Эмпедокл и Анаксагор»<sup>8</sup>. Это положение интересно еще и тем, что оно не только подтверждает, что мир, согласно иранским представлениям, был сотворен благим Ахурой Маэдой и это было известно грекам, но и тем, что

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (31. A2). С. 335.

<sup>2</sup> *Диоген Лаэртский*, IX, 18.

<sup>3</sup> *Диоген Лаэртский*, IX, 20.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. С. 496–497.

<sup>5</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (18. 1a). С. 151.

<sup>6</sup> *Климент Александрийский*. Строматы, V, 50, 2: «И мы найдем еще тьмы и тьмы загадочных речений философов и поэтов, поскольку даже целые книги выражают смысл, вложенный в них сочинителем, в прикровенном виде, как, например, книга Гераклита «О природе», за что он и получил прозвище «Темный». Сходно с этой книгой и «Богословие» Ферекида Сиросского». [*Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 179].

<sup>7</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (7.2). С. 85.

<sup>8</sup> *Аристотель*, Метафизика, 4. 1091b, 8–12.

уже Аристотель не рассматривал учение магов как чисто богословское, и даже в какой-то мере находил основания отождествлять его с натур-философскими воззрениями досократиков, во всяком случае, в том, что касалось представлений о благе и едином.

О Пармениде Диоген Лаэртский сообщает, что он был учеником пифагорейца Аминия и именно Аминием, а не Ксенофаном обращен к созерцательной жизни<sup>1</sup>. Он же, ссылаясь на Тимея, сообщает, что Эмпедокл слушал Пифагора, и ему, как и Платону, запретили посещать лекции, «обозначив в плагиате<sup>2</sup>. Кроме того, Ямвлих в сочинении «О пифагорейской жизни» в качестве пифагорейцев упоминает Эмпедокла и Парменида Элейского. Как справедливо замечает Л.Я. Жмудь, каталог Ямвлиха, восходящий к Аристоксену, «составлен отнюдь не на доктринальной основе... В каталоге представлены люди, связанные последовательным учительством и ученичеством, что подразумевает восприятие и развитие идей, выдвинутых ранними пифагорейцами, равно как и следование тому образу жизни, к которому побуждал Пифагор»<sup>3</sup>. В примечаниях ко второй книге «Жизни философов» Диогена Лаэртского М.Л. Гаспаров указывает, что Пифагор был учеником Анаксимандра<sup>4</sup>. Эта точка зрения также интересна, поскольку существует сообщение Аполлодора относительно возраста Анаксимандра, из которого следует, что он родился около 612/610 г. до н.э., т.е. несколько раньше Пифагора, чье рождение приходится на 572/1 гг. до н.э.<sup>5</sup> Это означает, что равно как концепции Ферекида, так и Анаксимандра могли оказать влияние на формирование идей Пифагора. Итак, из того, что мы сказали очень хорошо видно, насколько две представленные нами линии ученичества смешиваются и пересекаются, когда речь заходит о пифагорейцах. Несмотря на то, что в основном пифагореизм получил широкое распространение именно в Италии, на основании свидетельств видно, что все (или почти все) интересующие нас ионийские философы так или иначе были связаны с пифагорейским союзом. Не исключено, что такое впечатление складывается в силу свидетельств, не обязательно историчных, принадлежащих по преимуществу поздним доксографам, которые сами сильно тяготели к пифагореизму.

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский, IX, 21–23.

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский, VIII, 54.

<sup>3</sup> Жмудь Л.Я. Все есть число? К интерпретации «основной доктрины» пифагореизма // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М., 1991. С. 55–74. С. 58.

<sup>4</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. и автор вступ. статьи А.Ф. Лосев; Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М., 1998. С. 463.

<sup>5</sup> West M.L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. P. 77.

Что касается самого Пифагора, то существует некоторое число античных свидетельств о том, что Пифагор был знаком с религиозным учением иранцев, впоследствии адаптировав его как свое собственное (Гераклит Эфесский, В 129 DK; Ипполит (14.11)). Л.Я. Жмудь в своих работах<sup>1</sup> отрицает возможность путешествия Пифагора на Восток и высказывает недоверие античной традиции, подтверждающей посещение Пифагором Вавилона и Египта. Как правило, авторы, придерживающиеся этой точки зрения, исходят из того, что путешествия на Восток приписываются многим философам, начиная с Пифагора, и попросту стали общим местом. На это есть вполне обоснованные возражения. Существует надпись из Ай-Ханум в Афганистане, которая подтверждает, что Клеарх из Сол действительно побывал в этом месте; на сегодняшний день общепризнано, что Аполлоний Тианский, если мы признаем его личность реально существовавшей, а не легендарной, добрался до Таксилы<sup>2</sup>.

Итак, согласно античной историко-философской традиции, ранняя греческая философия развивалась последовательно, и всех ее представителей можно связать между собой согласно линии «учитель—ученик», вполне отражая дух архаических ремесленных коллегий. Кроме того, в доксографии достаточно четко выражено мнение, что ранние греческие философы так или иначе были связаны с ближневосточными и, в том числе, с иранской, традициями, а восточные учителя органично включены в ту же цепочку передачи знания. Диоген Лаэртский намечает две линии развития философии; по одной из них, философия впервые появилась у варваров, «у персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи», по другой, философия берет начало от эллинов, поскольку Мусей и Лин — эллины<sup>3</sup>. Тем самым Диоген Лаэртский

<sup>1</sup> Жмудь Л.Я. Пифагор в ранней традиции // *Вестник древней истории*. 1985. — № 2. С. 121–142; Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа (ок. 530 – ок. 430 гг. до н.э.) / АН СССР. Л., 1990.

<sup>2</sup> Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // *Вестник древней истории*, 1998. № 2. С. 3–17. С. 12, со ссылкой на L.Robert, J.Marshall. Дополнительные возражения относительно этой точки зрения см. в: *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 190–191.

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский, I, 1, 3. Надо сказать, что античные греки не проводили различия между магами и халдеями, зачастую слово «халдей» обозначало или любого человека с Востока, или искусственного в астрономии [Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // *Вестник древней истории*, 1998. № 2. С. 3–17. С. 8]. Слово «халдей» — греческое, происходит от аккадского (арамейского) этнонима *kaldû*, и в вавилонской традиции никогда, насколько позволяют судить клинописные источники, не обозначало особую касту или категорию жрецов и прорицателей

определяет учение магов как философское, и, следовательно, могущее иметь учеников, в том числе и из числа эллинов.

Приведем некоторые свидетельства античных авторов о восточных корнях пифагоровой мудрости, они достаточно красноречивы: «Ведь и Эмпедокл, и сам Пифагор, и Демокрит хоть и общались с магами и наговорили много сверхъестественного, а все же никогда не привлекались к суду за магию»<sup>1</sup>; «Доподлинно известно: Пифагор, Эмпедокл, Демокрит и Платон пускались в плавание, чтобы изучить ее [=магию], переживая скорее изгнания, нежели путешествия. Ее они проповедовали по возвращении, ее держали в секрете»<sup>2</sup>; «Когда Камбис захватил Египет, то Пифагор, учившийся там у жрецов, оказался в числе пленных и, угнанный в Вавилон, был посвящен в мистерии варваров»<sup>3</sup>, надо думать что мистерии не только вавилонские, но и иранские. Излагая, где и чему учился Пифагор, Порфирий говорит, что «начала... математических наук он усвоил от египтян, халдеев и финикийцев,... а всему, что относится к культу богов и прочим жизненным правилам, научился у магов и у них заимствовал. Первые, пожалуй, знакомы многим...»<sup>4</sup>; у Ипполита читаем о том, «что Пифагор посетил залды Зарату»<sup>5</sup>, а тот изложил ему учение, согласно которому есть две изначальные причины вещей: отец и мать, отец — свет, мать — тьма, части света — горячее, сухое, легкое, быст-

[Дандамаева М.М. Когда халдеи стали прорицателями? // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 56–57; Фрай Р. Наследие Ирана. М., 2002. С. 88]. Примечательно, что, исчезнув из клинописных источников в VI в. до н.э., термин продолжал жить в сочинениях античных авторов (особенно в римскую эпоху, устойчиво обозначая астролога и колдуна), а в лексиконе жителей Южного Двуречья принял значение названия жителей Вавилонии вообще [Дандамаева М.М. Когда халдеи стали прорицателями? С. 58]. Первым халдеев назвал жрецами Геродот (*Геродот*, I, 181–183), хотя очевидно, что если любой жрец Бела был халдеем, то это не значит, что любой халдей — жрец. Одним словом, есть основание считать, что репутацией жрецов, мудрецов и предсказателей халдеи обязаны именно грекам [Дандамаева М.М. Когда халдеи стали прорицателями? С. 60].

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (31. А14 [Филострат. Жизнь Аполлония Тианского, I, 2]). С. 337.

<sup>2</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (31. А14 [Плиний. Естественная история, XXX, 1, 9]). С. 337.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.8 [Порфирий. Теологумены арифметики, с. 52 De Falco]). С. 142.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.9 [Порфирий. Жизнь Пифагора, 6]). С. 143.

<sup>5</sup> В данном случае *Zarátos* можно понимать либо как одну из форм имени Заратуштра, либо как искаженную передачу его имени в греческом языке. Кроме

рое; части тьмы — холодное, влажное, тяжелое, медленное; из них, из женского и мужского начала, состоит весь космос»<sup>1</sup>. Зороастр считался учителем мага Остана, который был широко известен в Элладе как первый человек, принесший сюда учение магов, и как воспитатель Демокрита и Протагора<sup>2</sup>. Следует также обратить внимание на переписку персидского царя Дария и Гераклита<sup>3</sup>, хотя ее истинность сомнительна, она, тем не менее, говорит в пользу возможности соотнесения гераклитовского учения с иранской традицией представителями позднеантичной мысли. Существуют некоторые свидетельства об определенных связях с иранской традицией Платона и Аристотеля, но поскольку свои учения они создавали в более поздние, чем интересующие нас, времена, в данной работе мы не будем на них останавливаться.

Для поздней античности контакты с территориями Средиземноморья и Ближнего Востока видятся как повседневной, обыденный, широко распространенный опыт и это хорошо видно из источников (Апулей, Плутарх и Плиний и многие другие), и также легко позднеантичные авторы переносят знакомую им ситуацию на архаичную Грецию. Но в действительности, в этих свидетельствах о путешествиях философов по отдельным районам ойкумены вряд ли приходится сомневаться, если вспомнить хотя бы об описаниях мира раннегреческими историками, о дальних военных походах или специально организуемых поездках к оракулам.

Если мы обратимся теперь к тем свидетельствам о пифагорейском учении, которые сохранило для нас время, в них мы обнаружим идеи, весьма схожие с иранскими представлениями. Во-первых, Пифагор полагал, что мудрость является характерным качеством божества, и он считал, что «никто не мудр, кроме бога»<sup>4</sup>, «а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любознательным (философом)»<sup>5</sup>. Во-вторых, Пифагор признавал, что существуют две причины вещей — свет и тьма и первоэлементы как части света и

того, за этим именем мог стоять не обязательно сам Заратуштра, а, судя по иранскому корню, это мог быть любой другой перс или мидиец, сведущий в «мудрости магов».

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.11 [Ипполит. Опровержение всех ересей, I, 2, 12]). С. 144.

<sup>2</sup> Подробно о магах в Греции см.: *Bidez J., Cumon Fr Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*. New York, 1975. [Paris, 1973, с. 1938. 2 v.].

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. С. 181.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.21 а. [Гераклит Понтийский]). С. 147–148.

<sup>5</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.21 а. [Диодор Сицилийский, X, 10, 1]). С. 148.

тмы<sup>1</sup>. В этом положении легко вычитывается космологический дуализм вполне в духе иранской традиции. Значительное место в пифагорейском учении занимало понятие справедливости; оно встречается в акузмах («Что самое справедливое?» — «Жертвоприношения»<sup>2</sup>, «Соль надо ставить на стол в напоминание о справедливости»<sup>3</sup> и в некоторых свидетельствах, например, Аристотель сообщает, что пифагорейцы «определяли справедливость в абсолютном смысле как «воздаяние, равное [ущербу, причиненному] другому»<sup>4</sup>. Кстати, та же концепция характеризует и учение Анаксимандра. Важно то, что справедливость, как полагал Пифагор, является одной из составляющих присущего космосу порядка<sup>5</sup>, а по свидетельству Ямвлиха «наиболее действенной для установления справедливости [Пифагор] считал власть богов и как данные ею «свыше» устанавливал он государство, законы, справедливость и право»<sup>6</sup>. Мы не будем подробно останавливаться на учении Пифагора, поскольку аутентичных фрагментов его учения не сохранилось. Важно отметить следующее. Те свидетельства доксографов, которые мы указывали выше, полностью соответствуют тем основным параметрам, по которым мы предлагали сопоставлять греческую и иранскую традиции — мудрое существо, дуализм и справедливость. С одной стороны, если мы признаем, что в этих свидетельствах есть доля истинного учения Пифагора, тогда можно утверждать, что эти проблемы возникли в Ионийской философии уже в VI в. до н.э. и развивались последующими поколениями философов; если же эти изречения, с другой стороны, приписаны Пифагору в силу традиции (то есть указание на их древность и авторитетность способно подтвердить их важность и актуальность), мы видим, что эти проблемы продолжают беспокоить мыслителей поздней античности, и можем реконструировать обратный (к архаике) путь изменения этих взглядов.

Согласно приведенным выше свидетельствам, раннегреческие философы в равной степени могли быть учениками как Пифагора, так и Анаксимандра, либо определенные сходные идеи в этих учениях, воз-

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.11 [Ипполит. Опровержение всех ересей, 1, 2, 12]). С. 144.

<sup>2</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (58. С4 [Ямвлих. О пифагорейской жизни, 82]). С. 488.

<sup>3</sup> *Диоген Лаэртский*, VIII, 34; *Фрагменты ранних греческих философов*, (58. С4 [Ямвлих. О пифагорейской жизни, 82]). С. 488.

<sup>4</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, Б 8. 1132 b 21.

<sup>5</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (14.21. [Мнения философов, II, 1, 1; Платон, Горгий, 507 e 6]). С. 147.

<sup>6</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*, (58. D3 [О пифагорейской жизни, 174]). С. 493.

можно, появились в результате независимого обращения к какому-то общему источнику. Необходимо заметить, что из двух лежащих в основании раннегреческой философии традиций — одной, идущей от Анаксимандра, и пифагорейской — вторая в дальнейшем оказалась значительно популярнее и получила более широкое распространение среди приверженцев философии. Таким образом, очевидно, что активные контакты греков с иранской средой существовали со времен архаики, и если есть такая необходимость, то это подтверждает гипотезу о том, что иранские представления могли войти в раннегреческую философию в том или ином виде именно в этот период. Кроме того, можно проследить истоки формирования раннегреческих философских концепций и вполне убедительно показать, что как ионийская, так и италийская философия в действительности имеет единую концептуальную базу и линейную последовательность своего развития, что позволяет говорить о ней как о некоей единой традиции с единством проблематики, что существенно упрощает реконструкцию основных ее положений, которые вполне достоверно могут быть выведены в результате обращения к способам решения проблем, предложенным последующей традицией.

## § 2. ПЕРВЫЙ ЭТАП ФОРМИРОВАНИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ И КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. МИЛЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Рассматривая учение Анаксимандра в его соотношении с иранской традицией, мы в основном будем придерживаться концептуальной схемы, которую предложили выше, и нас будут интересовать в первую очередь его представления о начале, противоположностях и справедливости. Обсуждение вопроса о заимствовании Анаксимандром некоторых ориентальных представлений и включении их в собственную систему можно найти в различных работах за последние тридцать лет как историков философии, так и иранистов<sup>1</sup>. «Почти все детали его [Анаксимандра —

<sup>1</sup> Приведем ссылки на некоторые из них: *Лебедев А.В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 1. С. 39–53; *Вестник древней истории*. 1978. № 2. С. 43–58; *Лебеков Л.А.* Зороастризм: явление и проблемы // *Локальные и синкретические культы*. М., 1991. С. 12–49; *Лебеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // *Народы Азии и Африки*. 1978. № 2. С. 189–207; *Лебеков Л.А.* Авеста в современной науке. М., 1992; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979; *Burkert W.* *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum fur Philologie*. 1963. V. 106. S. 7–134; *West M.L.* *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971.



М.В.] системы оказались в том или ином отношении заимствованными у народов Ближнего Востока», как утверждает И.Д. Рожанский<sup>1</sup>. В этом утверждении есть доля истины, поскольку разделение ионийских греков и Востока не совсем корректно и скорее искусственно, — в географическом, и, вероятнее всего, в культурном отношении ионийцы к VI в. до н.э. были более близки восточному миру, чем эллинскому ядру (равным образом отличался от континентальной Греции и греческий Запад<sup>2</sup>). Но если и признать внешние влияния на становление учения Анаксимандра, то греческий компонент в нем даже более силен. Мы попытаемся показать это на примере одного из основных положений в космологии и онтологии Анаксимандра, для которого предполагается или даже признается иранское происхождение. Это порядок расположения небесных светил, совершенно не характерный для греческой космологии. Вместе с тем, это же положение рассматривается как одно из наиболее ранних греческих свидетельств об иранских воззрениях на устройство космоса<sup>3</sup>. Первая исчерпывающая работа относительно порядка расположения небесных светил была сделана В. Буркерт<sup>4</sup>. Автор утверждает, что именно для Анаксимандра на основании этих самых представлений новые контакты с Востоком прямо доказуемы<sup>5</sup>.

Итак, согласно свидетельству, Анаксимандр полагал, что «выше всех расположено Солнце, за ним — Луна, под ними — неподвижные звезды и планеты», вместе с ним такого мнения придерживались Метродор из Хиоса и Кратет (I2 A18 DK)<sup>6</sup>, по другому свидетельству «выше всего находится Солнце, ниже всего — круги неподвижных звезд» (I2 A18 DK), отметим, что в этом случае ничего не говорится о планетах — «подвижных звездах». Именно такое следование светил, начиная от ближайшего к Земле, т.е. последовательность в порядке *Земля—Звезды—Луна—Солнце*, рассматривается как прямое иранское влияние на

<sup>1</sup> Рожанский И.Д. Место Анаксимена в становлении греческого научного мышления // *Valcasis. Лингвистические исследования*. М., 1979. С. 180.

<sup>2</sup> Зайцев А.И. Философская поэма греческого Запада // *Древний Восток и античная цивилизация*. Л., 1982. С. 48.

<sup>3</sup> Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // *Народы Азии и Африки*. 1978. № 2. С. 197.

<sup>4</sup> Burkert W. *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106.

<sup>5</sup> Burkert W. *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106. S. 102.

<sup>6</sup> Αναξίμανδρος καὶ Μητρόδορος οὗ Χίου καὶ Κράτης ἀνοτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστροῦ καὶ τοὺς πλάνητας. Русский текст Анаксимандра цитируется по: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989.

учение Анаксимандра. Относительно этого порядка М. West замечает, что такая схема не может быть объяснена с позиций научного поиска или здоровой логики, поскольку явно противоречит наблюдаемой картине, но вполне соответствует иранской религиозной концепции усиления сияния светил по мере приближения от Земли к Божеству—Солнцу и, затем, к Безначальному Свету<sup>1</sup>. Правда, на наш взгляд, это замечание скорее справедливо для современного наблюдателя, который воспринимается в той парадигме, которой известен действительный порядок следования небесных тел; для наблюдателя VI в. до н.э. это не было столь очевидным даже с позиций «научного поиска»<sup>2</sup>.

В. Буркерт к выводу о том, что эта последовательность достаточно древняя и имеет иранское происхождение, несмотря на фиксацию в поздних, пехлевийских текстах, приходит на основании выявления шаманистского фона этой концепции: после смерти душа праведника поднимается от Земли к трону Ахура Мазды — области Безначального Света, а *звезды — Луна — Солнце* являются стоянками на ее пути<sup>3</sup>. Поскольку эта концепция является устойчивой в значительном количестве иранских текстов (не только пехлевийских) и имеет четкие параллели в ведической традиции, В. Буркерт полагает ее «индоарийским наследием», более старым, чем реформа Заратуштры<sup>4</sup>. Тем не менее, трудно себе представить, что в космологии Анаксимандра представлена именно индоевропейская концепция, поскольку Анаксимандр был, пожалуй, одним из немногих греков, которые ее признавали<sup>5</sup>. Также она не могла быть Вави-

<sup>1</sup> West M.L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. С. 90.

<sup>2</sup> Представления о необычном, на первый взгляд, расположении небесных тел находят вполне рациональное объяснение — чем больше светящийся объект, тем дальше его видно; тогда вполне приемлем и следующий спекулятивный ход — поместить Солнце, которое по величине «не меньше Земли и есть чистейший огонь» (*Диоген Лаэртский, II, 1–2*) как можно дальше от Земли, звезды, наоборот, как можно ближе.

<sup>3</sup> Burkert W. *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106. S. 106, 111.

<sup>4</sup> Burkert W. *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106. S. 110–111.

<sup>5</sup> Помимо Анаксимандра, как было упомянуто, этой концепции придерживались Метродор из Хиоса и Кратет, но это мало что добавляет к пониманию учения самого Анаксимандра и его места в античной философской традиции. Оба эти философа уже не имеют отношения к ранней греческой философии и вполне вероятно, пришли к подобным выводам самостоятельно. Метродор из Хиоса учился у Демокрита, который в свою очередь якобы был учеником «каких-то магов и халдеев, которых царь Ксеркс оставил наставниками у его отца, ... у них-то он еще в детстве перенял науку о богах и звездах» (*Диоген Лаэртский, II, 10*).

лонской, поскольку проект космоса Анаксимандра имеет пространственно-геометрический порядок измеримых величин, в то время как для вавилонян, как замечает сам же Буркерт, по-прежнему земной и небесный (божественный) миры мыслились как две взаимно противоположные плоскости<sup>1</sup>, что было также характерной чертой космологии гомеровских греков (Атлант поддерживал на крайнем западе свод неба, на котором были распределены и закреплены светила)<sup>2</sup>. Итак, вывод, по словам Буркерта, можно сделать только один, а именно, что каркас для своей космической модели Анаксимандр заимствовал из иранской мифологии<sup>3</sup>. Очень правильное, на наш взгляд, указание на заимствование Анаксимандром только ближневосточной схемы как каркаса для своего учения, а не космологической концепции целиком, тем не менее, также оказывается весьма шатким, если мы подойдем к учению Анаксимандра традиционно, как к принадлежащему натурфилософскому направлению древнегреческой философии, в рамках которого предлагаются рационалистические теоретические построения, а эмпирический материал, поставляемый окружающим миром, служит не столько источником для формирования этих концепций, сколько для их подтверждения.

Нужно напомнить, что мы знаем об иранской космологии не из «Авесты», а по большей части из пехлевийских источников. Что касается архаической космологической модели иранцев, которая реконструируется из некоторых пассажей «Авесты» («*Rām yašt*» (*Yašt* 15), «*Yasna*», 72, «*Vendidad*», 5, 8, 9), то она представляет собой простую триаду, элементами которой являются небесный свод (*girt*), он же, вероятно почитался как бог времени, атмосфера (*val*) (или воздух), понимаемая как создающая и разрушающая сила, и, наконец, земля (*zām*). В пехлевийский период эта система была включена в более сложную космологическую совокупность элементов<sup>4</sup>. Как при этом располагались светила по отношению к небесному своду и земле, судить трудно.

IX, 34-35). Тем не менее, текста Метродора не сохранилось, а фрагменты его книги «О природе» не слишком показательны для рассмотрения этого вопроса, тем более для сопоставления этого его учения со взглядами Анаксимандра: *Μητρόδορος ἀπαντὰς τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας ὑπὸ τοῦ ἡλίου προσάμειπται* (70 АН DK).

<sup>1</sup> *Burkert W.* *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106. S. 104.

<sup>2</sup> Исчерпывающее доказательство сферичности Неба дал Аристотель (*О небе*, В. 4); там же он критикует и миф об Атланте (*О небе*, 284 а 19).

<sup>3</sup> *Burkert W.* *Iranisches bei Anaximandros* // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. V. 106. S. 111–112.

<sup>4</sup> Подробно о реконструкции этих воззрений см. *Nyberg H.S.* *Questions de cosmologie mazdéens* – II // *Journal Asiatique*. Octobre-décembre, 1931.

Анаксимандр полагал, что светила находятся в *космосе* на некотором расстоянии друг от друга, что было новым и чисто спекулятивным построением, он также указал на то, что расстояния между светилами не одинаковы. Согласно иранской традиции, расстояния между небесными телами (их орбитами, говоря современным языком) равны. Мы приведем пример из множества существующих. Согласно версии «Бундахишна» мифическая гора Албурз<sup>2</sup> «росла на протяжении восьмисот лет: двести лет (она росла) до стоянки звезд, двести — до стоянки луны, дести — до стоянки солнца, двести — до (стоянки) бесконечного света (с. 40(21r) — с. 41(21v))<sup>3</sup>.

Согласно традиции, Анаксимандр первым стал учить о том, что существуют космосы, они бесконечны по числу и уничтожимы. Космосы постоянно возникают и уничтожаются (позже этой точки зрения придерживались атомисты). «Абсолютная причина возникновения и уничтожения Вселенной — бесконечное, из которого, по его словам, выделены небосводы и вообще все бесконечные космосы» (12 А10 DK)<sup>4</sup>. «Начало сущих [вещей] — некая природа бесконечного, из которой рождаются небосводы и космос в них» (12 А11DK).

Равные расстояния Анаксимандр признавал только между космосами [мирами]: «космосы бесконечны [по числу], ... находятся на равном расстоянии один от другого» (А17 DK). Что касается οὐρανοί, которые, по всей видимости, соответствуют кругам или сферам, представляющим собой «колесообразные свалывшиеся сгустки аэра, полные огня, в определенном месте выдыхающие из устьев пламя» (А18 DK), то о расстояниях между ними во фрагментах не упоминается, но эти расстояния подчиняются определенной пропорции. Это следует из размеров круга Солнца, который в двадцать семь (двадцать восемь) раз больше

<sup>1</sup> В иранских источниках речь идет о расстояниях от земли до стоянки звезд, от стоянки звезд до стоянки луны, от стоянки луны — до стоянки солнца, от стоянки солнца до стоянки бесконечного света.

<sup>2</sup> Фарси; среднеперс. Харбурз; авест. Хара Березайти «Высокая Гора [Pur?], ср. Эльбрус. Мировые горы.

<sup>3</sup> *Зороастрийские* тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997. С. 276–277. (см. также *Greater Bundahishn*, 9, *Selection of Zadspram*, 7.3). Иногда расстояние между светилами измеряется в *парасангах*. В поздних источниках это 6788,5 м (30 греческих стадий), или «тысяча шагов обоими ногами» (*Bundahishn*, 29). *Страбон* (XI. 10.5) пишет, что «персидский парасанг один определяется в 60, а другие — в 30 или 40 стадий». Несмотря на разные величины измерений расстояний, они всегда остаются равными.

<sup>4</sup> «... γενόμενον τὸ ἀπειρον φάναϊ τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενεσῆς καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανούς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς πάντας ἀπειρούς ὄντας κόσμους».

Земли (ее диаметра), и круга луны, размер которого в восемнадцать (девятнадцать) раз больше Земли (A11, A21, A22 DK)<sup>1</sup>. Одним из первых объяснение этим цифрам дал Г. Дильс, введя еще одну цифру — девять (десять, соответственно) — для указания величины круга звезд и восполнив тем самым ряд. Эти числа восходят к греческой традиции, где число девять могло обозначать «долгое время» (девять лет или девять дней — достаточно устойчивая позиция у Гесиода и Гомера). Поэтому 9:18:27 могут пониматься как попытка наглядно выразить очень большие расстояния от земли до *ὄρανοι*.

Доксографы единодушно приписывают учение о расстояниях грекам, не упоминая в данном случае «магов и халдеев». Согласно Евдему, учение о размерах и расстояниях первым изобрел Анаксимандр, а уже вслед за ним правильный порядок расположения планет установили пифагорейцы (A19 DK, Симпликий), признавая, тем самым, правильность пропорции расстояний. Пропорциональность расстояний между планетными сферами предполагается в пифагорейской «Гармонии сфер»<sup>2</sup>, об этом же сообщают Аристотель в «Метафизике», А 5. 985 в 23 и Александр Афродисийский в комментарии к этому месту (с 38, 10), и из которого мы получаем еще одно объяснение девятке. Он сообщает, что пифагорейцы «определяли справедливость как первое квадратное число... Этим числом одни считали четыре, так как это первый квадрат, и при этом делится на [две] равные части, и является равным (поскольку четыре = дважды два), а другие — девять, так как это первый квадрат нечетного числа — трех, умноженного на самого себя»<sup>3</sup>. Далее он сообщает, что «вся Вселенная составлена согласно некоторому гармоническому отношению... так как она состоит из чисел и согласно числовому и гармоническому отношению... расстояния движущихся вокруг центра тел пропорциональны, что одни из них движутся быстрее, другие — медленнее... Быстрее всего, по их мнению, движутся тела с наибольшей орбитой, медленнее всего — с наименьшей, а те, что между ними — пропорционально величине орбиты»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Очевидно, что расстояния между светилами в таком случае не могут быть равны, поскольку  $R_1 = 27\varnothing / 2\pi$  и  $R_2 = 18\varnothing / 2\pi$  соответственно.

<sup>2</sup> Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 72.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 468.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 468–469. Некую аналогию вычисления радиальных расстояний между планетами можно усмотреть в вавилонских текстах XII–XI вв. до н.э. В одном из них пропорциональный ряд выглядит как (19: 17: 14: 11: 9: 7: 4), но Ван дер Варден отмечает, что эти числа не являются результатом измерений, а «являются чистой спекуляцией», а сам текст не более, чем математическая задача (Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 72)

По-видимому, можно найти позиции, согласно которым видно, что теория Анаксимандра о порядке светил носила сугубо рационалистический характер и служила объяснению видимых феноменов. Выше мы рассмотрели некоторые примеры космологических принципов пифагорейцев, и как кажется, аналогичным принципам подчиняется и картина мира Анаксимандра. Солнце имеет наибольшую скорость вращения, и, следовательно, максимальную орбиту; соответственно Луна и неподвижные звезды расположены к Земле в порядке убывания скорости своего вращения и величины орбит. Еще одно вполне рациональное объяснение именно такому порядку светил мы можем вывести из «теории вихря», которую подробно рассматривает Аристотель. Он говорит так: «Поэтому если сейчас Земля покоится насильственно, то и вихревое движение, благодаря которому ее части собрались в центр, также было насильственным. Именно его все считают причиной, основываясь на [наблюдении вихрей], происходящих в жидкостях и в воздухе: в них более крупные и более тяжелые тела всегда устремляются к центру вихря. По мнению всех тех, кто считает мир возникшим, им и объясняется, почему Земля собралась в центр, а причину того, что она остается на месте, им приходится искать» (Аристотель, О небе, 295а 9). Ниже, продолжая свою мысль, Аристотель отмечает, что поиском объяснений неподвижности Земли занимался и Анаксимандр, предложивший в качестве объяснения идею «равновесия» (Аристотель, О небе, 295b 10). Тем самым, следуя аргументации Аристотеля, мы могли бы согласиться с тем, что Анаксимандр и Анаксимен установили в основании своей космогонии теорию вихря, суть которой излагается в их учениях посредством терминов «сгущение» и «разрежение» воздуха. Кроме того, в представлении Анаксимена о едином процессе взаимопревращения всех вещей друг в друга посредством сгущения и разрежения воздуха (А 8 DK. Гермий: «Сгущаясь и сплавиваясь, он [воздух] становится водой и землей, разрежаясь и рассеиваясь — эфиром и огнем, а вернувшись к своей природе — [снова] воздухом») просматривается сходство с учением Анаксимандра о круговороте вещей согласно мере своего существования. Критикуя идею равновесия, Аристотель упоминает о том, что «место на периферии для огня естественно» и огонь «при отсутствии препятствий станет двигаться к периферии, как это доказывает наблюдение» (Аристотель, О небе, 295b 25, 296а 10).

Кроме того, Аристотель предлагает следующее пространственное расположение элементов: «вода окружает землю, воздух — воду, огонь — воздух», и огонь, тем самым, оказывается наиболее внешне расположенным элементом (Аристотель, О небе. 287а 30). И хотя есть все основа-

ния сомневаться в том, что Анаксимандр исходил в объяснении мира из концепции четырех элементов<sup>1</sup>, тем не менее, отношение «земля-центр» и «огонь-периферия» кажется вполне достоверным для его учения<sup>2</sup>.

В греческой культуре и архитектуре широко использовалась пропорция, и мы встречаем в самой греческой культуре те идеи, которые находим и в основании пространственных измерений Анаксимандра. Известно, что уже архитектура Древнего Египта подчинялась жестким правилам и законам, но именно в упорядоченной системе греческой архитектуры в ранний период была выработана строгая система, основанная на продуманном пропорциональном соотношении частей здания<sup>3</sup>. Древнейший из греческих ордоров — дорический — получает окончательное оформление в каменных храмах к VII — н. VI в. до н.э. (то есть, ко времени жизни Анаксимандра). Если верить Витрувию, фасад дорического храма должен делиться на 27 частей, причем за модуль принимается половина диаметра колонны<sup>4</sup>. В модели космоса Анаксимандра можно усмотреть техноморфный, в противовес антропоморфному, характер, а в соответствии с этим применить к ней и принципы архитектурного сооружения. А именно, диаметр земли служит модулем при постройке космоса; диаметр космоса равен двадцати семи модулям; наконец, «земля схожа с барабаном каменной колонны» (B5 DK)<sup>5</sup>.

Несмотря на некоторые схождения с вавилонской и иранской традицией, космология Анаксимандра, скорее всего, имеет греческое происхождение. Как показали приведенные выше примеры, представления о пропорции были настолько укоренены в греческой культуре и в самой греческой традиции были сформированы практически все предпосылки для создания Анаксимандром своей модели мира, что говорить об ис-

<sup>1</sup> См. *Kahn Ch. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 1960. P. 160–163.

<sup>2</sup> «Земля покоится посередине [космоса], занимая центральное местоположение (в силу шарообразности, а также что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, а Солнце [по величине] не меньше Земли и есть чистойший огонь)» (*Диоген Лаэртский*, II, 1–2).

<sup>3</sup> *Сидорова Н.А. Греческое искусство // Античная Греция. Проблемы развития полиса*. Т. 2. М., 1983. С. 280–357. С. 316.

<sup>4</sup> *Лебедев А.В. Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции*. 1979. М., 1980. С. 104–113. С. 109.

<sup>5</sup> *Лебедев А.В. Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции*. 1979. М., 1980. С. 104–113. С. 109.

ключительно восточном происхождении этих идей и их осознанном употреблении как вавилонского или иранского образца достаточно сложно.

Когда мы говорили об основных параметрах, по которым предпочтительнее сопоставлять греческую и иранскую культуру, в качестве одного из них мы упоминали о высшем принципе или начале, которое является причиной вещей и событий в мире, и которое (во всяком случае, в иранской традиции) именуется богом. Что касается учения Анаксимандра, то именно его представления о начале являются наиболее трудными для интерпретации. Симпликий сообщает, что «из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало] Анаксимандр, сын Праксида, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (τὸ ἄπειρον), первым введя это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (*Симпликий*. Комм. к Физике, 24, 13). Из этого следует, что начало одновременно должно являться и чем-то иным по отношению к сущим вещам (как порождающее их начало — ἀρχή<sup>1</sup>) и в то же время их элементом (как, например, вода Фалеса, или огонь Гераклита).

С точки зрения Аристотеля, то, что бесконечное принимается в качестве начала физиками, — вполне логично. «У него нет начала, но оно само, по всей видимости, есть начало [всего] другого, 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. 11). Кроме того, из Аристотеля известно, что сам Анаксимандр понимал начало как материальное, то есть принимал τὸ ἄπειρον за субстанцию и высказывался о ней как о материи, чем как нечто божественное. С точки зрения Аристотеля, бесконечное — не субстанция, а атрибут, поскольку оно есть лишенность. Далее, если τὸ ἄπειρον представляется неограниченным источником всех качественных изменений в мире, может ли он сам пониматься как качество в силу того, что принадлежит ряду сущих вещей?

Таким образом, вырисовывается двоякая трактовка начала. Во-первых, это собственно начало и внешняя причина возникновения и уничтожения и тем самым, определенный регулирующий механизм этого процесса, поскольку он «всем управляет», и с другой стороны, буду-

<sup>1</sup> «Все, что только заслуживающим внимания образом занимался натуральной философией, толковали о бесконечном и все полагают его неким онтологическим началом (ἀρχή)» (*Аристотель*, Физика, Г 4, 202b 36).

чи источником всего сущего, он же, тем самым, является и границей сущего, объемлющим, и именно в такой трактовке начало будет лишено качеств. Во-вторых, это элемент сущего и тогда он принадлежит ряду существующих вещей, и посредством, например, механизма разрежения или сгущения, трансформируется во все вещи, является или материей или набором потенциальных качеств.

Интерпретация концепции начала Анаксимандра усложняется еще и тем, что до нас дошел только единственный фрагмент его учения, который мы позволим себе здесь привести: «А из каких [начал] ведам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение не правды [= ущерба] в назначенный срок времени»<sup>1</sup>.

Фрагмент Анаксимандра о порождающем источнике (τὸ ἄπειρον) дошел в изложении Теофраста, причём текст самого Теофраста не сохранился. Он частично передан Симпликием, который мог, в свою очередь, пользоваться либо выдержками из Теофраста, либо комментарием Александра Афродисийского на *Физику* Аристотеля; кроме того, неизвестно, был ли доступен последним двоим полный текст сочинения Теофраста. Весьма показательна иллюстрирует эту ситуацию сравнительная таблица в издании Кирка-Рейвена<sup>2</sup>, отражающая варианты изложения мнения Теофраста о производящей субстанции Симпликием, Ипполитом и Псевдо-Плутархом: все три версии существенно расходятся. Большинство комментаторов греческой философии принадлежит к более поздней эпохе, чем та, в которую жил Анаксимандр и их свидетельства о досократиках далеко не всегда объективны. Они, как правило, изложены через призму «современных» доксаграмм решений, выдвигаемых в совершенно иных условиях. А при таком опосредованном варианте цитирования, какой мы наблюдали выше, видимо, невозможно избежать некоторых искажений. Исследователи осознают эту проблему, но попытки ее обойти порождают новые и новые интерпретации. В частности, большинством ученых отвергается аутентичность термина ἀρχή, и предполагается, что Теофраст его использовал как техническое средство для отображения

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989.

κατὰ τὸ χρόνον· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. — «А источник приходящих в бытие сущих вещей есть тот, в который, также, и разрушение происходит «в соответствии с необходимостью; ибо они платят наказание и возмездие друг другу за их несправедливость в соответствии с установлением Времени»» (в изд. *Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*. 2nd ed. Cambridge, 1983. P. 106–108).

<sup>2</sup> *Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1983. P. 106–108.

понятия τὸ ἄπειρον. Мы, в свою очередь, не будем вдаваться в филологические споры, поскольку нас интересует каркас учения, или общая, заданная канва проблематики, а она достаточно легко вычитывается как из комментаторской литературы, так и из оригинального фрагмента, в данном случае это представления о начале, гибели миров и вещей, идея несправедливости и справедливого воздаяния и начатки формулировки проблемы противоположностей.

На основании этого мы предлагаем следующую, условную и схематичную, реконструкцию учения Анаксимандра (12 В 1DK): противоположности (корректнее говорить о *различных сущих вещах*) в силу своей природы конфликтуют между собой, что приводит к избытку той или иной «вещи» (одной из составляющих возможной пары противоположностей), что является «несправедливостью» (ἀδικία) по отношению к другой составляющей<sup>1</sup>. Для предотвращения гибели или ее отдаления на некоторое время служит τὸ ἄπειρον как субстрат вещей и ἀρχή как их начало. То есть, существует некий регулирующий элемент, который осуществляет механизм возмещения ущерба, являясь одновременно и субстратом (иным по отношению к сущим вещам) и элементом этих сущих вещей, в силу чего тождественный им, и он оказывается, тем самым, источником, из которого восполняются утраты.

Надо сказать, что регулирующей и управляющей функцией, осуществляя контроль над ситуацией и возмещение ущерба сущему, обладает не только начало Анаксимандра: те же черты мы можем обнаружить в других раннегреческих философских учениях. Некоторая их трансформация в отношении к пониманию начала Анаксимандра указывает на то, что проблема начала как «архонта» в философии возникла вместе с последней и развивалась по мере развития и самой греческой традиции. Как бы подводя черту под этими воззрениями, Аристотель, рассуждая о природе бесконечного, говорит: «Ведь все существующее или [есть] начало, или [исходит] из начала; а бесконечного же не существует начала, так как оно было бы его концом. Далее, [бесконечное], будучи неким началом, не возникает и не уничтожается; ведь то, что возникает, необходимо получает конечное завершение, и всякое уничтожение приводит к концу. Поэтому, как мы сказали, у него нет начала, но

<sup>1</sup> В качестве агрессора может выступать, например, огонь, а его бесконтрольный перевес приводит к мировому пожару, аналогичным образом действует вода, и любая другая составляющая пар противоположностей. Тема катастроф, пожаров и наводнений была достаточно популярна в древнегреческой философии, ср. Гераклит о мировом пожаре, Платон о катастрофах в *Тимее* и «Критии» и мн. др. См. также Платон о природе справедливости («Государство», 358e – 359c).

оно само, по всей видимости, есть начало [всего] другого, все объемлет и всем управляет...». Тем самым, — и здесь снова в основании лежат не эмпирические данные, а рационалистическая, логическая конструкция, — схема развития мира не может быть другой — мир возник, и он, следовательно, должен погибнуть. Средство контроля над этими процессами может быть только одно, то, что само не подвержено такого рода изменениям, — безначальное и бесконечное начало всего. Можно предложить несколько реконструированных вариантов осуществления контроля, осуществляемого *ἀρχή*, относящихся к тому или иному раннегреческому философу или школе<sup>1</sup>.

1. *ἀρχή* обеспечивает начало миру в качестве точки отсчета, гарантируя и задавая, тем самым, некоторый более или менее протяженный отрезок времени существования. Длительность этого существования определяется способностью «вещей» подчиняться установленным правилам или законам.

2. *ἀρχή* управляет всем сущим и объемлет его, тем самым *извне* контролируя состояние порожденных и гибнущих вещей в мире, так, чтобы сохранялось их некоторое равновесное соотношение и возмещая несправедливость, выступая в качестве архонта или судьи. Один из возможных вариантов интерпретации *ἀρχή* как судьи — *Время*<sup>2</sup>. В рамках более поздней концепции, предложенной Парменидом, вечность существования обеспечивает отказ от множественности и признание единства сущего. Частный случай этого положения, когда *ἀρχή* является собственно правилом или законом (и законом изменения в том числе — *логос*)<sup>3</sup>.

3. *ἀρχή* является субстратом всех вещей или чем-то имманентным миру, тем самым *изнутри* придает жизненную силу («эон») вещам (вода, огонь), либо регулирует процессы.

В целом в истории раннегреческой философии мы можем выделить два наиболее общих типа решений проблемы утраты существования, соответствующих двум направлениям раннегреческой философии.

<sup>1</sup> Здесь нами за основу взята реконструированная схема возможных методов контроля, осуществляемого началом, какой она просматривается в учениях ранних греческих философов [Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. P. 116].

<sup>2</sup> Вероятно, такова была отчасти и позиция Анаксимандра: «ибо они [вещи — *M.H.*] платят наказание и возмездие друг другу за их несправедливость в соответствии с установлением Времени» (12 В 1 DK). W. Jeger полагает, что концепция времени как судьи может быть найдена у авторов того времени, и в качестве примера ссылается на Солона [Jeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1952. P. 35].

<sup>3</sup> Вопрос о соотношении концепций времени-эона, логоса и *ἀρχή*, в частности, в учении Гераклита, будет рассмотрен в соответствующей главе.

Ионийская философия, ориентированная на динамизм в описании соответствующих ситуаций, предлагает в качестве решения гибкое управление на основании «мобильных», изменяемых, корректируемых законов. *Νόμος* противопоставлен традиционным (божественным) законам и удовлетворял требованиям граждан, которые обращались к мудрецам с просьбой написать для них законы с учетом ситуации (известны законы Драконта, Солона, Протагора; ср. «Законы» Платона; Гераклит отказался от подобного предложения). Такой способ носит «насильственный» характер и осуществляется *извне*, насильственно стабилизируя ситуацию<sup>1</sup>. Иначе говоря, все сущее подчинено правящему началу, которое в некотором смысле устанавливает границы (объемлет сущее), законы, подчиняя которым, получает возможность управлять (*κυβερνᾶν*) ситуацией. Итальянская философия, направленная на статичность, предлагает регулировать ситуацию изнутри через некоторые — назовем их естественными — факторы, заложенные в самих противоположностях. Философия ориентирована на поиск этих факторов, в результате формулируются концепции середины как точки внутреннего равновесия, внутренней гармонии (*ἀρμονία*) противоположностей. В данном случае концепция вне-положенного Начала утрачивает свое значение и развивается представление о начале как имманентном ряду сущего, предполагая уже не внешние, а внутренние рычаги управления ситуацией, «вещи» и есть начала (Эмпедокл; те же идеи с позиций множественности начал далее развивали Анаксагор, Демокрит).

Видно, что при решении проблемы используется весь набор проблематики — начало, противоположности, справедливость, — уже положенный в основу в учении Анаксимандра.

Итак, возвращаясь к нашему вопросу, напомним, что *τὸ ἀπείρον* есть начало, управляющее всеми вещами и всем универсумом в целом. Из цитированного выше фрагмента Аристотеля (*Аристотель*, Физика, 203б. 4–15) видно, что он делает вывод о божественности начала Анаксимандра на основании бессмертия и неразрушимости ээтого начала (*ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον*), а, кроме того, такие его атрибуты как «нерожден-

<sup>1</sup> Ср. Аристотель, «О небе», В 13. 295а; также Платон, «Государство», 359с: «...причина тут в своекорыстии, к которому, как благу, стремится любая природа, и только с помощью закона, насильственно ее заставляют соблюдать надлежащую меру».

<sup>2</sup> Ипполит сообщает, что природа бесконечного вечна и нестареющая, цитируя при этом тот же пассаж из Теофраста, что и Симпликий с Псевдо-Плутархом. При этом формула, которую он применяет, характеризует бесконечное, отличая от предложенной Аристотелем, но соответствует гомеровской формуле, приложимой к богам как «бессмертным» и «нестареющим» [Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1983. P. 117].

ный», «всеобъемлющий» и «все направляющий» (или всем правящий) (*περιεχειν κυβερνᾶν*) обычно относятся к разряду божественных<sup>2</sup>. Тогда, следуя Аристотелю, можно признать, что *τὸ ἄπειρον* должен пониматься как божество, и эта точка зрения окажется близкой если не к монотеизму, то, во всяком случае, будет перекликаться с учениями Ксенофана (согласно которому есть только один бог, который все движет силою ума) и Гераклита (согласно которому, «мудрость состоит в том, чтобы знать Разум, посредством которого все вещи управляются через вещи»), — и в том, и в другом случае ясно, что нечто единое может управлять вещами мира и его природа разумна.

В такой трактовке бесконечной природы Анаксимандра как божества мы встречаем одно затруднение — согласно свидетельствам, она лишена разумного начала. Климент Александрийский сообщает, что ввел понятие бесконечного Анаксимандр, но «присоединил к бесконечности ум» Анаксагор Клазоменский и Архелай Афинский (А 15 DK). Согласно Симпликию, несмотря на сходство концепций Анаксимандра и Анаксагора, только Анаксагор «установил Ум причиной движения и возникновения» (А 9а DK); Августин, излагая концепцию Анаксимандра о началах, возникновении и уничтожении вещей, также отмечает, что он «не уделил никакой роли божественному уму» (12 А 17 DK)<sup>3</sup>. Далее, есть свидетельства о том, что богами Анаксимандр считал бесконечные небосводы (миры)<sup>4</sup>; что «по мнению Анаксимандра, боги рождены: они возникают и погибают через долгие промежутки времени и при этом суть бесчисленные миры». При том Цицерон, оставивший это свидетельство, недоумевает, как же бог, который не может мыслиться иначе, чем вечный, должен погибнуть<sup>4</sup>. Сходным образом Цицерон сообщает о точке зрения Анаксимена: «...воздух — бог, что он рождается, неизмерим и бесконечен и всегда в движении». При этом направление критики то же самое, — все, что рождено, должно погибнуть (13 А10

<sup>1</sup> Гераклит использует разные слова для выражения понятия «управлять», в данном случае *κυβερνήσαι*, в том случае, когда утверждает, что «Молния правит всеми вещами» — *οὐρανὸν κυβερνᾷ*.

<sup>2</sup> Кроме того, понятия «быть всеобъемлющим» и «управлять» также не обязательно подразумевают как собственной взаимосвязи, так разумного агента, в частности, управление кораблем (букв. *κυβερνᾶν*) может осуществляться и чисто механически, без активного вмешательства кормчего [Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. С. 116]. В целом это утверждение вполне соответствует техницистской картине мира Анаксимандра.

<sup>3</sup> Мнения философов, I, 7, 12, А 17 DK, *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 123.

<sup>4</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 123 (А 17 DK).

DK). Немного ясности относительно концепции Анаксимена вносит Ипполит: «начало — бесконечный воздух, из которого рождается то, что есть, что было и что будет, а также боги и божественные существа...» (13 А 7DK). По всей видимости, и Анаксимандр, и его ученик различали между абстрактным принципом начала вещей и самими вещами чувственно воспринимаемого мира, к которым очевидно, относились и традиционные божества. Начало обладало рядом божественных характеристик (о которых речь шла выше), но принципиально и качественно отличалось от того, что представлял собой окружающий мир. Таким образом, мы можем предложить следующее резюме свидетельств доксографов о богах в представлении Анаксимандра: божественная природа либо вечная, либо лишена этого атрибута, и в любом случае она лишена разума. Те свидетельства, которыми мы располагаем, весьма поздние, отделенные от времени жизни Анаксимандра почти на тысячелетие и вероятно, в поиске разумного начала или более того, бога, были заинтересованы сами доксографы. Другими словами, сам Анаксимандр не отводил ключевой роли богам в своей концепции, и те существенные признаки в его учении, которые в эпоху поздней античности было принято квалифицировать как божественные, именно так и были восприняты комментаторами. Здесь смущает только то, что последующие философы, и в первую очередь, непосредственные последователи Анаксимандра Ксенофан и Гераклит говорили о божественном как разумном начале. Но в любом случае, и их концепции должны нами рассматриваться как своего рода супраистеистические по отношению к традиционным воззрениям, подвергавшимся если не жесткой критике, как у Ксенофана, то, во всяком случае, конструктивному пересмотру.

Вероятно, Анаксимандр действительно последовательно придерживался не антропоморфной техницистской картины мира, в которой если и подразумевался некий разумный демиург, то его действия были предельно схематизированы, то есть явно просматривается стремление Анаксимандра описать функционирование универсума не с помощью тех атрибутов, которые относимы к человеку, а в первую очередь тех, которые не имеют прямого или опосредованного отношения к последнему (пусть даже «по аналогии», через антропоморфизацию, что характерно для традиционных богов греческой народной религии).

Итак, проблема начала, как мы видим, оказывается весьма актуальной для всего периода раннегреческой философии и к этому вопросу мы еще вернемся в последующих главах. Тем не менее, в явном виде эта проблема впервые поставлена в милетской школе, для которой, как мы упоминали, не отвергаются прямые географические и политические, а вместе с тем и культурные контакты с иранским миром. В силу этого интересно было бы проследить и проанализировать моменты совпаде-

ния общей концептуальной схемы учения Анаксимандра и иранской традиции. **τὸ ἄπειρον**, рассматриваемый в качестве начала, это одновременно и *то, из чего и то, в чем*, то есть субстанциальное начало, место и время<sup>1</sup>; несправедливость присуща самим вещам, не началу. Таким образом, общая схема такова: некое отвлеченное начало как природа бесконечного порождает противоположности и устанавливает сроки их правления согласно «установлению Времени» или через долгие промежутки времени; так же в иранской традиции Zrvān akarana (бесконечное время) порождает добро и зло (свет и тьму) и устанавливает три эпохи согласно конечному времени правления каждого из начал (включая эпоху смешения). С учетом этого возникает вопрос, а можно ли рассматривать **τὸ ἄπειρον** в качестве бесконечного времени?

А.В. Лебедев предлагал свою реконструкцию (спорную, но, безусловно, интересную) понятия **τὸ ἄπειρον** как «вечного и нестареющего бесконечного Времени», сопоставимого с иранским Зурваном<sup>2</sup>. Автор утверждает, что **τὸ ἄπειρον** имеет перипатетическое происхождение, а ряд древних фрагментов позволяет реконструировать его изначальный смысл. Исходя из упомянутого выше свидетельства Ипполита — «Анаксимандр... объявил первоначалом вещей некую субстанцию бесконечности... по его мнению, она вечна, нестареющая и объемлет все космосы. Он называет ее «временем», желая сказать этим, что рождение, бытие и гибель определены...» (Ипполит, Опровержение всех ересей, I, 6, 1–2; A11 DK)<sup>3</sup>, — автор реконструирует оригинал Анаксимандра как «*вечное и нестареющее бесконечное Время*». Дальнейшая реконструкция<sup>4</sup> позволяет А.В. Лебедеву прийти к выводу о том, что **Χρόνος** Анаксимандра — это, вероятно, синкретическое представление о бесконечном Времени—Небе (мировом «объеме», «вместилище»), «объемлющем все космосы» в пространстве и времени. Кроме того, в качестве дополнительного аргумента для своих выводов А.В. Лебедев предлагает тезис, согласно которому представление о **τὸ ἄπειρον** как о бисексуальном божестве времени, порождающем мир без партнера из собственного семени (яйца),

практически совпадает по времени с появляющимися в VI–IV в. до н.э. в Греции (Ферекид, Теогония Гиеронима) и на Востоке — в Индии (Кала в «Майтри-Упанишаде», 6.14–16), Иране (Zrvān, начиная с Евдема) и Сидоне (οὐλομός = Ūlōm) аналогичными представлениями<sup>1</sup>. В действительности, в качестве «совпадающего по времени» с учением Анаксимандра периодом, автор предлагает сравнительно большой отрезок времени; подробно его сопоставление будет прокомментировано ниже.

Итак, в общих чертах характеристики **τὸ ἄπειρον** по большей части сопоставимы с характеристиками «безграничного времени» (Zrvān akarana), как они представлены, например, в «Мног-и Храт» (с. 23–24): «Творец Ормазд создал творения, создания, амахраспандов и Дух разума... с благословения безграничного времени» (иными словами, время, пусть опосредованно, но принимает участие в творении — *М.В.*); по завершении 9000 лет «...безграничное время, ... судьба и предопределение разобьют все творения и создания Ахримана»; «Безграничное время — нестареющее, бессмертное, безболезненное, нечувствительное, нетленное, неуязвимое, навсегда и навечно, и никто не может схватить его (и) ослабить его власть»<sup>2</sup>.

Можно наметить еще ряд соответствий между двумя традициями. «**Περίχρην**» может быть употреблено как в пространственном, так и во временном понимании, и в этом смысле **τὸ ἄπειρον** есть пространственное вместилище, окружающее все вещи. Иначе говоря, как нечто, неограниченное во времени и охватывающее все безграничные во времени вещи, оно есть пространственное бытие, которое объемлет все вещи как его составляющие<sup>3</sup>. Очевидно, что при такой интерпретации **τὸ ἄπειρον** вполне сопоставим с Зурваном как Местом (Пространством)—Временем, как об этом говорится в «Яснее», 72.10. И уже Евдем во фрагменте, посвященном магам, повествует о существе, «которые некоторые называют местом, некоторые временем и которое объединяет в себе все воспринимаемые сознанием вещи»<sup>4</sup>. Добавим еще, что **τὸ ἄπειρον** порождает все вещи (помимо прочего это понятие подразумевает бесконечные миры-космосы, а **τὸ ἄπειρον** отражает

<sup>1</sup> Мы видели, что Аристотель разводит эти понятия, критикуя точку зрения Анаксимандра. Трудно сказать, насколько четко разделял их сам Анаксимандр, если вообще это делал.

<sup>2</sup> *Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 1; *Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 2.

<sup>3</sup> *Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 2. С. 45.

<sup>4</sup> *Лебедев А.В. ТО АΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 2. С. 48–49.

<sup>1</sup> *Лебедев А.В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 2. С. 52; *West M.L. The Orphic Poems*. Oxford, 1983. P. 103–104.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты*. Суждения Духа Разума (Дадастан-и много-и храд). Сотворение основы (Бундахиши) и другие тексты. М., 1997. С. 90.

<sup>3</sup> *Asmis E. What is Anaximander's Apeiron?* // *Journal of the history of philosophy*. Berkeley. 1981. Vol. 19. № 3. P. 294.

<sup>4</sup> *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. М., 1991. С. 171.



только бесконечное число их последующих чередований), что сопоставимо с иранской традицией, согласно которой как Зурван, так и Ормазд — в разных направлениях развития традиций — сотворили и бесконечные вещи, и конечные («Бундахиши», с. 18 (10) г).

Космология Анаксимандра выглядит следующим образом. Все в мире имеет меру своего существования. Все вещи, возникая из бесконечного начала, вступают в круговорот, «рождаются бесконечные [по числу] космосы и снова уничтожаются в то, из чего возникли» (A 14 DK)<sup>1</sup>. Круговорот вещей происходит по определенному закону, характеризующемуся необходимостью, «рождение, бытие и гибель [миров-небосводов] предопределены» (A 11 DK)<sup>2</sup>. Все это соотносится с областью социально-нравственных понятий, совпадающих с понятием «правды»: вещи получают возмездие за неправду, если нарушают меру своего существования. Тогда *τὸ ἄπειρον* выступает как беспредельное, которое окружает всякий предел, либо действует по справедливости, либо выражая меру справедливости. «Справедливость», оказываясь соотносимой с *τὸ ἄπειρον*, уже в представлениях Анаксимандра получает онтологический статус, что также вполне сопоставимо с иранскими воззрениями на *arta* как вселенский и социальный закон справедливости и истины.

Проблема реконструкции беспредельного как Времени, хотя и представляется возможной (с существенными оговорками), но влечет за собой ряд дополнительных проблем. В основании пехлевийской ортодоксальной (не светской) литературы (ок. IX в.) лежат, по всей видимости, два исходных направления. Одно из них формировалось на базе философии Аристотеля (в первую очередь аналитических работ и историко-философских пассажей), адаптированной для ортодоксального направления зороастризма жречеством. Другое направление — критическое, ориентированное против «дахритов», как было принято именовать иранских материалистов зурванитского толка, сведения о которых сохранились в «Dēnkart»<sup>3</sup>. В обоих случаях можно выявить некоторые детали, сопоставимые со следующими элементами учения Анаксимандра. В «Dēnkart» дано понимание первичной материи как невидимой, она лишена частей, в ней отсутствует какая-либо форма и она названа *τῆλόγῃ*, иными словами то, что относится к духовной стороне человеческого существования, постижимое умом. Она названа также *gas*, «колесо»<sup>4</sup>. Природа (или материя) и дух объединены в космо-

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 119.

<sup>2</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 118.

<sup>3</sup> Zaehner R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961. P. 196 и далее.

<sup>4</sup> Zaehner R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961.

се-«колесе», небесной сфере, являющейся воплощением конечного Зурвана. В «Dēnkart» же находим представление о двойственности *τῆλόγῃ*, т.е. существует *τελογ* как невидимый и неосознаваемый принцип света и *τῆλόγ* как принцип тьмы, оба они появились из единого, не составного *τελογ*, который идентифицируется с «gas», Колесом, которое в свою очередь тождественно с первичной материей или бесконечным Пространством–Временем (ср. «небесные колеса-обода» Анаксимандра)<sup>1</sup>. Mardānfarrokh-i Ohrmazddad в своем трактате «Shkand-Gumanik Vichar» (Разъяснение, рассеивающее сомнение) следующим образом говорит о представлениях дахритов: «Они верят, что Бесконечное Время есть первый Принцип этого мира и всех различных изменений и (пере-)группировок, которому его элементы и органы подчинены как в их взаимной противоположности, которая существует между ними, так и в их слиянии одного с другим»<sup>2</sup>. При подобном подходе параллель очевидна и в ней узнаваемо не столько учение Аристотеля (мнение, на которое мы указывали выше), сколько, в первую очередь, Анаксимандра. В случае такого отождествления иранских представлений о первичной материи и бесконечном пространстве с небесной сферой–Колесом и представлений Анаксимандра о небесных телах как ободьях колес с вырывающимся пламенем они не могут быть сопоставлены напрямую, но некоторый параллелизм этих двух представлений все-таки просматривается.

R.C. Zaehner комментирует воззрения дахритов на первичную материю следующим образом. Зэндиты видели в Бесконечном Времени одну основную и неизменяемый принцип, из которого все произошло, в чем они согласны с зурванитами-материалистами. Их доктрина почти определенно восходит к той «научной» работе, которую предала при Шапуре I (242–272 гг. н.э.), вероятно, включив в Авесту тексты византийского и индийского происхождения. По мнению R.C. Zaehner'a, идея Времени как источника всех вещей имеет скорее индийское происхождение, чем эллинское, при этом он, как и А.В. Лебедев, ссылается на «Майтри-Упанишаду» (ок. 500 г. до н.э.), в которой Время идентифицируется с Наивысшим принципом, имеющим две формы — «вечное теперь», «время без формы» и время в его обычном понимании, «форма времени». На наш взгляд, концепция Анаксимандра, даже без трактовки *τὸ ἄπειρον* как Времени, ближе к дахритской и, кроме того, вероятно более ранняя, чем версия указанной Упанишады.

Все свидетельства о дахритах (или зурванитах), как правило, относятся к раннему средневековью. Тем не менее, ряд пассажей из «Авесты»,

<sup>1</sup> Zaehner R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961.

<sup>2</sup> Mardānfarrokh-i Ohrmazddad. *The Shkand-gumanik Vizar* (Doubt-despelling exposition). Translation of E.W. West. Sacred Books of the East. Ch. 6, 1.

такие, как, например, неоднократно упоминавшаяся «Ясна», 72.10 и концепция «линейного времени» Заратуштры позволяют предположить, что некие представления, предшествовавшие развитому зурванизму VI–IX вв. уже существовали, самое позднее, на момент первой канонизации «Авесты» в III в. или новой канонизации в IV в. и создания «Младшей Авесты». Непосредственное распространение античного знания на территории Персии Сасанидов начинается с 439 г., времени закрытия несторианской школы. Именно с этого момента несториане обосновываются в Персии, привозят с собой библиотеки сочинений античных авторов, формируется традиция перевода и комментирования на сирийский язык, на пехлевийский переводится очень небольшое количество литературы. Из Аристотеля полностью были переведены только логические трактаты, остальные переводы были крайне слабые и неполные, а известно, что именно Аристотель «открыл» Анаксимандра (наибольшее число упоминаний о нем встречаем в «Физике»). Период наиболее плотных контактов с представителями античной философии начинаются при Хосрове I Аноширване (531–579 гг.), но очевидно, что к этому времени иранские представления о времени вообще, и в частности о бесконечном (линейном) времени, уже насыщаются несколько веков развития и документально засвидетельствованы в источниках как известные грекам к III в. до н.э.<sup>1</sup>

Весь вопрос в таком случае сводится к тому, почему учение Анаксимандра, не получившее, как уже говорилось, обширного отклика в ранней греческой традиции, и известное в основном по свидетельствам Платона и Аристотеля, находит явные параллели с иранскими представлениями спустя семь веков после своего возникновения? В любом случае без анализа всей древнегреческой традиции (включая эпоху поздней античности) и ее адаптации на иранской почве ответить на этот вопрос практически невозможно. Вероятно, близким к истине будет предположение о доксографических источниках как передаточном звене традиции, но в таком случае говорить об иранских влияниях на учение Анаксимандра на основании приведенных параллелей уже становится затруднительно.

Еще одна концепция учения Анаксимандра может быть рассмотрена с точки зрения греко-иранских параллелей. Анаксимандр полагал, что Земля находится в центре космоса и равноудалена от всех крайних точек (А 26. *Аристотель*, «О небе»), то же сообщает Ахилл (Dubia. 4.): Земля пребывает неподвижно в состоянии равновесия в центре космоса<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. напр. *Плутарх*. Об Изиде и Осирисе / Плутарх. Моралии. *Plutarchi chaerontensis. Scripta Moralia.* // *Вестник древней истории*. 1977. № 3. С. 229–268; *Вестник древней истории*. 1977. № 4. С. 235.

<sup>2</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 128.

Здесь явно просматривается параллель с архаическими иранскими представлениями о космосе-«мировом яйце», где земля мыслится желтком яйца и параллель с поздней иранской концепцией, зафиксированной в пехлевийских текстах, где земля находится в центре космоса и имеет металлическую границу-небо. Мы уже касались представлений о мировом яйце, добавим к этому то, что такая модель не может восходить к вавилонским представлениям, в которых в эпоху, близкую времени жизни Анаксимандра, мироздание предстает в виде двух плоскостей. Важно отметить, что существует и принципиальное отличие учения Анаксимандра от представлений о космосе-«яйце». Число космосов у Анаксимандра бесконечно, тогда как космос-«мировое яйцо» — единственное.

Можно на основании этих сопоставлений выдвинуть тезис об иранском происхождении этих взглядов, но вероятнее всего они, равно как и учение о противоположностях (если все-таки согласиться с тем, что уже у Анаксимандра прослеживается тенденция к его оформлению) и космической справедливости, могли быть обусловлены внутренними социальными процессами греческого общества. В.П. Горан полагает, что для европейской традиции характерна изначальная генетическая связь философии с демократией<sup>1</sup>. В период создания предпосылок для появления и зарождения философии система ценностей, определяющих традиционные мировоззренческие ориентации, была аристократической, это нашло отражение в ряде произведений Феогида и Солона. «Новая система ценностей, выражение и обоснование которой обнаруживается ... в учениях самых первых философов, составляющих милетскую школу, была системой ценностей становящейся полисной демократии»<sup>2</sup>. В таком случае через демократический принцип равенства объясняется и понятие космического равенства как равновесия, и равновесие Земли в центре космоса. На этих же основаниях G. Vlastos<sup>3</sup> вводит три основных тезиса реконструкции учения Анаксимандра: 1) основными составляющими мира Анаксимандра являются равные противоположные силы, балансирующие одна против другой в динамическом равновесии; 2) это равновесие внутренне принадлежит миру, бесконечное в эту «борьбу» не вовлекается; 3) представление Анаксимандра о мире как о саморегулирующемся равновесии, в котором преобладает космическая справед-

<sup>1</sup> *Горан В.П.* Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции // *Гуманитарные науки в Сибири*. 1998. № 1.

<sup>2</sup> *Горан В.П.* Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции // *Гуманитарные науки в Сибири*. 1998. № 1. С. 22

<sup>3</sup> *Vlastos G.* Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // *Classical Philology*. 1947. № 47.

ливость, зависит от современного ему социального порядка, соответствующего политическому принципу «исономии».

Существует и противоположный взгляд на основы формирования этой концепции Анаксимандра. В частности, J. Engmann полагает, что рост демократии в Ионии в период жизни Анаксимандра был, но демократия только зарождалась, и поэтому главной моделью для Анаксимандра в создании собственной концепции справедливости были экономические и социальные условия, созданные аристократическим правлением<sup>1</sup>. Он оспаривает выводы Властоса относительно равенства физических составляющих мира и полагает на основании фрагментов A 10 DK, A 27 DK, что на момент выхода из бесконечного горячее, бывшее в небольшом количестве по сравнению с холодным, постепенно сменяет все холодное (все моря высыхают), и это скорее описывает не эгалитарные отношения между гражданами при демократии, а скорее ту ситуацию, которая существовала в архаических полисах, когда родовая знать, бывшая в меньшинстве, завладела фактически всей собственностью, тогда как рядовые граждане потеряли даже то, чем владели изначально и именно эта ситуация наилучшим образом описана у Солона<sup>2</sup>. С этой позиции, представление о равноудаленности Земли от всех крайних точек пространства не имеет оснований в собственно-греческом мировоззрении и только тогда получает обоснование возможность иранских истоков этих взглядов.

Что касается концепции противоположностей в учении Анаксимандра, то здесь мнение исследователей расходится. Стандартная точка зрения следует позиции Аристотеля в «Физике» и «Метафизике», где он рассуждал, применительно также и к учению Анаксимандра, о начале и об элементах (στοιχεῖα — огонь, воздух, вода, земля), попарно связанных и их качествах (горячее, холодное, влажное, сухое). Согласно противникам этой точки зрения, учение об элементах было создано (или лучше сказать, сформулировано) либо самим Аристотелем, либо Платоном<sup>3</sup>. Ch. Kahn предлагал рассматривать как характерные именно для милетской школы следующие пары противоположностей: горячее-холодное, сухое-влажное, светлое-темное, и четвертую пару — мужское-женское — он оставляет под вопросом<sup>4</sup>. Симпликий, для которого концепция четырех элементов и их градация в соответствии с ка-

<sup>1</sup> Engmann J. Cosmic Justice in Anaximander // Phronesis. 1991. V. XXXVI/1 (Accepted October 1990). P. 24.

<sup>2</sup> Engmann J. Cosmic Justice in Anaximander // Phronesis. 1991. V. XXXVI/1 (Accepted October 1990). P. 20.

<sup>3</sup> Jeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1952. P. 26.

<sup>4</sup> Kahn Ch. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York, 1960. P. 161.

чествами уже была основополагающей для описания мира, испытывает затруднения с содержанием текста Анаксимандра: «По поводу этого текста следует также отметить, что в примерах элементов он называл воздух холодным, а воду влажной, что у него не в обычае: воздух он [обычно] называет влажным, полагая, что ему в большей мере свойствен отличительный признак влаги — трудно поддаваться определению [оформлению] собственной границей и легко — внешней. То ли он допустил небрежность, приводя пример исключительно ради [иллюстрации] противоположности [элементов], то ли описка вышла»<sup>1</sup>. Это может быть хорошим свидетельством явных попыток доксографии вчитать в учение Анаксимандра концепцию противоположностей или четырех элементов вслед за Аристотелем. Вместе с тем, именно это свидетельство хорошо показывает, что в учении Анаксимандра еще не было четкой корреляции стихий и качеств и тем более трудно утверждать, что Анаксимандр сводит все сущие вещи к ограниченному числу стихий, хотя именно такая позиция как нельзя лучше бы соответствовала его схематическому описанию универсума.

Вместе с тем, представления о противоположностях, имеющие место практически во всех раннегреческих философских концепциях, имеют параллели в иранской традиции. Но эти параллели, определено, также относимы к греческим влияниям на зороастрийскую ортодоксию. Из четырех первичных элементов греческой физики в иранской традиции мы обнаруживаем только горячее и влажное, причем в поздних пехлевийских зороастрийских текстах, описывающих становление мира<sup>2</sup>. Именно эти качества ассоциировались с Ормаздом, который был единственным создателем универсума.

Таким образом, те параллели, которые мы отметили между философией Анаксимандра и иранской традицией, на наш взгляд, являются результатом обратного влияния греческой философии классического и позднего периода в эпоху становления книжности в Сасанидском Иране. Что касается представлений о начале, или высшем принципе, причине возникновения вещей в мире и возможности понимать его как божество, то в иранской традиции в полной мере эти представления сформировались не ранее IV–IX вв. н.э. и отражены в пехлевийских источниках. Кроме того, понимание начала Анаксимандра как супраестетической схематизации ставит под сомнение возможность проведения параллелей. В целом учение Анаксимандра может быть рас-

<sup>1</sup> Симпликий. Комм. на Физику Аристотеля, 481, 28). *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 122.

<sup>2</sup> Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961. P. 203.

смотрено скорее в конструктивистском измерении, чем в логическом, и именно к последнему обращается Аристотель, критикуя слабые места в позиции Анаксимандра. За его «довольно поэтическими словами» стоит, как это не парадоксально, идея, что универсум поддается рациональной схематизации. Иными словами, он обладает гармонией и пропорцией, которые заданы измеримыми величинами, а потому может быть картографирован с учетом этих отношений, как и ойкумена. Для Анаксимандра схематизация универсума — это, прежде всего, рациональное конструирование неявного с целью придать ему эмпирическую ясность (как в случае с картой), и перейти от неупорядоченной множественности к гармонизированному целому. Точно также как карта упрощает восприятие пространства, так и предельно общая техническая схема упрощает понимание универсума. Даже если сам Анаксимандр не представлял свое учение в таком предельно общем виде, схема, которая реконструируется из его учения, оказывается весьма полезной при оценке всей последующей раннегреческой философии. В ней заключены практически все те проблемы и взаимосвязи между ними, которые будут разрешаться досократиками, различными способами осуществлявшими ее наполнение и не утратившими ее изначальной рационалистической направленности.

## ГЛАВА IV. ГЕРАКЛИТ И ИРАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

### § 1. КОНЦЕПЦИЯ «МУДРОГО СУЩЕСТВА» И ЕЕ СОПОСТАВЛЕНИЕ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ.

Параллелизм учения Гераклита с иранской традицией, зачастую сводимый к заимствованию последним иранских образцов, отмечался неоднократно. А. Gladisch первым отметил, что взгляды Гераклита на огонь и похоронные обряды совпадают с зороастрийскими<sup>1</sup>. М. West посвятил проблеме параллелизма учения Гераклита и персидской религии полностью главу своей книги<sup>2</sup>, где указывал на параллели, зачастую не давая им развернутого комментария. М. West приводит не только параллели из ранних иранских источников, но и широко пользуется поздними пехлевийскими сочинениями, более того, зачастую указывая на параллели с раннеиндийскими текстами — «Ригведой» и «Упанишадами». Например, рассуждая о взаимоотношении элементов, он приводит параллели на учение Гераклита исключительно из «Упанишад»<sup>3</sup>. Уэст заканчивает эту главу следующими словами: «Путь из Эфеса в Индию долог. Но распространение человеческих племен доказывает, что люди и то, что они несут с собой, путешествуют в течение многих лет. Во времена Гераклита Эфес и Индия соединились посредством Персидской империи. Индийцы пришли на материковую Грецию с армией Ксеркса. Связь между мыслью Гераклита и персидской религией ...пропорционально сильна»<sup>4</sup>. Это высказывание можно принять в каче-

<sup>1</sup> Gladisch August. Herakleitas und Zoroaster. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1859.

<sup>2</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

<sup>3</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 173–175. Более того, М. West делает следующий вывод: «нельзя утверждать, что отсутствие древних иранских доказательств исключает историческую связь между индийской и гераклитовской теориями».

<sup>4</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 202.

стве допущения, но и только, поскольку нет достаточно достоверных и неопровержимых свидетельств греко-индийских контактов, пусть даже опосредованных через Персию.

Относительно греко-индийских контактов Г.А. Кошеленко и В.И. Сариниди<sup>1</sup> замечают, что «вряд ли стоит допускать, хотя бы в малой степени, знакомство греков гомеровского времени с Индией». По поводу существовавшего мифа о походе Диониса в Индию, который мог бы подтвердить ранние вышеупомянутые контакты, авторы считают, что «первые идеи о походе Диониса в Индию возникла в начале IV в. до н.э. Дальнейшее же развитие этого комплекса представлений связано с походом Александра и становлением его культа»<sup>2</sup>.

На основании сказанного представляется сомнительным и глубокое знакомство Гераклита с Индией. Действительно, если исходить из соображений, что все три традиции — греческая, иранская и древнеиндийская — восходят к общему индоарийскому корню, то различные параллели не могут не существовать, но речь в данном случае может идти только о доктринальном, но не текстовом параллелизме. Позиция же Уэста наводит на мысль, что Гераклит должен был иметь хорошую осведомленность о содержании ранних индийских текстов и хорошо ориентироваться в обширной индийской мифологии, такова, например, предлагаемая М. Уэстом параллель: «Вишну, будучи проявленной и непроявленной субстанцией, духом и временем, развлекается как игривый ребенок, а вы должны учиться, прислушиваясь к его шалостям»<sup>3</sup>.

М. Уэст подвергся весьма жесткой критике наших отечественных ученых Ф.Х. Кессиди и В.В. Кондзелки<sup>4</sup>. Они выразили сомнение в

приемлемости «абсолютизации компаративистской методологии», считая, что «работа Уэста является дополнительным свидетельством бесплодности попыток объяснить возникновение греческой философии вне общественно-исторических условий и идейно-духовного климата Древней Греции». При этом они не исключают «идейных и культурных связей между народами древнего мира, в частности между греками и их соседями. Но эти связи не всегда и не во всех сферах духовной жизни были столь гладкими и прямолинейными (упрощенными), как это представляется Гладишу, Уэсту и некоторым другим авторам»<sup>1</sup>.

А.-Н. Chroust в своей статье, посвященной влиянию зороастризма на учения Платона и Аристотеля, уделяет несколько страниц в этом же ключе ранней греческой философии. «Знаменитое утверждение Гераклита Эфесского, — говорит он, — а именно, что «война есть отец всего» соотносится с вечной борьбой между Ахурамаздой и Ахриманом, как и утверждение Эмпедокла, что Любовь и Вражда есть два основных принципа или фактора, которые управляют вселенной, доминируя поочередно. Эти два примера, которые могут быть значительно увеличены и расширены, должны действительно доказывать, что некоторые (ранние) греческие философы были знакомы с учением Зороастра в большей или меньшей степени»<sup>2</sup>. Он замечает также, что первыми, кто сопоставлял иранские представления и учения ранних греческих философов, были Аристотель и Плутарх<sup>3</sup>. Нам представляется, что его выводы слишком прямолинейны и недостаточно обоснованы. В целом, несмотря на давность постановки этой проблемы, она далека от возможности ее полного разрешения.

Итак, наше дальнейшее исследование будет направлено на основные составляющие учения Гераклита о сущем, а именно представления о мудром надмирном существе или божестве, о первоначале, о мировой справедливости, определяющей правильную функционирование космоса, и, наконец, о паре противоположностей и первоэлементах, именно по этим параметрам мы будем анализировать определенные соответствия с иранской традицией.

<sup>1</sup> В рецензии на книгу D.K. Βελισσαρόπουλος, *Ελληνες καί Ινδοί. Η συνάντησις δὲ τοῦ κόσμου*. Т. 1.–2. Ἀθήναι, Ἐστίας, 1990, которая направлена на создание полной сводки всех материалов по проблеме греко-индийских контактов в древности. Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 201–205.

<sup>2</sup> Кошеленко Г.А., Сариниди В.И. (Рец. на книгу) // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 201–205. На то, что до Александра имеются только смутные, случайные и отрывочные сведения об Индии указывает также и Г.М. Бонгард-Левин. См. Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М.: Вост. лит., 2002. С. 5.

<sup>3</sup> «Vishnu being thus manifest and unmanifest substance, spirit, and time, sports like a playful boy, as you shall learn by listening to his frolics» (i.2) – Αἰὼν παῖς ἐστὶ, παῖζων, πεισσοῦσθον [West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. С. 192].

<sup>4</sup> Кессиди Ф.Х. Кондзелка В.В. Гераклит и Древний Восток (критические заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5. М.: «Высшая школа», 1981.

<sup>1</sup> Кессиди Ф.Х. Кондзелка В.В. Гераклит и Древний Восток. С. 99.

<sup>2</sup> Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. Wash., 1980. Vol.54. № 3. P. 354–355]

<sup>3</sup> Chroust A.-H. The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. Wash., 1980. Vol.54. № 3. P. 354–355, прим. 87.

\* \* \*

Интерес к учению Гераклита сохраняется со времен ранней античности и вызван не только содержанием этого учения, но и стилем изложения, и зачастую доксографы указывают на «трудность интерпретации» и «загадочность речений»<sup>1</sup>. Как сообщает Диоген Лаэртский, книга Гераклита была разделена «на три рассуждения: обо Всем, о государстве и божестве. Книгу эту он поместил в святилище Артемиды, позаботившись (как говорят), написать ее как можно темнее, чтобы доступ к ней имели лишь способные и чтобы обнаружение не сделало ее открытой для прозрения... Феофраст говорит, что в писании он иное недоговаривает, а в ином сам себе противоречит по причине меланхолии»<sup>2</sup>. Мы уже отмечали закрытый характер передачи знания внутри семьи или внутри общин избранных людей, и не удивительно, что таким же могло быть отношение и Гераклита к своей книге и знанию. Об этом же говорится и в приведенной Диогеном Лаэртским эпиграмме:

*Не торопись дочитать до конца Гераклита-эфесца —  
Книга его — это путь, трудный для пешей стопы,  
Мрак беспросветный и тьма. Но если тебя посвященный  
Вводит на эту тропу — солнца светлее она*<sup>3</sup>.

Не исключено, что именно в силу трудности интерпретации фрагментов Гераклита можно увидеть в них значительное число параллелей с иранской религией и мифологией. Даже при первом ознакомлении с фрагментами Гераклита эти параллели кажутся очевидными и касаются практически всех разделов его учения. Зачастую на мысль о параллелизме наводит именно контекст цитатора, как, например, в следующем фрагменте, сохраненным Ипполитом: «Гераклит учит и о воскресении плоти — вот этой явной, в которой мы родились. Известно ему и то, что причина этого воскресения — Бог. Он говорит так: Мудрым суждено, будучи в Аиде, восставать от сна смерти и становиться наяву стражами живых и мертвых» (73 Mch)<sup>4</sup>. Ипполит помещает высказывание Гераклита в христианский контекст, и благодаря некоторому сходству христианских и зороастрийских представлений о загробном существовании проследивается параллель с иранским учением о фравашах. Фраваша — это души людей (или праведных), созданные Ахура Маздой в нематериальном виде и получившие после отражения первого нападения Злого Духа земное воплощение, после смерти души праведников возвращаются в духов-

ный мир и пребывают там до конца мировой истории. Они являются защитниками человечества, в первую очередь от Зла и всего, что с ним связано — гибели, болезней, нищеты и проч. («Яшт», 13. [Фравардин-яшт]), также они творцы и податели жизни<sup>1</sup>. В данном случае параллель искусственна, подобных мест во фрагментах Гераклита и других ранних греческих философов много, и в таких случаях требуется значительная критическая и интерпретаторская работа.

Часто не только контекст доксографа, но и некоторые варианты переводов того или иного фрагмента заставляют задуматься о сходстве учения Гераклита с иранскими концепциями. Мы указывали на то, что представление о мудром божестве, «Мудром Господине» — Ахура Мазде — существовало в иранской традиции уверенно раньше и независимо от авестийских влияний, при этом эпитет «мудрый» был его характерной чертой. Сходные идеи можно усмотреть в учении Гераклита благодаря переводу А.В. Лебедевым фрагмента 85 Mch: «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум (Γνώμη), могущий править всей Вселенной»<sup>2</sup>. В сопоставлении его с фрагментом 84 Mch: «Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса» и свидетельствами Геродота о верховных богах пантеонов различных государств, которых он неизменно называет «Зевсом», мы могли бы легко предположить, что в силу иранских влияний (если бы мы исходили из их признания!) Гераклит также подразумевал под именем Зевса Ахура Мазду, говоря о Мудром<sup>3</sup>. Из того варианта перевода этого фрагмента, который предлагает М. Marcovich, такое заключение сделать уже сложнее: «Мудрость состоит в том, чтобы знать Разум, посредством которого все вещи управляются через все»<sup>4</sup>. Тем не менее, среди фрагментов Гераклита мы можем найти около десятка фрагментов, в которых так или иначе рассматриваются понятия мудрости и *мудрого*, которые при соотнесении их с представлениями о *логосе* позволяют нам выстроить следующую общую линию или инвариант с «Гатами» Заратуштры: существует нечто Мудрое, единственное в своем

<sup>1</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 321–340.

<sup>2</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 239.

<sup>3</sup> Ср. Клеанф, «Гимн к Зевсу» (подражания Гераклиту): «дай причаститься Мудрости (Γνώμη), полагаясь на которую, ты правшишь всеми вещами по справедливости» (Ср. *Фрагменты* ранних греческих философов. С. 256).

<sup>4</sup> *ἔν τῳ σοφόν· ἐπίστασθαι γνῶμη' ὅτεῃ κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων.* Здесь и далее греческий текст фрагментов Гераклита цитируется по изданию *Marcovich M. Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967.* Перевод фрагментов на русский язык, если это не оговаривается специально, сделан по этому же изданию.

<sup>1</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 179–180 (22 A4).

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский, IX, 6.

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский, IX, 16.

<sup>4</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 235.

роде, что посредством Слова (речи, *логоса* или *мантры*) открывает знание о себе человеку, способному это знание воспринять и передать соплеменникам, согражданам. Насколько правильным будет именно так интерпретировать учение Гераклита и насколько вообще возможно сопоставление этих двух концепций в разных традициях, мы рассмотрим ниже.

Напомним, что распространение мадеизма (т.е. почитание Мазды (Мудрого) как божества, возглавляющего пантеон) в Западном Иране датируется очень ранним временем. На основании распространения личных имен установлен период с VIII в. до н.э. Согласно «Авесте» это собственное имя (и наиболее устойчивый эпитет) верховного божества Заратуштры и зороастрийцев. Входящее в состав имени Ахурамазды *mazdā(h)* — характеризует мудрость божества, и никогда не используется для обозначения человеческих разума и мудрости, для которых применялось только слово *xratu*<sup>1</sup>. В свою очередь это и другие аналогичные по значению понятия вполне применимы к божеству. На лингвистическом уровне это указывает на доминирующее значение божественной мудрости, которая объемлет и включает в себя все прочие ее проявления.

Одним из проявлений мудрости является всеведение. В зороастрийской традиции о всеведении Ахура Мазды очень красноречиво сообщает так называемая «Проповедь в форме вопросов» («Ясна», 44), в которой именно к Мазде обращается Заратуштра с вопросами, ответы на которые известны только ему — о происхождении мира, его устройстве, об истине и правой вере, «ибо, что уготовано... в Конце, известно» («Ясна», 44.19)<sup>2</sup>. Та же идея отражена в «Ясне», 29.4: «Мазда знает обо всем: о свершившихся намереньях..., о делах, что лишь задуманы, Проницателем лишь он...»<sup>3</sup>. В «Бундахшише» (с. 17(9v, стк. 7)) говорится: «Ормазд всегда был высочайшим по всеведению...», именно благодаря всеведению Ормазд знал о задуманном Ахриманом и об исходе «противостояния» [добра и зла — *М.В.*] (с. 19(10v)). В одном из яштов — «Ормазд-яште», в котором исследователи усматривают достаточно древний пласт содержания, к каковому относятся двадцать наиболее ранних, первоначальных имен Ахура Мазды, пять из их числа отражают его мудрость: Разум, Разумный, Ученые, Ученый, Мазда (мудрость)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 255. [по Х. Ломмелю].

<sup>2</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 136.

<sup>3</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 129.

<sup>4</sup> *Авеста*: Избранные гимны. Душанбе, 1990. С. 14. Понятие «храд» [xratush, xratēush, xratu, xratumā] многозначно, основное значение — разум, разумный, может пониматься как воля, замысел, сила ума, проницательность [Зороастрий-

Ахура Мазда олицетворяет *Святое Слово* — Мантра Спента<sup>1</sup>. Насколько может быть сопоставимо это понятие с Логосом в том виде, как его понимал Гераклит? В незороастрийских, индоиранских представлениях Мантра Спента — это заклинания, произносимые *кави* — колдунами и прорицателями. У зороастрийцев *Святым Словом* считались семьдесят два имени Ахура Мазды («Ормазд-яшт»). Именно они представлялись наиболее действенными, целебными и сокрушительными для злых духов. В «Гатах» Заратуштры Мантра Спента — это воздействующее Слово Ахура Мазды, которое он дает Заратуштре как дар убеждения для обращения людей в истинную веру. Именно Мантра Спента дает истинное знание об Ахура Мазде и мире: «Мазда, Заратуштре дай Слово чудодейственное то, что поможет, наконец, одолеть всех зловых недругов!» («Ясна», 28.6); «Мазда, я воспел тебя, передай ты мне из уст в уста Слово мудрое о том, как впервые появилась жизнь!» («Ясна», 28.11), «Скажи мне правду, о Ахур! ... Кто проложил путь Солнцу и звездам?... Какой мастер сотворил свет и тьму?... Верно ли наставляю я?», «Это и многое другое, о Мазда, хочу я узнать!» («Видевдате» (19.14) говорится о том, что фраваша Ахурамазды имеет душу и эта душа есть Мантра Спента. Ахура Мазда обращается к Заратуштре: «Молись ты, Заратуштра, фраваша моей, фраваша Ахура Мазды, ей, величайшей, добрейшей, твердейшей, мудрейшей, благовиднейшей и по праведности высочайшей, душа которой есть Мантра Спента».

Заметим, что Мантра Спента, речь Ахура Мазды, дающая истинное знание о мире и открытая только избранному свыше пророку — это, по всей видимости, конструкт Заратуштры, так как наиболее часто встречается он именно в «Гатах» («Ясна»). В «Гатах» же сформулирована, или, вернее сказать, получила дальнейшее развитие идущая своими корнями в индоиранскую традицию этическая концепция зороастризма — «благие мысли — благое слово — благие дела», проецирующая на социум сакральные отношения божества и пророка, и в дальнейших текстах «Слово» употребляется именно в этом значении.

Согласно Гераклиту существует «общий для всех» божественный Логос, который может быть сопоставлен с божественным Законом<sup>2</sup>: «Те, кто намерен говорить разумно (εἶναι νόμι λέγοντας), должны пола-

ские тексты. М., 1997. С. 25, прим. 4]. Переведенные как «ученые, ученый» слова *cistish, cistā, cistivā* означают проницательность, понимание, мудрость, знание, и в первую очередь, религиозное знание. («Ормазд-яшт», 7–8).

<sup>1</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 425–426.

<sup>2</sup> По мнению Марковича, логос только схож с божественным Законом, но не тождествен ему, вопреки мнению Целлера и Йегера (*Marcovich M. Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967. P. 95*).

гаться на то, что является общим для всех, как город зависит от его закона и даже более твердо: ибо все человеческие законы сообразуются с божественным» (23 Mch). Как кажется, именно Логос открывает Гераклиту знание о Мудром (26 Mch)<sup>1</sup>. Несмотря на трудности в интерпретации данного фрагмента, приведенные далее пассажи позволяют признать, что в учении Гераклита имелось представление о Мудром Существо. «Из тех, чьи речи [доктрины, учения] я слышал (изучал), никто не достиг понимания того, что Мудрое (существо) отлично от любой другой вещи (idea) (*ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεραιρισμένον*)» (83 Mch); «Одно (существо) единственное (истинно) Мудрое (*τὸ σοφόν*), желающее и не желающее называться именем Зевса» (84 Mch), «Мудрость (*τὸ σοφόν*) есть одна вещь: знать Мысль (*Ἦμ*) (*γνώμην*), посредством которого все вещи управляются через все (следуют по определенному пути) (*πάντα διὰ πάντων*)» (85 Mch)<sup>2</sup>. Итак, очевидно, что Мудрость или ее носитель понимаются как нечто отличное от всего другого, разумность, согласно Гераклиту, является качеством божественной природы, человек же разумом не обладает (*οὐκ ἔχει γνῶμης, εἶον δὲ ἔχει*) (90 Mch). При этом, различая природу божественной и человеческой мудрости, Гераклит делает это и на уровне языка, для него божественная мудрость задается через понятие *τὸ σοφόν*, а человеческая понимается как *νόος*. Зачастую Гераклит отождествляет Мудрое [Существо] и Зевса, он говорит: «Молния<sup>3</sup> правит всеми вещами (*τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός*)» (79 Mch), хотя очевидно, что сам с этим не всегда вполне согласен. Концепция о Мудром верховном божестве или, скорее, о Мудром как Зевсе, разумеется, не принадлежит Гераклиту.

<sup>1</sup> Согласно интерпретации А.В. Лебедева, открывшаяся при этом мудрость (*σοφόν*) означает всеведение («знать все как одно» — *ἔν πάντα εἶναι*), а имеющаяся здесь синтаксическая двусмысленность допускает еще один вариант перевода: «Есть только одно мудрое существо, которое знает все» (*Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 199). Перевод Марковичем этого фрагмента выглядит следующим образом: «Если бы вы слышали [и поняли] не меня, но Логос, то было бы мудро согласиться, что все вещи есть одно». При этом он допускает, что Логос в данном случае персонифицирован, а *σοφόν ἔστιν* указывает на логическую необходимость согласия с выдвинутым положением (а не на персонификацию мудрости!).

<sup>2</sup> М. Marcovich утверждает, что в данном фрагменте *τὸ σοφόν* означает человеческую мудрость, а все попытки интерпретировать здесь это понятие как мудрость бога приводят к невозможным чтениям. Вместе с тем, как мы указывали в самом начале главы, перевод А.В. Лебедева позволяет трактовать это понятие как персонификацию мудрого существа.

<sup>3</sup> Молния здесь персонифицирована (Marcovich, С. 425) и *κεραυνός* скорее следует читать как «Метатель молний».

Уже у Гесиода и Гомера обычно встречается употребление *Διὸς νόος* <sup>4</sup> *Ζηνός νόος*, являющееся стандартной языковой конструкцией. О частоте употребления этой формулы свидетельствует следующий ряд: *Διὸς νόον ἐξαπαφίσκον*<sup>1</sup>, *Διὸς νόον ἐξετελείτο*<sup>2</sup>, *Ζηνός νόος αἰγιόχοιο*<sup>3</sup>; *Διὸς νόον εἰρύσσαιτο*<sup>4</sup>, *Διὸς νόον αἰγιόχοιο*<sup>5</sup>, *Διόν νόον*<sup>6</sup> и его можно продолжать. У Гераклита слово *νόος* употребляется всего в двух фрагментах — 23 Mch и 101 Mch, и оба раза по отношению к человеческому разуму. По отношению к божеству употребляются слова *τὸ σοφόν* и *γνώμην*. Мы не обнаружили использования этих слов у Гесиода и Гомера по отношению к Зевсу, но они начинают встречаться в более поздний период — Аристофан, *Мир*. 1096, Еврипид, *Елена*, 1441, Платон, *Законы*, 776е, Платон, *Государство*, 391С<sup>7</sup>.

Согласно традиции, первым, кто до Гераклита говорил о божественной мудрости и использовал термин *σοφόν* для ее характеристики, был Пифагор. По крайней мере, так об этом говорит Гераклит Понтийский (14 A21 DK)<sup>8</sup>. С другой стороны, Гераклит Понтийский поздний автор (I в н.э.), и использование им термина *σοφόν*, вероятно всего означало близкое знакомство с учением Платона или Филолая, чем непосредственное знакомство с оригинальным учением Пифагора. Не исключено, что в античные справочники, благодаря доксографам, вошла интерпретация именно Гераклита Понтийского<sup>9</sup>. Другой современник Гераклита — Ксенофан, учивший только об одном божестве, величайшем среди богов и людей (21 В 23 DK), который «движет все посредством разума», видимо вслед за эпической традицией в известных фрагментах не употребляет термин *σοφόν* (21 В 25 DK: *ὄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*) — помышлением ума он все потрясает).

Единственный, кто из современников Гераклита употребляет *τὸ σοφόν* по отношению к божеству в нескольких фрагментах — это Эпихарм (488–485 гг. до н.э.). В одном фрагменте просматривается явная полемика с Гераклитом:

<sup>1</sup> Гесиод, Теогония, стк. 537.

<sup>2</sup> Гесиод, Теогония, стк. 1002.

<sup>3</sup> Гесиод, Труды и дни, сткк. 483, 661.

<sup>4</sup> Гомер, Илиада, кн. 8, стк. 143.

<sup>5</sup> Гомер, Илиада, кн. 14, стк. 160, Одиссея, кн. 5, стк. 137, *Homeric Hymns* (ed. Hugh G. Evelyn-White), гимн 4, стк. 396.

<sup>6</sup> *Homeric Hymns* (ed. Hugh G. Evelyn-White), гимн 4, стк. 535)

<sup>7</sup> Liddell H.G., Scott R. Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford, 1996.

<sup>8</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 147; Диоген Лаэртский, 1.12.

<sup>9</sup> Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, 1972. P. 65.



τὸ σοφὸν ἔστιν οὐ καθ' ἐν μόνον,  
ἀλλ' ὅσα περ ζῆι, πάντα καὶ γνῶμαι ἔχει (23 В 4 DK).<sup>1</sup>

(«Мудрость не в одном единственном, но все живые существа обладают умом»); на основании этого можно предположить использование Эпихармом собственной лексики Гераклита. Смысл второго не обязательно соотносится с богом:

αἶ τί κα ζατήης σοφόν, τὰς νυκτὸς ἐνθυμητέον (23 В 27 DK).

(«Коли мудрое что ищешь, размышляй о нем в ночи»).

Существует еще один фрагмент, отсутствующий в издании Дильса-Кранца: Стобей, I, 1, 24: «— Что есть бог? — Бог — это разум. — Что есть разум? — Здравый смысл»<sup>2</sup> [τὶ πῶτ' ἐστὶ θεός; νοῦς, τί δὲ νοῦς ἐστὶ; φρόνησις]. Очевидно, что в этом фрагменте по отношению к божеству также употребляется традиционная эпическая лексика.

Итак, все это может в какой-то мере свидетельствовать о том, что для Гераклита для обозначения мудрости божества (по крайней мере, в эпической традиции, поскольку фрагменты Пифагора нельзя с полной уверенностью признать за аутентичные) использовалось слово *νόος*, и возможно, именно Гераклит, посредством понятия *τὸ σοφόν* («мудрый», «сведущий», «искусный») (Зевс) ввел разделение понятий разума божественного и человеческого, более того, вообще отказал человеку в обладании каком-либо разумом (78 Mch).

Так, мы можем видеть, что и у Гераклита, и в иранской традиции мудрость божественная и мудрость человека разделяются. Здесь неизбежно возникает следующий вопрос. Если приписывать этой концепции иранское происхождение, то необходимо предполагать знакомство Гераклита с иранской традицией, причем в оригинальном ее варианте, чего нельзя сделать без знания древнеперсидского языка. Нам кажется, что сделать подобное допущение в отношении Гераклита нетрудно, поскольку во время его жизни были налажены непосредственные отношения греческих полисов с персидской державой, по крайней мере, в том, что касалось вопросов политики. После малоазийских завоеваний в 546 г. Эфесом правили тираны Афинагор и Кома, персидские ставленники. Не исключено, что Гераклит как воспитанник царского рода и аристократ в молодые годы мог готовиться к дипломатической миссии в Персии, и вполне мог быть знаком с древнеперсидским языком. Мы не исключаем этой возможности еще и потому, что существует хорошо засвидетельствованное указание на давние связи с Персией семьи Платона. Мать Платона вторично вышла замуж за Пирилампа, своего дядю,

<sup>1</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 142.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 262.

который часто отправлялся с посольствами к персидскому царю и различным правителям Азии. Его сын от первого брака Дем, по-видимому, продолжил миссию отца, выполняя обязанности персидского консула (проксена). Вероятно, после гибели Дема эта должность, будучи наследственной, могла перейти к Платону<sup>1</sup>.

В отождествлении Гераклитом его «Мудрого» с Зевсом можно провести еще одну параллель с иранской традицией. Уэст отмечал, что для представления Гераклита о существовании других богов, среди которых Зевс — величайший, существует иранская параллель: персы признают других богов, Зороастр — только одного Ахурамазду, бог Гераклита, как и Ахурамазда, никогда не спит<sup>2</sup>. Уэст утверждает, что постоянно наблюдающая за человеком мудрая божественная сила, нечто бессонное — совершенно новое в Греции, и на этом основании считает, что Зевс — это Ахурамазда. Действительно, иранский Ахурамазда отождествлялся греками с Зевсом, что отражено в первую очередь у Геродота (I.131). Сохранились греческие надписи царя Коммагены Антиоха I (1-я пол. I в. до н.э.) с упоминанием Зевса Оромасда<sup>3</sup>. Существуют данные относительно распространения на территории Армянской нагорья, Сирии и Малой Азии в античный период синкретических культов, в которых Зевс, Бел и Ахурамазда отождествлялись<sup>4</sup>. Эти обстоятельства свидетельствуют о достаточно раннем происхождении и устойчивости тенденции к отождествлению Зевса и Ахурамазды, но в то же время, разумеется, ни в коей мере не свидетельствуют об известности во времена Геродота, тем более во времена Гераклита, образа и атрибутов Ахурамазды как «Мудрого».

С другой стороны, на греческой почве существовала традиция, повествующая о семи древних мудрецах — *τῶν ἑπτὰ σοφῶν*. И опять со всей уверенностью утверждать, что выражение «мудрец» как *σοφῶν* уже тогда использовалось по отношению к человеку, нельзя. Большая часть всех фрагментов о семи мудрецах восходит к IV—III вв. до н.э. (Деметрий Фалернский, Дикеарх, Гермипп). Наиболее ранним свидетельством является упоминание Платона (нач. IV в.), но этот факт зафиксирован уже спустя сто лет после появления книги Гераклита.

<sup>1</sup> Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // Вестник древней истории, 1998. № 2. С. 4–6.

<sup>2</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 180. Действительно, в «Ормазд-яште» среди первых двадцати имен Ахура-Мазды встречается имя «Всевидающий», в последующих перечислениях встречаются «Все-зрячий», «Самый-Зрячий», «Очень-Зоркий», «Наблюдатель», «Преследователь».

<sup>3</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 33.

<sup>4</sup> Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998. С. 33.

Остается добавить, что введение постоянно наблюдающей за человеком силы не является принципиально новаторским моментом для Греции. Можно вспомнить, например, представление об Эриниях и их роли в греческой мифологии. Не забывает об их значении и сам Гераклит («Гелиос (Солнце) не переступит своей меры; иначе Эринии, помощницы Дики, найдут его» (52 Mch), та же мысль отражена в тексте папируса из Дервени: «Солнце правит космосом согласно естественному порядку... оно не преступает положенных границ, ибо, если оно преступит должные сроки, его разыщут Эринии, союзницы Правды»<sup>1</sup>). Хотя Эринии не могут назваться «единственно мудрым», тем не менее, напрямую связаны с образом Зевса.

Из того, что мы сказали выше, параллель между Мудрым божеством и Логосом в учении Гераклита и зороастрийскими Ахура Маздой и Мантра Спента становится очевидной. Действительно, отправным пунктом обеих концепций является представление о Мудром, управляющем и структурирующем мир и дающем истинное знание об этом мире. Но насколько можно судить об иранском происхождении подобных воззрений Гераклита?

Во-первых, представления о верховном божестве как обладающем наивысшей мудростью, не сравнимой с человеческой, по всей видимости, возникают в период формирования общинно-родового строя. Небесный пантеон мыслился по образцу структуры общества, а роль и значение патриарха, а впоследствии — военного вождя или жреца переносились на представления о верховном божестве пантеона. Именно поэтому представления о величайшей мудрости верховного божества встречаются практически в любой мифологии народов, находящихся на соответствующей стадии общественного развития и подобные сюжеты следует отнести скорее к «бродячим», чем к заимствованным. Во-вторых, сакральный характер слова, речи и речи как способа проявления божества имеет глубокие корни, по-видимому, в любой традиции, и в частности, широко распространен в индоарийских и ближневосточных (египетских и семитских) представлениях.

Например, в «Ригведе» священными считались Речь (Vāc, букв. «речь», «слово») и «язык богов» — метрическая речь гимнов. «Боги владеют тайным словом, и только на такой язык они готовы откликнуться. Чтобы адепты могли приносить богам жертву словом и делом, те должны им этот язык передать... Приобщить поэта к тайному языку — prerogativa бога» (28, с. 9). Некоторые ведические боги сами предстают в качестве поэтов (kavi) и составителей гимнов: Индра поэт («Ригведа», I, 130, 9; III, 52, 6 и др.), «небесный царь гимнов» (VI, 24.1), «всегдашняя кладь гимнов» (III, 6.4); Агни — главный покровитель священ-

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С.224 (фр. 57).

ной речи, он зовется поэтом чаще, чем любое другое божество, он «обладатель божественной речи» (VI.15.4), «вдохновенный пролагатель пути для поэтов» (III.5.1). Священная Речь ставилась выше всех богов, «она их «несет» (ст. 1–2). Она распределена по многим местам, многообразна и состоит из многих частей, притом, что едина (3). Она дает силу жизни всем существам (4), возвеличивает людей и богов (5), вызывает словесные состязания (6), пронизывает собой все мироздание (7), увлекает всех за собой (8)». «Представление о том, что высшее знание, как и сокровенная суть Речи, непроваляемы и недоступны простым смертным, было глубоко укорененным в Р[иг]В[еде]»<sup>2</sup>. На то, что «обсуждались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами Вач [Речи], с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии — с другой», указывал В.Н. Топоров<sup>3</sup>.

В египетских текстах речи присуща космогоническая функция, возникновение мира непосредственно связано с речью и словом. «Дух изначальных вод почувствовал желание говорить и когда он произнес слово, мир сразу же воплотился в образе, уже существовавшем в сознании духа до того, как он произнес слово, ставшее причиной сотворения мира»<sup>4</sup>. В «Папирусе Неси Амсу» встречаем еще один вариант изложения способа сотворения мира: «Имя мое — Аусарес (Осирис), семя изначальной матери... Я произнес имя свое, как слово силы... и я сразу развил себя... я сотворил все»<sup>5</sup>. Речи присуща аху, «сила сияния», находящаяся в ведении богов, связанных со знанием. «Силой сакрального слова Исида и Тот отражают врага и таким образом не дают остановиться круговращению Солнца; той же силой Исида излечивает заблуждшего младенца—Хора и оживляет мертвого Осириса. Та же «сила сияния» используется в культовой речи, которую египтяне мыслили себе как язык богов»<sup>6</sup>. Посредством гимнов человек мог отождествить себя с кем-то из богов и таким образом участвовать в космических событиях<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова; отв. редактор П.А. Гринцер. 2-е изд., испр. М., 1999. С. 523.

<sup>2</sup> *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1999. С. 468.

<sup>3</sup> *Топоров В.Н.* Вач // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. А-К. С. 220.

<sup>4</sup> *Бадж Э. А. У.* Египетская религия; Египетская магия. М., 1996. С. 28.

<sup>5</sup> *Бадж Э. А. У.* Египетская религия; Египетская магия. С. 29–30.

<sup>6</sup> *Ассман Ян.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 140–141.

<sup>7</sup> *Ассман Ян.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 172–173.

Напротив, в античной традиции Зевс не оперирует *словом*, он проявляет себя, как правило, посредством атмосферных явлений. Тем не менее, существует представление о Музах, которые, по крайней мере, со времени Гесиода, являются дочерьми Зевса, который утешается их пением<sup>1</sup>. У Гесиода «Музы понимаются не просто как богини художественной мудрости, но и как вдохновительницы любых поэтических вымыслов»<sup>2</sup>.

Все вышесказанное свидетельствует о том, что формирование представлений о сакральном слове, речи не принадлежит исключительно индоевропейской традиции (греческой, иранской), и, несомненно, является общим местом в развитии человеческой культуры, поэтому понятие логоса у Гераклита, бесспорно, могло быть результатом внутреннего развития греческой культуры.

Прочитанная выше Диогеном Лаэртским эпиграмма дает понять, что читать книгу Гераклита самостоятельно бессмысленно, для этого в качестве проводника нужен «посвященный». Это вместе с темным, путанным, а зачастую и двусмысленным изложением Гераклитом своих представлений наводит на мысль о его желании придать своему учению сакральный характер. Кроме того, о том, что книга действительно «не для всех», может свидетельствовать и факт помещения ее в храм на хранение. Здесь мы подходим к еще одному аспекту, в какой-то мере говорящему в пользу иранского происхождения представлений Гераклита о Слове, — профетическому характеру речи Гераклита, который уже отмечался исследователями его философии<sup>3</sup>.

Действительно, высказывания Гераклита отчасти сопоставимы с пророческими. Ему одному открылось знание о Мудром, или Логосе и он старается донести его до сограждан. Надпись с портала Дельфийского храма «Познай самого себя», перефразированная Гераклитом, говорит о его желании сделать свое знание причастным к внешней по отношению к человеку сфере, не исключено, что речь идет о божественной природе: «Я вопрошал самого себя» (15 a Mch), «Гераклит «сам отыскал» природу всего» (15 d<sup>4</sup> Mch). Гераклит утверждает, что он произносит *не свою* речь, и тем самым обособляет ее от Логоса, которому вторит. Хотя Логос один и тот же и постоянно присутствует в этом мире, другие его не слышат: «Этой Истины (λθουο), подлинной как она есть, люди всегда выказывают непонимание, и до того, как услышат ее и однажды услы-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 353.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 353.

<sup>3</sup> Например, Miller Ed.L. The Logos of Heraclitus: Updating the report // Harvard Theological Review. 1981. V. 72. № 2.

шав» (1 a Mch), «Люди, которые остаются непонимающими, (даже) когда они услышали [учение о Логосе], подобно глухим» (2 Mch), «Люди в разногласии с тем, с кем они непрерывно общаются» (4 Mch); «Из тех, чьи речи я слышал (изучал), никто не достиг понимания того, что Мудрое (существо) отлично от любой другой вещи (idea)» (83 Mch). С аналогичной мыслью мы уже встречались — сходным образом понимают голос божественной мудрости ведические риши.

С этой точки зрения не будет исключением и иранская традиция. Обратившись к «Гатам» Заратуштры, мы увидим, как иранский пророк описывает свое призвание к служению истинной вере. При выборе человека, который бы боролся со злодеянием, «отвечала Арта (Истина): ...Нет достойного нигде, чтобы люди шли на зов его» («Ясна», 29.3). «Мазда так сказал тогда, он, Ахура, что мудрее всех: «... Я... Слово — Мантру сотворил... А Мантру ту, Воху-Мана, лишь в уста истинного друга стад вложи! на земле есть лишь один, кто Мои заветы свято чтит; Заратуштра, — верен Мазде, как и Арте он, Он всегда прославит нас, если Словом одарю его» («Ясна», 29.7–8). Смысл обобщения Заратуштры с Маздой в постижении тайных слов Истины. «Ясна», 31 полностью посвящена сакральной роли слова. Единственно знающим является Мазда, и он передает свое знание Заратуштре посредством своих слов и языка: «Я Мазда, знающий, говорю языком своего рта»<sup>1</sup>, «Я тот, кто есть знающий, говорю подлинные слова»<sup>2</sup>. Заратуштра предстает в Гатах как человек, избранный божеством для служения — передачи воли Ахура Мазды. При этом неоднократно подчеркивается близкий характер отношений Мазды и Заратуштры:

*Может ли в благодарность за мое восхваление  
Такой, как ты, открыться как друг такому как я?*

«Ясна», 44. 1<sup>3</sup>.

*Давая поддержку, как друг дает другу,  
научи чрез Закон обладанию Доброй Мыслью*

«Ясна», 46. 2<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> tat nē mazdā vīdvanōi vaocā hizvā thwahyā (Yasna. 31.3.)

<sup>2</sup> yē mōi vīdvā vaocā haithīm mātrem (Yasna. 31.6) [Avesta: Yasna. Sacred Liturgy and Gathas / Hymns of Zarathushtra Tr. L. H. Mills (from Sacred Books of the East, American Edition, 1898). Translation by C. Bartholomae, from I.J.S. Taraporewala. The Divine Songs of Zarathushtra.

<sup>3</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 135. (пер. И.С.Б-рагинского).

<sup>4</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 137. (пер. Е.Э. Бертельса).

Как пророк слова и учения Истины, Заратуштра неоднократно упоминает лжепророков и их грядущее наказание.

*...Хочу я восстать и изгнать осквернителей заветов твоих  
«Ясна», 43. 10–14<sup>1</sup>.*

*Видел ли кто-нибудь справедливое царствование дэвов?  
Но об этом спрошу я приверженцев  
Лживых карапанов и кавиев, изводящих скот*

*«Ясна», 44. 20<sup>2</sup>.*

*Лживый жрец Бендва — препятствие для истинной веры.  
Гибель ему уготовь, о Мазда!*

*«Ясна», 49.1.<sup>3</sup>.*

*19. Его должны мы слушать, кто понял Ашу, мудрого Целителя Жизни, О Ахура, кто может или установит истину слов своего языка, когда с помощью Твоего красного Огня, О Мазда, будет определена доля этих двух сторон. 20. Это те, кто следует Истине и те, кто далек от нее, и пребудут они долгое время в страданиях и темноте, с плохой пищей и криками горя. Такого существования, Вы, последователи Лжи, достигли благодаря вам самим, через ваши собственные деяния.*

*«Ясна», 31. 19–20<sup>4</sup>.*

*Отказал в гостеприимстве лжекавай Вэпйа у моста зимой...  
...Да будет наказан он у Моста судейского разбора — Чинвад*

*«Ясна», 51. 12–13<sup>5</sup>.*

В какой-то мере эти слова Заратуштры перекликаются с отношением Гераклита к тем людям, которые не слышали Логоса: «они не слышат», «не понимают», «не мыслят» — постоянное сетование Гераклита на своих сограждан. М. West, не сомневаясь, относит фигуру Гераклита к пророческим, характеризуя его следующим образом: «С его нетерпимой атакой на установленные религиозные обычаи, его угрозой

<sup>1</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 134.

<sup>2</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 136. (пер. И.С. Брагинского).

<sup>3</sup> Брагинский И.С. *Авеста* // *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 61. (пер. И.С. Брагинского).

<sup>4</sup> *Avesta: Yasna. Sacred Liturgy and Gathas / Hymns of Zarathushtra* Tr. L. H. Mills (from *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898). Translation by C. Bartholomae, from *I.J.S. Taraporewala*, *The Divine Songs of Zarathushtra*.

<sup>5</sup> Брагинский И.С. *Авеста* // *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 61.

будущего наказания для всех приверженцев лжи, его предупреждением против пьянства и ὕβρις Гераклит поражает пророческим тоном, таким, который напоминает более читателя Зороастра<sup>1</sup>. На наш взгляд, даже если признать, что некоторые положения доктрины Гераклита и звучат как сотерические, усматривать их происхождение, равно как и происхождение «института пророчеств» исключительно в иранской, и в том числе персидской среде было бы большим заблуждением. Отдельные люди, получавшие «знание» о сверхъестественном, разного рода гадатели, колдуны, пророки и провиды существовали в человеческом обществе с глубокой древности. Определенный социальный слой людей, которому требовалась профессиональная подготовка для отправления религиозных функций, выделился, вероятно, в период разложения первобытнообщинного строя и роста социальной дифференциации<sup>2</sup>. В Палестине эпохи Судей (XIII–XI вв. до н.э.) (задолго до персидского завоевания!), было великое множество различных гадателей, целителей и пророков, «и пророков Ваала было едва ли не больше, чем Яхве»<sup>3</sup>. Что касается иранского мира, разумеется, он не был исключением в отношении развития пророческих практик. Зороастр отверг прежние индоиранские культы, в том числе употребление хаомы и предсказательные практики, отправляемые жрецами-карапанами. В так называемом зороастрийском «Символе веры» «чародеи и чародейные» перечисляются наряду с дэвами, «самыми пагубными, самыми лживыми, самыми тлетворными из всех существ»<sup>4</sup>. Понятия «колдун», «колдовство» (авест. *uāi-*) и аналогичные им имели отрицательные значения только в «Авесте» и не распространялись на иранскую традицию в целом<sup>5</sup>.

Важность предсказательной практики в собственно иранской среде иллюстрирует божество (дэв) Кунда с функциями прорицания и магии. «Видевдат» (XIX, 41) определяет его «как «(даже) без опьяняющего напитка (или вообще экстатического средства) опьяненный» (находящийся в экстатическом возбуждении — как в своем основном качестве)<sup>6</sup>. В персидских языках слова, восходящие к тому же корню, что

<sup>1</sup> West M.L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. P. 193.

<sup>2</sup> *Рижский М.И.* Библейские пророчества и библейские пророчества. М., 1987. С. 32–33.

<sup>3</sup> *Рижский М.И.* Библейские пророчества и библейские пророчества. М., 1987. С. 38.

<sup>4</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 33. (Пер. И.М. Стеблин-Каменский).

<sup>5</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 288.

<sup>6</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 288.

и в слове *Kunda*, означавшему, по всей видимости, растение с психотропными свойствами, связанное с культом, содержит серию переходящих значений «мудрый», «знающий», «пророк», «гадатель» и отражают мудрость как сокровенное знание, полученное посредством экстатической практики<sup>1</sup>. В дохристианской Армении почитался Арамазд в четырех ипостасях, одна из них — Kund Aramazd; подобное заимствование могло быть сделано только из дозороастрийских форм маздеизма (VIII в. до н.э.)<sup>2</sup>. Культурное использование хмельных напитков и экстатическая практика были широко распространены у иранских народов, на что также указывают мидийские этнонимы и топонимы, обозначающие соответствующие растения и средства, получаемые из них<sup>3</sup>.

Еще одной важной стороной предсказательной практики в Малой Азии являлись разного рода оракулы, «inspiration mantics»<sup>4</sup>, наиболее известный пример такого оракула на европейской территории — дельфийская Пифия<sup>5</sup>. Оракул Аполлона в Дельфах с конца VIII в. до н.э. «стал центром религиозной и политической жизни решительно для всей Эллады»<sup>6</sup>. У Гомера образ Аполлона-прорицателя едва только намечается, но уже у Эсхила «Локий есть пророк Зевса-отца»<sup>7</sup>. Дельфийский оракул был известен далеко за пределами Эллады, к нему обращались не только греки — Геродот повествует об обращении к Оракулу лидийского царя Креза (*Геродот*, I, 69). В этот же самый период была широко распространена практика экстатических пророчеств в Ассирии, особенно в культе Иштар Арбелской<sup>8</sup>. В Египте также существовала традиция

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 288.

<sup>2</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 289.

<sup>3</sup> Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 181.

<sup>4</sup> Burkert W. Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the 2nd International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June, 1981. Stockholm, 1983. P. 117.

<sup>5</sup> Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII – V вв. до н.э.). СПб., 2001.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 361.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 359–360.

<sup>8</sup> Burkert W. Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Stockholm, 1983. P. 117.

вопрошания оракула. Согласно Геродоту (II, 83), «пророческий дар... не дан в удел смертным, этим даром обладают лишь некоторые боги. Так, у них есть прорицалища Геракла, Аполлона, Афины, Артемиды, Ареса и Зевса. Наибольшим уважением, однако, пользуется прорицалище Латоны в городе Буто. Способ прорицания, впрочем, не всюду одинаков, но различен» (*Геродот*, II, 83). Геродот сообщает также и о том, что персидский царь Камбис обращался к египетскому оракулу в городе Буто (*Геродот*, III, 64).

Религиозные представления на Ближнем Востоке подразумевали значительное число богов, большинство из которых могло давать оракулы и имело своих пророков; «у всех народов древности и, наверное, у всех древних богов были свои пророки»<sup>1</sup>. Пророки и пророчества других богов при этом не расценивались как лжепророки или лже-оракулы. Вероятно, при Кире Великом маги — жрецы зороастризма становятся влиятельным сословием, при этом «светское» население и представители царского рода в значительной части остаются приверженцами различных модификаций индоиранской религии вплоть до царствования Дария I, при котором имя Ахурамазды как верховного бога впервые упоминается в официальном источнике — «Бехистунской надписи». Примечательно, что в течение всего этого периода ахеменидские цари покровительствовали храмам Аполлона в материковой Греции. Во время войны Кира II (Великого) с Лидией в 547 г. жрецы этих храмов в Малой Азии были настроены проперсидски. Сохранилось письмо Дария I управляющему царскими землями в Магнесии, в котором он говорит: «За то, что ты пренебрегаешь моим указанием относительно богов, ты почувствуешь гнев моей души, если только ты не изменишь свои поступки; ты собрал подать со священников Аполлона и приказал им обработать нехрамовую землю, не ведая о моих чувствах к этому богу, который сказал персам всю правду...»<sup>2</sup>. Очевидно, что Дарий ценил оракулы Аполлона независимо от официальной государственной религиозной политики.

Некоторое исключение в этом ряду, пожалуй, могла бы представлять Палестина, но и там, при монотеистическом характере высказываний библейских пророков среди основной массы населения были широко распространены культы инородных, чужих богов («Книга Судей», «Пророки»)<sup>3</sup>.

Гераклит настаивает, что произносит «не свою речь, но Логос», но ничто и не препятствует ему отличать свою собственную речь от вдох-

<sup>1</sup> Рижский М.И. Библейские пророчества и библейские пророчества. М., 1987. С. 37.

<sup>2</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М., 1998. С. 434.

<sup>3</sup> Рижский М.И. Библейские пророчества и библейские пророчества. М. 1987.

новения и откровения Истины. Также как дельфийская жрица, вероятно, могла отличить свою собственную речь от пророческих слов, якобы произносимых через нее посредством вдохновения, как собственно, и любой пророк<sup>1</sup>. Как полагают некоторые исследователи, «существует множество фактов, позволяющих думать, что Гераклит тоже видел себя как медиума некоторого рода религиозных провозглашений и освобожденной истины»<sup>2</sup>. М. Уэст утверждает, что именно профетический характер высказываний Гераклита, но не как таковой, а подкрепленный доктринальными параллелями, становится значительным пунктом на пути доказательства возможных иранских влияний на становление учения Гераклита<sup>3</sup>. В действительности, как нам удалось показать, пророческий институт не был характерной чертой иранской мифо-религиозной традиции, скорее это общая (инвариантная) позиция культурно-исторического процесса и в Древней Малой Азии, и в Греции, и на других территориях.

Итак, выше мы обратили внимание, что в качестве пророческих черт М. West перечисляет четыре пункта доктрины Гераклита, каждая из которых, действительно может быть соотнесена с зороастрийским учением. Во-первых, это отказ от установленных религиозных обычаев. Согласно свидетельству Климента Александрийского, Гераклит весьма негативно относился к разного рода мистериальным практикам: «Кому прорицает Гераклит Эфесский? «Бродящим в ночи {магам}, вакхантам, менадам, мистам». Это им он грозит посмертным воздаянием, им провещает огонь, ибо «нечестиво они посвящаются в то, что считается таинствами у людей» («Протрептик», 22, 2) (87 Mch)<sup>4</sup>; по свидетельству Аристокрита, он отвергал деятельность, связанную с широко распространенными в Элладе практиками очищения, и в первую очередь с кровавыми жертвами: «Вотще очищаются кровью <кровью> оскверненные, как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывался: его бы сочли сумасшедшим, если бы кто из людей заметил, что он так делает. И изваянием этим вот они молятся, как если бы кто беседовал с домами, ни о богах не имея понятия, ни о героях» (86 Mch). Заратуштра реформировал традиционную иранскую религию, запретив экзотические практики и кровавые жертвоприношения и существенно видоизменил пантеон, во главе которого стоял Мудрый Господин: согласно «Авесте», Ахурамазда требует для себя чисто духовного поклонения, молитвы перед священным огнем. Из обычных форм жертвоприношения в честь Ахурамазды допускалось только

<sup>1</sup> Ср. Иезекииль (2:1–7; 3:1–14; 3:17–21).

<sup>2</sup> Miller Ed.L. The Logos of Heraclitus: Updating the report // Harvard Theological Review. 1981. V. 72. № 2. P. 170.

<sup>3</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 193.

<sup>4</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 240.

возлияние смеси сока хаомы с молоком («Ормазд-яшт»)<sup>5</sup>. Несмотря на существенное внешнее сходство, указанные доктрины существенно расходятся: в целом Гераклит продолжает оставаться в рамках греческой культуры и религии, не отвергая религии как таковой, критика же его направлена на *крайние формы* ее проявления. Мудрое Единое, «могущее править всеми вещами», отчасти может быть сопоставлено с Зевсом, но это нечто иное, чем Зевс (85 Mch). Предшественник Гераклита — Ксенофан — последовательно осуществлял критику антропоморфных представлений о богах и мы в данном случае заметим, что воззрения Гераклита не обязательно являются результатом возможных иранских заимствований, а скорее есть результат развития философских (но не религиозных!) идей своего предшественника и Гераклит ни в коей мере не призывает к религиозным реформам, он старается рационализировать наиболее непоследовательные и противоречивые положения религии.

Во-вторых, в качестве пророческой черты упоминается угроза будущего наказания для всех приверженцев лжи, выдержанная в том же духе, что и обращение Заратуштры к «живым карапанам»: «Правда (Дикэ) постигнет мастеров лжи и лжесвидетелей» (19 Mch)<sup>6</sup>. Кажется, что из этих слов следует, что Гераклит так же, как и Заратуштра, противопоставлял людей как приверженцев истинного и ложного учений, последних же ожидает наказание. В действительности, контекст Климента Александрийского, цитирующего это высказывание, не позволяет реконструировать собственный контекст Гераклита; но исключено, что речь может идти или о судебной практике — не будем забывать, что Гераклит писал и о государственных делах, или просто об оппонентах, с которыми философ, по своему обыкновению, достаточно грубо полемизировал<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 164.

<sup>6</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 197.

<sup>7</sup> Предшествующий пассаж («Строматы», V, 9, 2 (20 Mch)) также мало, что дает для понимания оригинального контекста Гераклита. Климент рассуждает о вере, противопоставляя ей мудрость. Варианты перевода приводимого им здесь фрагмента Гераклита также различаются. Согласно переводу А.В. Лебедева, Гераклит действительно говорит о том, что мудрые способны различать между истиной и ложью и предостерегать от последнего, что легко вписать в зороастрийский контекст: «Стало быть, самый несомненный [мудрец] распознает мнимое, чтобы остерегать от него» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 197). Перевод Марковича — «Что наиболее уважаемый человек (среди греков) знает и поддерживает — всего лишь заблуждения (или ложные мнения)» — указывает на становление философской традиции различения знания и мнения и вполне соответствует доктрине Гераклита о том, что человек не обладает разумом, а способен только на мнение.

Что касается третьего пункта — предупреждения против пьянства, то и здесь возможно только внешнее сопоставление. У Зороастра речь идет не о пьянстве вообще, а только об использовании экстазического психотропного напитка (хаомы), который использовался не в повседневной практике, а исключительно при отправлении соответствующих ритуалов. Высказывания Гераклита в первую очередь имеют отношение к повседневной жизни своих сограждан, чьим моральным обликом Гераклит был серьезно обеспокоен, чем к каким-либо мистическим или религиозным положениям. Вполне возможно подобное отношение к пьянству пересекается с неприятием философом дионисийского культа и связанных с ним мистерий.

Четвертый пункт — осуждение дерзости (ὕβρις) — скорее следует рассматривать в противопоставлении дерзости истине (δίκη), помня о том, что истина и ложь являются основополагающими понятиями в зороастрийской религии. Но пока (ссылаясь на предыдущий пункт) мы сказали об этом достаточно.

Вместе с тем, мы отметим еще один пункт, который, пожалуй, наилучшим образом характеризует любого пророка — это чудеса, которые пророк способен предъявлять согражданам в качестве подтверждения своего божественного происхождения или божественной миссии. И здесь Гераклит в череду пророческих фигур никак не вписывается: Диоген Лаэртский называет его чудачком, но никак не чудотворцем. Но зато чудеса активно демонстрировали Пифагор (достаточно вспомнить о его бесчисленных реинкарнациях, золотом бедре, способности бывать одновременно в разных местах, способности предвидеть будущее и это далеко не полный список), Абарис, путешествовавший на золотой стреле, колдун и «Запретитель ветров» Эмпедокл, да и многие другие из греков и малоазиетцев. Надо сказать, что Заратустра, насколько позволяет судить его сильно мифологизированная и фрагментированная биография, также чудес не творил, был настроен против традиционных религиозных практик, но при этом четко оговаривал, что он исполняет волю Ахура Мазды.

Как видим, в отношении всех четырех пунктов Гераклит демонстрирует скорее оригинальную гражданскую, чем религиозную пророческую позицию. Помимо прочего, пророческий тон, на который обращают внимание многие исследователи, характеризует в первую очередь особенности стиля изложения, чем способа познания. В том же, что касается вопросов познания, Гераклит предельно рационалистичен и в его конструкциях места откровению не остается.

Практически все ранние греческие философы согласны с тем, что природный мир доступен в ощущениях и для его познания используются органы чувств. Но помимо природы существует и нечто *неявное*, то, что

стоит «за вещами», явлениями чувственного мира. Традиционный ответ религии в отношении познания этого иного пласта существования — интуитивное, иррациональное или мистическое познание, как правило, посредством откровения. Философия предлагает познавать неявное посредством мышления (логических процедур) и рациональных критериев.

Гераклитом проблема познания мира формулируется как проблема познания явного и неявного, задается противоположностями в терминах τὸ ἐφανές — τὸ ἀφανές. В явном виде это положение во фрагментах самого Гераклита не упоминается, но легко реконструируется из них, что указывает на осознание существования этой проблемы и настойчивый поиск ее решения. Существует два возможных варианта перевода этих терминов, которые указывают на вероятные направления в подборе решений относительно определения способа познания у Гераклита.

С одной стороны мы могли бы сформулировать проблему как проблему познания «зримого-незримого». Такой перевод τὸ ἐφανές — τὸ ἀφανές, пожалуй, не будет являться буквальным, но он соответствует ряду чувственных ощущений, обозначенному Гераклитом: «О том же, что [Всевышний отец] зрим и не сокрыт для людей, он говорит так: «Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю», т.е. зримое не зримо» (5 Mch); там же: «Гераклит явные вещи ценит в равной мере с неявными, исходя из того, что явное и неявное образуют единство» (ἄσων ὄψις ἀκόη, μάθησις, τὰτα ἐγὼ προτιμῶ)<sup>1</sup>. Это то, что можно увидеть глазами или воспринять с помощью иных органов чувств и то, что им не дано. Marcovich, Nestle и Kirk-Raven переводят μάθησις именно в этом ключе как «perception» или «apprehension», то есть чей-то личный опыт или переживание, что должно указывать скорее на полностью, весь спектр чувственных восприятий. С точки зрения эмпиризма (или позитивизма) именно такая интерпретация выглядела бы убедительной и предпочтительной, но при такой трактовке возникает затруднение. Ответ на вопрос, как познать зримое, очевиден, но неясно, каковы способы познания незримого, того, что скрыто и недоступно органам чувств. Более убедительно раскрывает это положение второй вариант, когда проблема формулируется как познание «явного-неявного». Буквально слово μάθησις означает узнавание (знание), и такой смысл сразу переводит нас из области чувственного восприятия в область рационального осмысления действительности. Тогда μάθησις указывает на рационалистические критерии в обработке чувственных данных, способ формирования или получения знания и добавляет тем самым еще один способ познания. Тогда вышеупомянутый пассаж Герак-

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 191.

лита (5 Mch) мы можем интерпретировать следующим образом: «Что можно воспринимать чувствами и разумом, то я предпочитаю». Видно, что Гераклит в таком случае специально указывает, что именно он предпочитает из имеющегося набора вариантов, и очевидно, должно быть то, от чего Гераклит отказывается. И этим может быть только религиозный опыт мистического откровения, или непосредственного (интуитивного) схватывания, иначе — любой способ иррационального познания, который и представляется неприемлемым для Гераклита.

Таким образом, Гераклитом попутно ставится и проблема рационального и иррационального познания. Когда мы рассуждаем только о явном или феноменах, природном, физическом мире — то способ его познания очевиден, и можно предположить, каково было бы решение Гераклита, если бы речь шла только об этом. Но трудность возникает сразу же, как только мы от природных объектов переходим к внеприродным сущностям или к тому, что позднее станут именовать Богом, Единным и проч. Как возможно такое познание? И философ должен указать соответствующий способ познания. Но, как кажется, такой вопрос может возникнуть только тогда, когда уже четко сформировано представление о Боге, о различии между сущностью и существованием и заданы критерии ограничения рационального познания. Именно поэтому, на наш взгляд, когда рационализм только начинает свое становление, а старая мифо-религиозная парадигма находит достаточно жесткую критику со стороны ионийских философов, в том числе и Гераклита, трудно предположить, что сам он мог быть склонен к мистицизму.

Итак, Гераклитом задана своего рода иерархия восприятий и, что вполне возможно, познания вообще. Он утверждает, что «глаза — более точные свидетели, чем уши» (6 Mch), и вероятно, для доказательности этого положения приводит пример с детьми, которые обманули слепого Гомера. Но далее мы видим, что «глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (13 Mch), и Секст Эмпирик, цитируя этот фрагмент, дает весьма меткий комментарий, что варварские души тяготеют к иррациональному познанию. Тогда понятен и ответ на резонный вопрос: как возможно познание Логоса? Логос, согласно Гераклиту, можно слышать, но не всем дано понимать услышанное. Каким же образом можно приблизиться к его пониманию? Для познания Логоса недостаточно одних только чувственных восприятий (их ограничивает еще и то, что «Природа любит прятаться» (φύσις δὲ καθ' ἑρέκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ) (8 Mch) — речь, видимо, идет о неясном как недоступном зрению). Логос, тем самым, относится к той природе неясного, которая доступна для познания с помощью разума. Но как следует из сказанного выше, для постижения Логоса нужен полный набор восприятий, включая μάθησις, ибо, прежде чем познавать это *Нечто*, его нужно услышать.

Есть еще два фрагмента, где Гераклит рассуждает о соотношении слышимого и понимаемого применительно к познанию неясного. 1 Mch: τὸ δὲ λόγου τοῦ δ' ἔοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον, — «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать (ее), и выслушав однажды»: 2 Mch: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοὶσιν ἑοκάσι, — «Те, кто слышали, но не поняли...». Здесь мы должны обратить внимание на то, что человеческое непонимание Гераклит выражает с помощью слова ἀξύνετοι (τὸ ξυνετόν передает смысл знания, пронизательности и в какой-то мере мудрости) — т.е. еще один способ познания, более «совершенный», чем μάθησις — не просто получение знания, а его осмысление, понимание. Что же необходимо делать людям, для того, чтобы все-таки научиться *понимать*? И здесь представляет интерес еще один вариант или способ приближения к постижению Логоса, выраженный формулой «познай самого себя». Именно в ней заключен основной принцип самопознания, или путь, не пройдя который, нельзя прийти к пониманию Логоса.

На наш взгляд, принцип самопознания выражен Гераклитом в слове φρόνησις (рассудительность, восприятие, понимание, мысль, и еще ряд значений, которые несут некоторую эмоциональную нагрузку)<sup>1</sup>. Позволим привести себе ряд фрагментов, которые иллюстрируют это положение.

15 Mch: ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν — «Я вопрошал самого себя».

23 Mch: τοῦ λόγου δ' ἔοντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ ὡς ἰδίαν ἔχοντος φρόνησις — «Хотя логос общ, многие живут так, как если бы у них была своя собственная мудрость».

23 d<sup>1</sup> Mch: ξυνὸν ἐστί πᾶσι τὸ φρονεῖν — «Здравый рассудок — у всех обшей».

23 e Mch: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοῦς καὶ σωφρονεῖν — «Всем людям дано познавать себя и быть целомудренными»<sup>2</sup>.

23 i Mch: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας — «Целомудрие — величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознывая».

Итак, Гераклит начинает с того, что он искал самого себя. Именно эти поиски, судя по всему, привели его к выводу, что рассудок у всех

<sup>1</sup> Перевод 23 d1–23 f дается по изданию: «Фрагменты ранних греческих философов», С. 198.

<sup>2</sup> М. Marcovich трактует φρόνησις как «религиозно-этические нормы или мудрость», ссылаясь также на еще один вариант интерпретации (Alder Kirk 61 D): «это одновременно и идея актуального восприятия и то, что способствует делать правильные выводы на основании этого восприятия» (Marcovich M. Heraclitus..., P. 96).



людей общий, что позволяет всем познавать себя и быть *σῶφρονεῖν*. При этом Гераклит специально оговаривает тот момент, что *φρόνησις* — это только добродетель, Логос же познается с помощью мудрости. Надежность рассудком — это важный элемент, делающий человека человеком, и позволяющий ему мыслить. Но чтобы стать мудрым, нужно пройти все стоявшие этапы пути познания, заключенные в следующем. Тем самым можно обозначить пять ступеней познания в гносеологии Гераклита: *δοῶν ὄψις ἀκοή* — чувственные восприятия; *μάθεσις* — получение знания на основании чувственных восприятий; *τὸ ζῆυετόν* — осмысление предыдущего этапа; *φρόνησις* — инструмент самопознания. Только пройдя все эти четыре этапа, овладев всеми способами познания в совокупности, человек приобретает способность приблизиться к мудрости (*σοφίῃ*), понимать услышанный Логос. Из ряда фрагментов следует, что Логос для Гераклита в какой-то мере отождествлен с Природой (8 МсМ, 23 f МсМ), но Логос действительно нечто неявное, но доступное разуму постижению, в силу этого не требуется прибегать к мистической практике — путь познания Логоса представляется сугубо рационалистическим. Другими словами, фрагменты донесли до нас метод познания неявного, что должно указывать на то, что сам Гераклит пришел к этому выводу отнюдь не через откровение, а сам непосредственно пройдя все этапы (на что указывает и отсылка на себя, на свой собственный авторитет).

Из того, что мы сказали, представляется затруднительным полагать Логос источником непосредственного знания, отрывающегося «посвященному». Источником знания являются все перечисленные Гераклитом ступени познания, последняя из которых (слышание и понимание Логоса) доступна мудрому и не означает мистического откровения. Настоящий пророческий тон Гераклита скорее всего, служит мировоззренческой ширмой, отражающей истинное знание от толпы с «варварскими душами», тяготеющими к иррационализму.

Зороастр (а в дальнейшем его последователи — мидийские маги<sup>1</sup>) провозгласил, что есть божество, стоящее определенно выше всех ос-

<sup>1</sup> Не позже, чем с VI в. до н.э. маги, вероятно, уже представляли собой жрецов зороастрийского культа, являясь знатоками ритуала и обрядов, хранителями религиозных традиций мидян и персов. До нас дошли разнообразие античные свидетельства о магах. Геродот пишет, что маги — мидийское племя. Однако, как можно заметить из описания Плинием учения магов, персы также принимали зороастризм, проповедовали его и назывались магами. Во всяком случае, Плиний и некоторые другие авторы античности называют магами персов и утверждают, что учение магов возникло в Персии [Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). М., 1963. С. 157]. Во всяком случае, греки имели обыкновение подчеркивать многовековую мудрость египетских жрецов, иранских «магов» и вавилонских «халдеев».

тальных сверхъестественных сущностей — дэвов, это всевышнее существо не имеет себе равных среди других и в этом смысле оно — одно единственное, обладающее Истиной, Мудростью. Не имея выраженной антропоморфности, это существо характеризуется некоторыми антропоморфными качествами: у него есть язык, и оно способно говорить, передавать свою волю избранному.

В каком-то смысле сходный ряд встречаем и у Гераклита: существует Одно — неантропоморфная надмирная сущность, обладающая Разумом и открывающая посредством речи истину тому, кто может ее слышать. Именно в этом и состоит достаточно условное совпадение доктрин Гераклита и маздеизма (в особенности — зороастризма) о *Едином Мудром Существо*, и именно его неантропоморфность, отсутствующая в других культурных традициях, может представлять интерес как определенно иранская параллель, появившаяся в античной традиции со времени Ксенофана, Гераклита и Парменида. Кроме того, выражение относительно несоизмеримости зороастрийских взглядов как теологических и философских воззрений Гераклита может быть снято исходя из учета социально-политической ситуации — аналогичная ситуация порождает аналогичные представления: в обоих случаях — напруга внешнеполитическая обстановка (набеги кочевников на оседлые племена с одной стороны, угроза Персидского завоевания — с другой); непонимание соплеменников или сограждан; обретение знания, мудрости «извне»; само понимание этой мудрости.

С другой стороны, мы вынуждены отказаться от буквальной интерпретации данного раздела учения Гераклита как утверждения о том, что Мудрое посредством Слова открывает знание о себе человеку, который его воспринимает и транслирует на общину или сограждан. Во всяком случае, мы должны иначе расставить акценты в этом утверждении, поскольку в такой формулировке оно предполагает в качестве познавательной базы откровение как мистический способ познания. Мы убедились, что те условия, которые характеризуют пророческое «знание», с одной стороны могут быть применимы к учению Гераклита, среди них атака на установленные религиозные обычаи, угроза будущего наказания для неприемлющих новое учение, предупреждение против использования психотропных продуктов, а главное — особый пророческий тон. С другой стороны эти условия применительно к учению Гераклита несостоятельны, поскольку при ближайшем рассмотрении оказываются шагом в развитии определенных рациональных философских установок, а не пророческими предисказаниями. За пророческим тоном, который мы при желании можем усмотреть в этом учении, скрывается оригинальный стиль изложения, но не отражение способа познания. В вопросах познания Гераклит предельно рационалистичен и предла-

гает объективный метод, четкое руководство к тому, как именно будет происходить познание, в то время как мистики указывают только на то, что нужно делать, чтобы достичь обязательных условий для достижения откровения. Поэтому метод Гераклита только внешне и при поверхностных оценках может быть соотнесен с мистическим в силу того, что мистический полученное знание также может быть повторено адептами учения. Итак, Гераклит рационально задает своего рода пятиступенчатую иерархию восприятий и, что вполне возможно, способ познания вообще. Логос в таком случае не является источником непосредственного знания, открывающимся «посвященному», а это последняя из ступеней познания, которая доступна только мудрому и не означает мистического откровения. При такой трактовке этого раздела учения Гераклита мы уже не находим оснований для сопоставления его с иранской традицией.

## § 2. ВРЕМЯ, СУДЬБА И ДУША В УЧЕНИИ ГЕРАКЛИТА В СОПОСТАВЛЕНИИ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Представления о Логосе и мудрости у Гераклита тесно смыкаются с другими представлениями, формирующими онтологию Гераклита — о времени, судьбе и душе. Логос Гераклита всеобщ и отождествляется с судьбой и с законом<sup>1</sup>.

Иранская традиция неоднозначна в том, что касается представлений о времени и судьбе. Доктрина Зороастра подразумевает двойное понимание судьбы и предопределения. С одной стороны «что уготовано ... в Конце известно», т.е. общая судьба мира и каждого человека в отдельности предопределена — зло и его последователи погибнут в расплавленном огне. Но при этом судьба (речь идет о посмертной судьбе) каждого отдельного существа, будь это человек, дэвы, ахуры или даже Изначальные Духи, определяется его собственным свободным выбором в пользу добра или зла. «Из этих Духов Злой избрал для себя нечистое дело, чистоту же избрал Дух Непорочный. Между избирателями мы избрали Правды сонмы дэвов и кто ими обманут» («Доктрина дуализма»). «Ясна», 30. 5–6).

Как уже упоминалось, в гатическом и ортодоксальном зороастризме человек занимает активную позицию по отношению к выбору собственной судьбы: он принимает либо сторону зла, либо сторону добра в борьбе этих двух начал, несмотря на то, что в целом исход этой борьбы предопределен заранее.

<sup>1</sup> Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 302–303.

1. А теперь обращусь я к тем, кто хочет слушать <...>  
2. Прислушайтесь ушами своими к наилучшему,  
Проникнитесь ясным пониманием двух верований,  
Дабы каждый перед Судным днем сам избрал одно из них...<sup>1</sup>.

Некоторые совершают злодеяния «под влиянием дэвов» («Бундахишн», с. 99 (50v))<sup>2</sup>, другие же, «Те, кто добровольно («сами») совершили злодеяния, как Дахак, Фрасияг и другие подобного рода, как заслуживающие смерти подвергнутся наказанию...» («Бундахишн», с. 68 (35r))<sup>3</sup>.

Другое направление развития иранской религиозной мысли — зурванизм — в большей степени сохранило мифологические представления о судьбе, которые расходятся с зороастрийскими: зурваниты верили в неумолимость власти судьбы и времени и в тщетность человеческих попыток решить судьбу посредством выбора между добром и злом<sup>4</sup>.

В пехлевийском сочинении «Дадестан-и меног-и храд» (Суждения Духа разума) для передачи понятия «судьба» (brēh, brēhēnīsp < brēhēnīdan — «творить, создавать») и «предопределение» (baxt < baxtan, baxš — «делить, разделять» и bagōbaxt) использованы однокоренные имена существительные, этимология и контекст употребления последнего позволяют считать, что оно используется только для обозначения предопределения, исходящего от воли богов. На вопрос, дают ли боги людям за свершение добрых дел и достоинства что-либо («вещи»), Дух разума отвечает: «Дают, и это то, что называют «судьба и предопределение». Разделяют таким образом: то, что бывает сначала, — судьба, а что распределяют потом — предопределение. Но боги это мало предопределяют, и это выявляется в духовном мире, так как (иначе) лживый Ахриман (воспользуется) этим предлогом... отберет богатства и ... наделит ими людей дурных и недостоинных» (XXIV.1–9). Или та же мысль в XXII.1–6: «“Возможно, старание обрести земные блага и богатства или нет?» «То добро, что не предопределено, нельзя обрести старанием, а то, что предопределено, быстро приходит благодаря старанию. Но старание, если время на его [человека] (стороне), на земле бесполезно, но потом, на небесах, оно приходит на помощь (человеку) и перевешивает (чашу) весов”. Видно, что признание силы судьбы и предопределения вполне соответствует здесь зороастрийским представлениям, поскольку важное место по-прежнему занимает

<sup>1</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 132–133. (пер. И.С. Брагинского)

<sup>2</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 285.

<sup>3</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 307.

<sup>4</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 14.

личный выбор человека и его активная позиция в пользу добра, чему будет соответствовать посмертное воздаяние<sup>1</sup>.

Некоторые пассажи из «Меню-и Храт» носят определенно зурванитский характер, указывая на неумолимость судьбы. XXVII. 10–11: «Все земные дела происходят по (предопределению) судьбы и решающего и ограниченного времени, которое (есть) сам Зурван, могучий долговременный правитель... В каждом возрасте приходит к тому, кому предназначено, то, что должно произойти»; с. 50: «Судьба — то, что (является) царем над всеми и всем»; с. 54–55: «Если тому, кто ленив, невежествен и злобен, судьба станет другом, то эта его лень будет подобна усердию, невежество — мудрости, а злоба — доброте. А если тому, кто мудр, достоин и хорош, судьба станет врагом, то эта его мудрость превратится в неразумие и глупость, достоинство — в невежество, а его знание, умение и достоинство окажутся бесполезны».

Если действительно признать, что зурванизм был распространен в среде мидийских магов по крайней мере с 550 г. до н.э. и зурванитская версия мифа о рождении Зурванею двух близнецов — «благого духа» и «злого духа» предшествовала «Доктрине дуализма» Заратуштры (Ясна, 30)<sup>2</sup> (который так говорит о близнецах, словно аудитория уже знает о них), тогда Гераклит вполне мог быть знаком именно с этой версией, если не брать в расчет традиционные греческие представления о судьбе. Некоторые фрагменты Гераклита, действительно, могут быть соотносимы как с зурванитскими представлениями, так и вполне соответствуют тем, которые существовали в Греции с древности. «В древнегреческой культурной традиции судьба мыслится как безличная сила», иногда ей придается значение «осуществления волеизъявления индивидуализированного божества», но в любом случае «определения судьбы присуща фаталистическая окраска»<sup>3</sup>. «В учениях первых древнегреческих философов значительную роль играла рефлексия над содержанием мифологических представлений о судьбе, [что] подтверждается и в случае с учением Гераклита. В этих представлениях философ находит идею всеобщего фатализма и использует ее, чтобы подчеркнуть всеобщность и непреодолимую силу необходимости»<sup>4</sup>. Гераклитовская концепция логоса стала «поведением до логического завершения безлично-фаталистической тенденции в представлениях о судьбе» и именно через понятие логоса идея безличной необходимости освободилась от ее мифологической формы выражения<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 13.

<sup>2</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 130–133.

<sup>3</sup> Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 207.

<sup>4</sup> Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 301.

<sup>5</sup> Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 302.

Очевидно, что в понимании судьбы Гераклит более близок к традиционным греческим представлениям, поскольку, как было показано, судьба в иранской традиции, очевидно, не имеет безлично-фаталистического характера, на что указывает и этимология слов, обозначающих судьбу, выражающих, также как в шумерской и египетской традициях «волеизъявление индивидуализированных богов»<sup>1</sup>, а в зороастрийской традиции предопределена судьба мира в целом, а каждый человек в отдельности обладает полнотой свободного выбора относительно своих действий.

Заметим, что в античности собственное божество времени — Хронос — появляется в поздней орфической традиции («Теогония Иеронима и Гелланика») в виде крылатого Дракона с двумя головами, быка и льва, с лицом бога посередине. Его сопровождали Ананка и Адрастия (Необходимость и Неизбежность)<sup>2</sup>. Подобное описание Хроноса сопоставимо с представлениями о Зурване, который почитался не только как божество времени, но и как божество судьбы. Дальнейшее развитие такой образ получает в «Рапсодической теогонии» и в герметическом учении. В этом случае достаточно сложно рассуждать о том, какими были (если были вообще) эти представления во времена Гераклита.

Помимо представлений о судьбе в их зурванитской трактовке учение Гераклита о времени находит определенные параллели с иранской концепцией времени.

Как и Анаксимандр (а возможно, и вслед за ним), Гераклит говорит о каждом раз возобновляемом возникновении мира после разрушения каждого предшествующего. Это возобновление идет из некоторого неуничтожимого вечного источника, для Анаксимандра это *апейрон*, а для Гераклита, вероятно, *логос*, но при этом логос не является началом, он, скорее принцип возникновения. Логос отождествен с Эоном-временем, что следует из фрагмента 1 Mch: «Логос, сущий вечно...» и «Логос — (это) Эон... Логос существует вечно, всецело и всегда сейчас... оно есть ребенок, всецело и навеки вечный царь всего сущего...». Сохранился еще один фрагмент Гераклита, в котором упоминается Эон: «Эон — ребенок, играющий в песью, ребенку принадлежит царская власть» (93 Mch).

Не исключено, что Эон в учении Гераклита возможно истолковать как бесконечное время. Во-первых, в собственно античной традиции Кронос (впоследствии отождествившийся с Хроносом) репрезентирует время как смену поколений богов. Возможно, в силу этого для выражения понятия времени Гераклит использует слово Эон, чтобы подчерк-

<sup>1</sup> Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 217.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 715.

нута, что это другая сущность с другими функциями. Во-вторых, в античной традиции понятия вечного времени, вечности как таковой еще нет, и оно только начинает формироваться, и Гераклит употребляет наиболее отвечающий этому вариант. В греческой традиции уже у Гомера по отношению к богам встречаются эпитеты «бессмертные» и «вечные», но некоторые исследователи сходятся во мнении, что в данном случае вечность и бессмертие понимаются не как линейная бесконечность, а как некоторый срок, несоизмеримый со сроком жизни человека. На один из способов выразить понятие вечности указывает А.В. Лебедев: «еще Эмпедокл, чтобы сказать «вечность», будет говорить о «несказанном (= огромном) веке (ἀσπετος αἰών)» (31 В 16 DK)<sup>1</sup>. Уже к IV в. до н.э. существовало понятие ἀπείροσ αἰών, встречающееся у Аристотеля и общее для поздней прозы, а виде ἀπείριτος αἰών, являющееся поэтической вариацией предыдущей, оно встречается в поэме из Дервенийских папирусов IV в. до н.э.<sup>2</sup> Напомним, что именно эон соотносился в античной традиции с судьбой (напр. Eur. Andr. 1215). В иранской традиции (как и в египетской) судьба связана со временем («Меног-и Храт», с. 24, XXVII.10)<sup>3</sup>.

Для более полного представления о концепции времени у Гераклита необходимо остановиться на понятии «великого года». М. West в данном случае проводит параллель между геснодовским мифом о временах и мифом о золотом веке Ймы, а также с мифом о «Вишну Пуране»<sup>4</sup>, в котором Вишну именуется «игривым ребенком» как параллель к соответствующему фрагменту Гераклита<sup>5</sup>. О «великом годе» свидетельствует Цензорин: Кроме того, имеется год, который Аристотель [фр. 25 Rose] называет скорее величайшим, нежели великим; его образуют периоды Солнца, луны и пяти планет, когда они возвращаются в то же созвездие [Зодиака], в котором никогда находились одновременно. Величайшая зима этого года [по-гречески] называется катаклизмом, а по-нашему потопом, лето же — «экипрозой», т.е. мировым пожаром. Ибо

<sup>1</sup> Лебедев А.В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 56.

<sup>2</sup> F. Solmsen признает существование этой фразы у Анаксимандра, что West считает неубедительным [Olsson Tord. The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmag // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East // Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 220; West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 219, 75].

<sup>3</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 90, 100.

<sup>4</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 94.

<sup>5</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 190–192.

в эти сменяющие друг друга времена мир, как полагают, то выжигается огнем, то затопляется водой. Этот год Аристарх определял в 2484 лет, Арет Диррахинский — в 5552 года, Гераклит и Лин — 10800, Дион — 10884, Орфей — 120, Кассандр — 1800000 солнечных лет. Другие же полагали, что он бесконечен и никогда не возвращается к началу» (65а Мсh, О дне рождения, 18, 11); «Гераклит [полагал, что великий год состоит] из восемнадцати тысяч солнечных лет; стоик Диоген умножал гераклитовский год на 365» (65b Мсh)<sup>1</sup>.

Отметим только, что упоминающиеся здесь эллины полагали, что великий год повторяется через определенные промежутки времени, но были еще другие, кто полагал, что он бесконечен (или скорее, случается единожды, как, например, у иранцев). Это имеет определенную связь с апокалиптическими представлениями.

Когда говорят об иранских представлениях о космической истории, утверждают их апокалиптический характер. Слово «апокалиптический» в данном случае понимается в его традиционном значении эсхатологического учения, которое присутствует в структуре космической истории, разделенной, в свою очередь, на периоды<sup>2</sup>. С другой стороны, термин «апокалиптический», «апокалиптизм» используется с целью обозначить тип литературы, содержащий «писания» с характером «откровения», которые обнаруживают нечто тайное и «потустороннее», и особенно описания конца времен, но также обозначают область идей или тип религии, которые обычно выражены в подобной литературе<sup>3</sup>. Несмотря на то, что апокалиптизм в иранской традиции фактически описывается посредством христианской апокалиптической терминологии, некоторыми исследователями признается, что иранский апокалиптизм является более ранней традицией по отношению к ветхозаветному и новозаветному. Историки религии утверждают явное влияние на их формирование иноземных, и особенно иранских, представлений<sup>4</sup>. Несмотря на то, что основной пласт иранской апокалиптической литературы относится к IX в. н.э., в ней явно выражен авестийский фон, что подтверждается как фактологически, так и на лингвистическом и сти-

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 228.

<sup>2</sup> Hultgård A. Forms and Origin of Iranian Apocalypticism // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989. P. 387.

<sup>3</sup> Olsson T. The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmag // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989.

<sup>4</sup> Olsson T. The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmag // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989. P. 26; Charlesworth J.H. Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in early Jewish Theology // Hellenica and Judaica. Leuven–Paris, 1986. P. 234.

листическом уровнях<sup>1</sup>. Можно утверждать, что апокалиптические тексты пехлевийской (среднеперсидской) литературы фактически являются переводами авестийских текстов, часть которых сохранилась, а часть утрачена<sup>2</sup>. Напомним, что выше мы уже касались вопроса абсолютного конца времен и связывали появление подобных представлений с зарождением представлений о линейном времени в противовес циклическому времени мифопоэтической традиции. И поскольку авестийская традиция исторически предшествовала времени создания Гераклитом своего учения, то можно предположить иранское происхождение эсхатологических воззрений Гераклита, которые, помимо прочего, совпадают с авестийскими в некоторых деталях.

Прежде, чем остановиться на анализе параллелей, мы должны рассмотреть возможность индоевропейского происхождения подобных воззрений. Ж. Дюмезиль полагает эсхатологию общим местом индоевропейских народов на том основании, что она присутствует в скандинавской теологии, в кельтской религии, в маздеизме и предведийской мифологии, якобы зафиксированной в сюжете «Махабхараты»<sup>3</sup>. Он пишет: «История мира направлена к обрыву, к разрушению, за которым следует возрождение, и боги, два поколения богов (до и после кризиса), контрастируют друг с другом»<sup>4</sup>. Здесь можно выразить некоторые сомнения относительно общеиндоевропейского происхождения эсхатологических воззрений. Из всех перечисленных традиций наиболее древней, пожалуй, является маздеизм. «Махабхарата» — сравнительно поздний источник, текст которого, хотя и восходит к I тыс. до н.э., претерпевал значительные изменения вплоть до IX в. н.э. Скандинавская и кельтская традиции сравнительно поздно кодифицированы и, возможно, несут явный отпечаток христианизации, чем и могут быть обусловлены эсхатологические представления в них. В ранних греческих текстах подобные представления не встречаются. Пожалуй, первым среди греков, кто дает кроме общих представлений о зороастрийской религии короткое описание иранского апокалиптизма, причем в его зурванитской версии, но где структура среднеиранской эсхатологической схемы хорошо отражена<sup>5</sup>, был Плутарх, описавший эти представления частич-

но со ссылкой на Феопомпа Хиосского (р. ок. 378 г. до н.э.)<sup>6</sup>. На этом основании нам представляется возможным исключить общеиндоевропейское происхождение апокалиптики и предположить ее оригинальное иранское происхождение.

В учение о конце мира Гераклита космос не вечен и сгорает от «избытка» огня, «огонь все обоймет и все рассудит». Космос рождается из огня и снова сгорает дотла через определенные промежутки времени (51 Mch). То, что мировой пожар будет мировым судом, становится понятным из фрагмента 82 Mch: «Всех и вся, нагнув внезапно, будет Огонь судить и схватит». Об этом же сообщает и Климент Александрийский: «Эфесец... знаком с учением об очищении грешников в огне, узнав о нем из негреческой философии...» (19 Mch).

Согласно иранским представлениям, история мира делится на три эры: 1) сотворение 2) смешение добра и зла 3) разделение. Время, когда зло будет побеждено и мир восстановлен в его изначальном варианте, совершенном виде, называется *Фрашокэрэти* (чудоделание). Этот период характеризуется всеобщим воскресением, Высшим судом, на котором праведные будут отделены от грешных<sup>7</sup>. «...Огонь (Атар) и божество Ариаман (божество дружбы и исцеления) расплавят металл, (что) в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке... Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в теплом молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он на земле идет в расплавленном металле» («Бундахишн», с. 68 (35r))<sup>8</sup>.

Эсхатологические представления в том виде, в каком мы их встречаем у Гераклита, если предположить их возможное иранское происхождение, не до конца выдержаны, поскольку мир гибнет не единожды, а с определенной циклическостью. Это говорит о том, что не утрачена значимость мифологического мироощущения, согласно которому время носит циклический характер, обусловленный природным календарным циклом.

<sup>1</sup> Hultgård A. Forms and Origin of Iranian Apocalypticism // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989. P. 387, 392.

<sup>2</sup> Hultgård A. Forms and Origin of Iranian Apocalypticism // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989. P. 393.

<sup>3</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 137.

<sup>4</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 138.

<sup>5</sup> Hultgård A. Forms and Origin of Iranian Apocalypticism // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1989. P. 407.

<sup>6</sup> Плутарх. Об Изиде и Осирисе / Плутарх. Моралии. Plutarchi chaeronensis. Scripta Moralia. // Вестник древней истории. 1977. № 3; Вестник древней истории. 1977. № 4; Об Изиде и Осирисе, 46: «Но грядет назначенное судьбой время, когда Ариманий, вызвавший мор и голод, будет за это по справедливости навсегда уничтожен и исчезнет, земля же станет ровной и гладкой, и будет одна жизнь и одно государство у всех людей, блаженных и горающих на одном языке. А Феопомп со слов магов утверждает, что на три тысячи лет по очереди один бог побеждает, а другой будет побежден, затем три тысячи лет они будут и сражаются, и один разрушает творения другого; но, в конце концов, Галес исчезнет, и люди станут счастливыми, не нуждаясь в пище и не строя навеса».

<sup>7</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обичаи. СПб., 1994. С. 36–37, 39.

<sup>8</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 307.

Также как и в зороастризме, у Гераклита мир гибнет от избытка огня, но по иранскому канону это случится единожды в конце мира, согласно Гераклиту — это многократный процесс. Таким образом, для выводов о последовательной эсхатологической окрашенности учения Гераклита материала явно недостаточно, но исключить возможное иранское происхождение этих взглядов Гераклита представляется несообразным.

Когда Гераклит говорит о вечном возобновлении мира «по необходимости», тогда он исходит из необходимости и объективности закона-Логоса, согласно которому мир возобновляется и, кажется, это содержит определенную новизну для античной традиции. Ведь для возобновления мифологической цикличности требуется строгое выполнение определенных ритуалов в определенное время. Пример могут служить Элевсинские мистерии, направленные на поддержание плодородия. Каждый год каждый из мистов во время мистерии проживал вместе с Деметрой тот период, когда Персефона находится в Аиде и неизвестно, выйдет ли она на землю. Гераклит отверг неопределенный исход ритуала, его отношение к мистериям, ритуальной практике негативно, несмотря на принадлежность к царскому роду и обязанность выполнять жреческие функции, то есть отправлять собственно ритуал. В учении Гераклита все еще сохраняется представление о цикличности, но они рационализированы, демифологизированы, и это очевидный шаг вперед по отношению к традиционным античным представлениям.

В изложении Филона Александрийского представления Гераклита об Эоне получают возможность дополнительной трактовки: «...старания Творца тщетны и он ничем совершенно не отличается от несмышленных детей, которые, часто резвясь на морском берегу, воздвигают холмики из песка, а потом снова уничтожают...»<sup>1</sup>. Здесь просматривается почти та же идея, которую мы встречали в тексте «Менон и Храт», с. 24<sup>2</sup>: «миры творятся «с благословения» бесконечного времени, каждая новая игра Эона представляет собой отрезок конечного времени (Зурван акарана — Зурван даргахвадата в «Авесте»). Весьма показательны в этом плане свидетельства Филона Александрийского о судьбе (Тюхэ), которая распоряжается человеческой жизнью, словно при игре в пессейю, и Григория Назианзина: «Время (Хронос) катит все, подобно шашкам в пессей»<sup>3</sup>. Если признать правоту А.В. Лебедева относительно аутентичности выражения *ἀπείρον αἰών* для Анаксимандра<sup>4</sup>, то вполне логично, что

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 243.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 90.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 242–243.

<sup>4</sup> *Лебедев А.В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // *Вестник древней истории*. 1978. № 2. С. 56–58.

представления о бесконечном веке, времени уже могли содержаться и в учении Гераклита.

Прослеживается и некая общность воззрений Гераклита и орфических представлений о сотворениях и разрушениях мира, в которых (метафорически) холмики на песке репрезентируют единое/монаду, а разрушение их есть разделение на множество отдельных песчинок. То же видим и в орфическом учении о мировой жизни, которая, как жизнь космического Диониса-Загрея, распадается на части, умирает, а затем вновь возрождается в единое целое — монаду.

Представления Гераклита об Эоне как бесконечном времени, конечно, можно принять, но только в качестве рабочей гипотезы, поскольку существует еще одно понимание слова *αἰών*, которое ассоциируется с *ψυχή*.

Во второй главе мы указывали, что в греческой традиции существовало понимание слова *эон* как телесной жидкости, вместе которой жизнь покидает тело. *Эон* отождествлялся с одним из видов души — с *псюхе*, а не с теми ее частями, которые проявляют себя физически — *φρένός* *θῦμός*. «Согласно Пиндару, *αἰώνος εἶδωλον* (= псюхе), которая «одна лишь от богов», переживает смерть. Она «спит, когда действуют члены, но спящим по множеству видений являет грядущие радостные и печальные события» (Фр. 131, 96). Так и у Гомера псюхе, по-видимому, не участвует в обычной жизни наяву и размещается в голове, ...не обнаруживает движения, связанного с обыденной жизнью»<sup>1</sup>. Аналогичное понимание души и ее характеристик находим у Гераклита. «Гераклит говорит, что как жизнь, так и смерть присутствуют как в нашей жизни, так и в смерти: когда мы живы, то души наши мертвы и похоронены в нас, когда же мы умираем, то души оживают и живут» (47 d<sup>3</sup> Mch); «Человек в ночи зажигает свет для себя, хотя его зрение гаснет; хоть жив, он соприкасается с мертвыми, (а именно) пока спит; хоть просыпается, он соприкасается со спящими» (48 Mch); «То, что мы видим, когда просыпаемся есть смерть, и то, что мы видим, когда засыпаем есть жизнь (реальность)» (49 Mch). Гераклит, как кажется, истинным существованием признает существование души после смерти. Зороастрийцы, как и Гераклит, полагают, что истинное существование наступит только после завершения мировой истории, связанного с окончательной победой над злом, но каково будет посмертное существование каждого человека, определяет его образ жизни в этом мире, важно ежедневное вступление в борьбу

<sup>1</sup> *Оннанс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 117.

со злом каждого, а не только в конце времен. Для Гераклита, кажется, образ жизни человека не отражается на его участи после смерти, но «боги и люди чтут тех, которые пали на войне» (96 Mch). В этом случае Гераклит не особенно близок к иранским представлениям, на первый взгляд их вернее сопоставить с орфическими.

Существуют определенные затруднения, связанные с пониманием эона как жизненной жидкости. Например, из фрагмента I Mch следовало бы, что Логос — это жизненная жидкость, но логос, как мы видели, имеет огненную природу. В данном случае можно предположить, что либо и здесь существует некое тождество противоположностей, либо, все-таки, ко времени Гераклита эон уже получил свое позднейшее значение жизненного века. Другая трудность, возникающая при использовании предложенной трактовки — понимание Гераклитом индивидуальной человеческой души. В своих представлениях о душе Гераклит явно занимает позицию, идущую вразрез с традиционными античными представлениями о сущности души. Логос присущ не только универсуму, но человеческой душе. «Ни в каком направлении нет предела душе (*ψυχή*), по какому бы пути ты не пошел: так глубока ее мера (*λογος*)». Душа рождается влажной, или, по крайней мере, из влаги (40 Mch, 66 Mch) и по мере того, как она набирается мудрости, логос в ней возрастает (112 Mch), и она получает перевес огненной природы. «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (68 Mch).

В традиционных представлениях вода — это жизнь. Жизнь понималась как жидкость, умершие отождествлялись с сухостью. Существуют мифы о получении бессмертия или юности посредством того или иного варианта использования воды (жидкости). Например, миф о Главке, который получил бессмертие из «источника бессмертия», рассказ Еврипида о Саде Гесперид на западном крае земли, «где текут бессмертные источники...», миф о Медее, которая превратила Ясона в юношу поры цветения, отשלудив с него старость хитроумным способом, вскипятив снадобья в золотых котлах, в других версиях мифа Ясон выпивает зелье<sup>1</sup>.

Существует множество других примеров из разных мировых традиций, где мысль о воде как источнике жизни неизменно повторяется. Не является исключением иранская традиция, в которой воды исцеляют, возрождают, дают жизнь и т.п. В зороастрийских представлениях и огонь и влага — создания Ормазда, которые были испорчены Злым духом. Он нанес ущерб всем созданиям Ормазда, он же породил засуху («Бундахишн», с. 26–27)<sup>2</sup>. Есть в «Бундахишне» пассажи, также указы-

вающие на живительную силу воды: «До прихода к быку Ормазд (смешал) целебную коноплю... с небольшим количеством воды и помазал (ею) глаза, чтобы уменьшить его несчастья от ударов и напастей» («Бундахишн», с. 28)<sup>3</sup>. «(Злой дух) учинил битву с растениями, так что они засохли. Амахраспанд Амордад как собственик растений размельчил их и смешал с водой, (которую) захватил Тиштар, и Тиштар пролил эту воду дождем по всей земле. И по всей земле выросли растения» («Бундахишн», с. 38)<sup>4</sup>.

Таким образом, и в этих представлениях Гераклит далек от традиционных иранских взглядов, равно как и от античных, но вполне последовательно излагает те представления, которые он, возможно, вынес из собственных естественнонаучных наблюдений за природой. Не исключено, что именно эта «небрежность» по отношению к традиционной религии послужила основой для создания анекдота о его кончине.<sup>5</sup>

В учении Гераклита о душе, как упоминалось выше, можно обнаружить некоторые аналогии с орфическим и иранским учениями. Если «спящие», пребывающие в своем мире — эта телесная природа, то соответственно, душа — это та часть, которая бодрствует и способна слышать Логос, «душе присущ самовозрастающий Логос» (112 Mch). Правда, этой способностью обладают только души «сухие», которым можно атрибутировать мудрость — качество божественной природы.

Согласно учению орфиков, душа существует до вселения в тело в некоем блаженном месте и в счастливом состоянии. Души падают, вселяясь в тела, которые являются для них темницами или гробницами. Душа стремится вырваться из этого мира и вернуться в блаженный мир. Но сделать это нелегко, потому что смерть тела не означает освобождения, душа тут же вселяется в другое тело. Только окончательно очистив-

<sup>1</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 270.

<sup>2</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 275–276.

<sup>3</sup> Есть еще один вариант понимания соотношения «жизнь-вода» и «смерть-сухость». И.М. Дьяконов указывает на типичный семантический ряд «смерть-болезни-тьма-ночь-холод-вода», предполагая его экологическую обусловленность, в связи с чем в жарких и сухих регионах он принимает иной вид (напр. шумерское слово *ngig* охватывает только значения «болезнь-тьма-ночь». Семитский корень \**hay* / \**how* означает «жизнь», а производное от него \**Haуa* — имя бога животворных подводных пресных вод (и вообще всего полезного и благотворного для человека), \**haуu-at* — означает живое, животное и является специальным словом для «змеи», которые в мифологии напрямую связаны с водами и источниками и являются их хранителями. Отсюда вырисовывается другой семантический ряд «вода-влага-змея-смерть» [Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 42]. Это, возможно, объясняет и обратное соотношение «сухость / жизнь» у Гераклита, но не проливает свет на его источники.

<sup>1</sup> Оннанс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 278.

<sup>2</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 269–270.

шись от злого, греховного, титанического элемента, душа получает возможность освободиться от страдания. Здесь ясно выражены представления о посмертном воздаянии за поступки, идея очищения от греха. Праведных (посвященных) ждет загробное блаженство и вечное наказание — непосвященных. Говоря об орфическом учении, часто говорят о параллелях с буддизмом, ведической и брахманистской философией. Можно видеть в этом учении и следы иранских представлений о *фраваши*. Согласно младоавестийской концепции Фраваши, или душа человека, существует изначально, до его появления на свет, соединится с телом в момент рождения и после смерти отлетает от покойника и возвращается в «духовный» мир, где ей суждено пребывать до конца мировой истории и Судного дня («Фравардин-яшт»).

Платон в нескольких диалогах упоминает доктрину заключения души в тело как наказания за какой-то серьезный грех (Кратил, 400с; Федон, 62b; Законы, 854b), относя ее к орфической теории<sup>1</sup>. Истинная жизнь души наступает после освобождения от смертной оболочки. «Я не удивился бы, если бы оказалось, что Еврипид сказал «Жизнь не значит ли у мертвых смерть? // И умереть, на языке теней, — ожить». И от мудрецов слышал я, что мы мертвы и что тело наше — гроб» (Платон, Горгий, 492 E). В какой-то мере со словами Платона соотносимы следующие высказывания Гераклита: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, ибо первые живут смертью последних, и умирают за счет их жизни» (47 Mch); «То, что мы видим, когда просыпаемся есть смерть, и то, что мы видим, когда засыпаем есть жизнь (реальность)» (49Mch). Фрагменты орфической теогонии из дервенийских папирусов, как отмечает M. West, соотносимы как в стилистическом отношении, так и в содержательном, с текстом Гераклита<sup>2</sup>. Правда, некоторые орфические фрагменты датируются явно более поздним временем, чем текст Гераклита — возможно, не ранее 400 г. до н.э.<sup>3</sup>. Указанные тексты Гераклита и Платона можно было бы сопоставить на предмет орфического учения о теле как гробнице души и смерти после очищения от злого, титанического начала как освобождения и возвращения к счастливой жизни в блаженном месте, если бы не существовали серьезные возражения по поводу отнесения доктрины совмещения в человеке благого донийского и злого титанического начал к орфической. Сошлемся в данном случае на M. West'a, который утверждает, что эта доктрина, записанная Олимпиодором как орфическая, в действительности являет-

ся интерпретацией неоплатоников и не может быть соотнесена с орфическими циклами, поскольку не поддержана (ранними) античными источниками<sup>1</sup>.

Однако приведенные выше фрагменты имеют некоторые параллели с зороастрийскими представлениями, хотя они, разумеется, во многом условны. Так, действительно, зороастрийцы противопоставляют жизнь и смерть, но смерть никогда не видится ими как благо, напротив, это — порождение Злого Духа, который сам понимается как «не-жизнь». В «Авесте» говорится об Асто Видуту, «Разлагающем плоть» — дэве Смерти, тления и осквернения, которого заключает в себе мертвая плоть. Для зороастрийца смерть не является способом обрести «истинное» существование, фраваши — душа умершего праведника (грешники отправляются в ад сразу после смерти, а окончательная гибель ждет их только после Суда) — ожидает окончания 12-тысячелетнего срока «мировой истории», после чего получает вечную жизнь — бессмертие. Итак, на основании дошедших фрагментов невозможно ни причислить Гераклита к орфикам, ни отрицать возможности какого-либо взаимовлияния этих двух учений. В любом случае этот вопрос требует особого тщательного изучения, которое выходит за рамки нашего исследования.

Добавим еще несколько слов об учении о душе Гераклита. А.В. Лебедев<sup>2</sup> предлагает реконструкцию представлений Гераклита о душе, в которой на основе лингвистического анализа фрагментов и ссылок античных авторов на Гераклита он приходит к выводу о том, что учения об огненной душе у Гераклита не было. Говоря «психо», Гераклит подразумевал в первую очередь дыхание, пневму, воздух, придавая ему макрокосмическое значение — дыхание надмирного существа или божества. Отвергнув таким образом понимание огненности как характеристики души (или мировой души), Лебедев приходит к выводу, что огонь выполнял роль скорее не самостоятельного первоэлемента, а медиатора, посредника между тремя первоэлементами и божеством. Мы бы не во всем согласились с А.В. Лебедевым, но если эта гипотеза имеет право на существование, то она дает еще одну важную параллель учения Гераклита с иранской традицией, а именно: роль иранцев-зороастрийцев выполняет роль именно посредника между Ахурамаздой и человеком или миром. У ариев роль медиатора-посредника выполнял Сома (или Хом-Хаома у индоиранцев). Зороастр отверг культ Хома, и медиаторные функции были приписаны огню. Мы не будем подробно

<sup>1</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 21.

<sup>2</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 77, 81, 110.

<sup>3</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 77.

<sup>1</sup> West M.L. The Orphic Poems. Oxford, 1983. P. 164, со ссылкой на Linforth.

<sup>2</sup> Лебедев А.В. ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (О денотате термина ψυχή в космологических фрагментах Гераклита 66–67 Mch // Структура текста. М., 1980.



касаться параллелей с пониманием огня, поскольку в научной литературе вопрос об иранском влиянии здесь поднимался неоднократно.

Добавим еще две параллели. Фрагмент (76 Mch) Гераклита также позволяет думать об иранских параллелях: «Трупы более следует выбрасывать, чем навоз». За всю историю греческой цивилизации, начиная с Миноиско-микенской эпохи, над трупами совершался либо обряд кремации, либо погребения. Достаточно обратиться, например, к драме Софокла «Антигона», чтобы понять, насколько важно для персонажей драмы предание трупа земле. Из разговора двух сестер, дочерей царя Эдипа, Антигоны и Исмены, следует, что «могиле отдать прах» — поступить «по правде праведной и по закону», не похороненный — все равно что «поруганный», предать труп земле — значит исполнить «завет подземных», проявить благородство<sup>1</sup>.

Для зороастрийской культуры характерно после смерти оставлять труп собакам и птицам, после собирая чистые кости для погребения. Существование такого обряда связано с учением о воскресении мертвых во плоти перед последним судом, кроме того, захоронение в землю плоти оскверняло землю («Видедаг», 8, [Погребальный обряд и ритуальное очищение от «трупной скверны»]). При Ахеменидах подобный погребальный обряд соблюдался только магами. Ахемениды и прочие персы хоронили трупы, в то время как маги выставляли их для пожирания птицами и зверями и затем кости погребали и тем самым избегали осквернения земли. Страбон (XV, 3, 20), основываясь на более ранних источниках, пишет, что персы хоронят умерших, предварительно обмазав их воском. Что же касается магов, продолжает он, их после смерти отдают на съедение птицам. Согласно Цицерону, тела магов отдают на растерзание зверям, а в Гиркании народ содержал для этой цели общественных собак, знатные же имели домашних собак благородной породы<sup>2</sup>. Иранские представления о захоронении в период жизни Гераклита были настолько разобщенными и различными, что усматривать в них единство и утверждать заимствование Гераклитом именно этих идей трудно. Кроме того, такая позиция Гераклита находит объяснение и изнутри его собственного учения. Душа человека ценна, поскольку причастна огненной субстанции и может, как и огонь, вероятно, жить вечно, тело же, оставленное душой, уже действительно ничего более не значит.

<sup>1</sup> Софокл. Драмы / Пер. Ф.Ф.Зелинского; изд. подготовили М.Л. Гаспаров и В.Н. Ярхо. М.: «Наука», 1990. С. 125–126.

<sup>2</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996) СПб., 1997. С. 96.

<sup>3</sup> Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика Древнего Ирана. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит, 1980. С. 321.

### § 3. УЧЕНИЕ ГЕРАКЛИТА О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЯХ

Концепция противоположностей — одна из ключевых в учении Гераклита, и он, полагая тождество противоположностей, считает, что познание одной составляющей пары невозможно без знания о другой. Пары противоположностей имеют онтологический статус, поскольку являются не столько физическими факторами мира, сколько субстанциональными первоэлементами в космогонической и космологической структуре. Если мы признаем наличие этих представлений у Гераклита и в раннегреческих философских учениях, то их оригинальность не будет абсолютной, поскольку он, вероятно, вторит доктринам своих предшественников — Анаксимандра и пифагорейцев<sup>1</sup>.

Пожалуй, наибольшее значение при сопоставлении с иранской традицией получает тождество «Истина / Ложь»: «(Люди) не знали бы имени Правды (Δίκη), если бы эти вещи (т.е. преступления или несправедливость) не существовали» (45 Mch). Эту точку зрения иллюстрирует высказывание Хрисиппа: «...будто добро могло бы существовать, если бы одновременно не было зла. Так как добро противоположно злу, они по необходимости должны противостоять друг другу и как бы держаться благодаря взаимному противоупору. Ни одна противоположность не может существовать без того, что ей противоположно. Как могло бы существовать понятие справедливости, если бы не было беззаконий?»<sup>2</sup>.

В иранской письменной традиции существует значительное число примеров, которые выражают аналогичную мысль: следование истине должно опираться на знание о худшем, о зле. Приведем один, весьма красноречивый, поучительного характера пассаж из «Меног-и Храт», с. 22–23: «...грешник попадает в самый темный ад, и его приводят к лживому Ахриману. И Ахриман и дэвы насмеются и издеваются над ним, мол: «Каковы были твои неудовольствие и неудовлетворенность Ормаздом... что ты надумал увидеть нас и темный ад, где мы učinим тебе зло, не пощадим тебя и ты в течение долгого времени будешь видеть зло?» И затем они наказывали его и причиняли ему разное зло». Вняв этому пассажи и зная, что его ждет в случае прегрешения, адепт зороастризма должен будет обратиться к праведной жизни.

Представление о Справедливости, Истине, конечно же, существовало в античной традиции и до Гераклита. У Гесиода, например, Дика восседала на троне рядом с Зевсом («Труды и дни», стк. 256–269)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Чанышев А.Н. Итальянская философия. М., 1975. С. 120–125.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 215.

<sup>3</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001.

В иранской традиции противопоставление *Арты-Истины* и *Друг-Лжи* выражено более резко, и проявляется как на уровне космологии, так и в социальном, и в личностном планах. Но параллель между двумя учениями, безусловно, присутствует.

Мудрость и истина взаимосвязаны. В соответствии с высказыванием Гераклита, «Мудрость в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая, что здравый рассудок у всех общий» (23 Mch). В зороастризме понятие «разум» («мудрость») отводится особое место. Мудрость, разум, как мы уже указывали, являются атрибутами Ахура Мазды и, соответственно, его приверженцев, например, «кто благомудр здесь [в земном мире], тому вечное пребывание там, где обитает премудрость»<sup>1</sup>. В «Меног-и Храд» четко прописана роль разума: небо, земля и все творения созданы, охраняются и управляются разумом, им установлены законы мира. Добрые деяния и праведные поступки совершаются с помощью разума, разумному и удовлетворенному причиняется Ахриманом меньше вреда, обладающего разумом следует считать богатым, разум — лучше всякого богатства, способствует обретению лучшей жизни, радости и славы, а после смерти помогает избежать ада и достичь рая, с его помощью можно бороться с Ахриманом, дэвами и неиранцами<sup>2</sup>. В «Бундахишне» (с. 54 (28r)), там, где речь идет о главенстве среди людей, животных и всяких вещей, из двух человек «глава тот, кто мудрее и правдивее»<sup>3</sup>. Однако, следует отметить, что мудрость, разум и справедливость — это те понятия, которые занимают важное место в любой религиозно-мифологической и философской системе, а потому не имеют исключительно иранского происхождения. В случае сопоставления иранской традиции и учения Гераклита соответствующие параллели скорее объяснимы общностью индоевропейского происхождения, а не иранскими влияниями.

Еще один пласт представлен Гераклитом, выраженный формулой «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей (*δίκη*) и все возникает через вражду и заимообразно (и ниже — ибо все предопределено судьбой всецело)» (28 Mch)<sup>4</sup>, также сопоставим с зороастрийским учением, в котором именно вражда между двумя духами — Благим и Злым дала начало физическому миру,

который создан на период в 12000 лет<sup>1</sup> для того, чтобы покончить с заключенным внутри него Злом, и конец, который ждет мир и все сущности этого мира, действительно предопределен («Бундахишн», с. 17–22)<sup>2</sup>. С другой стороны, во времена Гераклита политическая ситуация вокруг Эфеса была крайне нестабильной. Внутренняя политика ионийских городов характеризовалась кризисом власти: повсеместно аристократия, демократия и тиранья сменяли друг друга. Во внешней политике длившееся шесть лет ионийское восстание против господства Персии (500–494 г. до н.э.) было жестоко подавлено и привело в упадок малоазиатские греческие полисы. Не исключено, что объявление Гераклитом войны «царем всего» могло быть результатом осмысления реалий своего времени.

Несмотря на представленные параллели с иранской традицией в понимании истинного и ложного, справедливости и несправедливости, есть ряд дополнительных возражений приведенным выше высказываниям, которые не позволяют предполагать в данном случае возможного иранского влияния. В первую очередь это словупотребление. Если в иранской традиции помимо основной оппозиции Ахура Мазда — Ангро-Майнью Истине-Аше как вселенскому закону в космологическом, социальном и личностном планах противопоставляется *Ложь-Друг* как отрицательная сила мироздания и эти термины достаточно устойчивы, то в тексте Гераклита на первое место выходит именно сама концепция противоположностей, и для него не является принципиальным ее определенное терминологическое выражение. Традиционно исследователи античной мысли противопоставляют *δίκη ἔβρις*<sup>3</sup>, но у самого Гераклита такой жесткой пары мы не найдем, он противопоставляет истине помимо *ἔβρις* также *ψεῦδος* и *ἄδικα*. Если бы эти понятия носили онтологический статус в учении Эфесца, то не исключено, что с его отношением к слову, Гераклит, последовательно придерживаясь иранских идей, наверняка использовал бы для передачи этой оппозиции устойчивый термин. Поэтому, как нам кажется, в данном случае лучше говорить о независимых путях развития общих индоевропейских представлений.

Параллель с иранской традицией обнаруживается при обращении к орфическим костяным пластинкам из Ольвии V в. до н.э. Важность

<sup>1</sup> «Ясна», 30.9 (пер. К.А. Коссовича). Другой вариант перевода — «чтобы мудрый пребывал там, где обитает премудрость» (пер. К.Г. Залемана). *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 131–132.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 14.

<sup>3</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 299.

<sup>4</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 201.

<sup>1</sup> Ср. с идеей о великом годе, приписываемой Гераклиту.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 265–268.

<sup>3</sup> Ср. например, *Иванов Вяч. Вс.* До — во время — после? // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Н. Толстой. М., 1984; *Фрейдленберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998.

этих пластинок в том, что из ранних орфических текстов этот — наиболее ранний. Орфические теогонии кодифицированы не позже IV в. до н.э. В случае с костяными пластинками можно предположить, что орфизм в Ольвию завезен еще из Милета. В частности на одной из них читается надпись

Εἰρήνη πόλεμος Мир — борьба (вражда, война),  
Ἀλήθεια ψεύδος истина — ложь.

Эти же пары противоположностей формируют и учение Гераклита, как, например, во фрагменте 77 Mch: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда».

А.С. Русяева, опубликовавшая ольвийские пластинки, полагает, что «Гераклит был непосредственно связан с орфическими мистериями и народной религией, отсюда заимствование им стиля, некоторых понятий и антитез; в свою очередь следы влияния философии Гераклита встречаются у орфиков»<sup>1</sup>.

Указанные пары противоположностей имеют соответствия в иранской традиции, где мир и борьба — это те начала, которые структурируют мир, а в зороастрийском учении именно эти пары противоположностей лежат в основе бытия: борьба представляется смыслом как человеческого существования, так и существования космоса, этапы мира в историческом времени знаменуются борьбой между силами истины и лжи (или ахуровскими и дэвовскими), что отражено практически в любом зороастрийском тексте.

Не исключено, что иранские идеи, в том числе идеи формирующегося зороастризма, вполне могли повлиять если не на возникновение орфического учения, то, во всяком случае, на его дальнейшее развитие, и, возможно, опосредованно, через орфизм в его ранних формах — на Гераклита. В заключение добавим лишь то, что к V в. до н.э., которым датируются ольвийские пластинки, понятия «мир-борьба», «истина-ложь» на этих пластинках вполне могли быть продуктом иранского влияния.

До сих пор мы говорили о том, что для фрагментов, деталей учения, лишенных контекста, можно легко подобрать соответствия, что показало и сопоставление некоторых деталей и понятий в учении Гераклита с иранской традицией. Но насколько проблемно заданное видение противоположностей в общей системе взглядов Гераклита может быть соотносено с иранским учением? На основании весьма ограниченных по количеству фрагментов, в которых затрагивается тема противо-

<sup>1</sup> Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 93.

положностей, сложно судить о реальном содержании оригинального текста. Проблема, казалось бы, решается через привлечение более поздних свидетельств или текстов, которые позволяют компенсировать недостаток наших знаний в этой области. Но и здесь существуют определенные трудности. Платон, Аристотель и его последователи, а затем стоики исходили из своих собственных представлений и именно их экстраполировали на учение Гераклита, не ставя перед собой задачу «пересказать» Эфесца. Доксографы, комментируя досократиков, опирались на классическую традицию, в частности, на представления о лежащих в основе мира четырех парных первоэлементах — «стихиях», которые усматривались ими уже в доктринах ранних греческих философов («холодное-влажное» — «горячее-сухое» — это бинарные оппозиции, через которые раскрывается суть представлений об этих стихиях). Сомнительно, чтобы Гераклит мог иметь последовательные представления о четырех стихиях (огонь-воздух-вода-земля) как составляющих космоса, иначе — сменяющих друг друга стадиях космогонического процесса.

Отправной точкой для реконструкции взглядов Гераклита на противоположности может служить его высказывание об обращении огня: «сначала море, половина от моря — это земля, другая половина — престер (воспламенение)» (53 Mch). Речь здесь идет, как кажется, о конкретных реалиях (объектах) чувственного мира, о том, что существует в природе и как оно функционирует «по природе». Море, понимаемое в данном контексте как географический или, лучше сказать, пространственный объект, существенно отличается от воды как стихии (физического объекта); то же отличие мы усматриваем в содержании взглядов Гераклита, касающихся понятий сущи и земли, хотя оно и не нашло отражения на уровне языка в сохранившихся фрагментах, как в предыдущем случае (*ὕλη* vs. *θάλασσα*). Их наличие в мире очевидно, и фрагмент отражает то, что мы бы назвали условно «круговоротом веществ в природе» (как частный случай — испарение воды).

Гераклит упоминает только о трех составных частях космоса — это море, земля и престер. Последняя составляющая (*πρηστήρ* — *булк*, вихрь или ураган со вспышками молний), скорее может быть понята как небесный огонь (эфир<sup>1</sup>). В текстах комментаторов (особенно римских) появляется еще один элемент — «воздух», который, вероятно всего, восходит к стоической интерпретации учения Гераклита и собственному взгляду стоиков на строение космоса. Престер не тождествен воздуху, хотя такая точка зрения не лишена оснований. Престер — это все пространство между землей и небом, заполненное воз-

<sup>1</sup> Kirk переводит престер как «burning», с ним солидарен Marcovich.

духом. Но очевидно, его смысл не сводится к воздуху как элементу, он занимает конкретный пространственный локус, равно как и суша, и море в том же смысловом ряду, и лишен «элементарных» качеств. На первый взгляд кажется, что о четырех элементах говорится во фрагменте 42 Mch: «Холодное становится теплым, теплое холодным; влажное становится сухим, иссохшее влажным», и что эти качества указывают на возможность взаимоизменения соответствующих элементов (стихий). Но смысл этого фрагмента, который лежит на поверхности и гораздо более прост, вполне может быть сведен к описанию естественных природных процессов, и в первую очередь к описанию суточного цикла (аналогичный цикл усматривается некоторыми исследователями в учении Анаксимандра) — утром солнце нагревает землю, высушивает росу, вечером земля снова охлаждается, и снова выпадает роса.

Надо отметить, что интерес Гераклита сводится не столько к космологическому процессу «перехода элементов» друг в друга (как обычно принято понимать под «трансформациями огня»), сколько к изменениям в природе. В основе всего лежит круговое движение («в круге начало и конец совместны» (34 Mch)), и изменения в природе происходят циклически, именно поэтому и «путь вверх и путь вниз один и тот же» (33 Mch)<sup>1</sup>. Прежде всего, образом природных изменений служат суточный цикл, о котором говорилось выше, и годовой цикл. Во фрагменте 64 Mch речь идет о временах года, смена которых регулируется Солнцем и которые «приносят все вещи». Содержание фрагмента «изменяясь, отдыхает» и «утомительно тяжело трудиться для того же самого и быть управляемым им» (56 ab Mch) вполне может быть истолковано не только как представление об изменениях огня (Marcovich), но и как представление о смене частей сезона, или сезонов. Оба эти цикла зависят от движения Солнца, а Солнце правит космосом в соответствии с установленными сроками. Важно в этой связи отметить, что изменения в природе совершаются не только в соответствии с суточными или годовыми циклами: есть еще более пространный цикл, который, скорее всего, может быть отождествлен с великим годом. Великий год также связан с обращением Солнца, которое вместе с Лунной и еще пятью планетами должно одновременно возвратиться в то же созвездие, откуда они начинали свое движение в начале данного цикла (65 Mch). Согласно Гераклиту, этот год состоит из восемнадцати тысяч солнечных лет, а поворотные точки этого года Цензорин именует

<sup>1</sup> Заметим, что эта идея в изложении Парменида (В 6 DK), вероятно, предполагает более глубокий смысл высказывания Гераклита, но здесь мы не будем на ней останавливаться.

эпипрозой и диакосмезой. Эта терминология достаточно устойчива у интерпретаторов, но вероятнее всего имеет стоическое происхождение. Согласно фрагментам, Гераклит говорит только об избытке и недостатке, при этом наиболее распространенная интерпретация, восходящая к стоикам, сводит и нужду, и избыток к проявлениям космического огня как к воспламенению (эпипрозе) и угасанию (диакосмезе) этого огня (55 Mch; 79 Mch). Отбросив стоическую интерпретацию, мы находим определенные отголоски представлений о диакосмезе и эпипрозе как гибели от великого пожара и длительного периода пребывания в упорядоченном состоянии, в частности, в текстах, исторически более близких времени жизни Гераклита, например в «Тимее» Платона (22d, 23e). Другой вариант интерпретации, восходящий к Филону (55 b2 Mch) и Симпликию (54 Mch), когда избыток и нужда представляются циклом воздаяния компенсации за ущерб, который элементы причиняют друг другу, и «все вещи — под залог огня», все превращения в космосе происходят согласно роковой необходимости. Зачастую эти идеи понимаются как парафраз Анаксимандровой мысли о роковой задолженности. У нас нет возможности подтвердить эту мысль текстовыми средствами, но в имеющихся фрагментах Гераклит не упоминает о космическом нарушении меры. Более того, даже Солнце, которое является носителем правильной циклической закономерности функционирования космоса, не может преступить положенной ему меры, подчиняясь извечным законам. Это соответствует также древним, сформированным еще мифологическим сознанием представлениям. В силу всего сказанного первый вариант реконструкции представляется наиболее приемлемым.

Своего рода обобщением представлений о множественности циклов, которые являются основой функционирования космоса, может служить фрагмент 77 Mch: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда». Здесь Гераклит объединяет все рассмотренные циклы в единую соподчиненную систему: суточный цикл, годовой, затем цикл «война-мир» — это ничто иное, как «круговорот вещества» (ср. 53 Mch), а смысловым аналогом пары «избыток-нужда» является великий год. В таком случае все упомянутые пары скорее следует понимать не как набор всех возможных противоположностей (ср. А.В. Лебедев), а как указание на структуру космологических изменений, или космологию в собственном смысле. Все эти циклы подчинены единой управляющей силе, некоему богу. Но если по отношению к видимому (чувственному) уровню можно утверждать, что все эти циклы связаны с движением солнца, то единая система этих циклов по совокупности (включая уровень *неявного, умозрительного*) управляется логосом, тем, что, в отличие от Солнца, по собственному же выражению Гераклита, «никогда не заходит» (81 Mch). Здесь хорошо просматривается и функция Гераклитовского огня, кото-

рый в явном виде не присутствует и не прописан ни в одном из этих циклов, но в каждом из них выполняет своего рода медиаторную функцию: светила (Солнце, Луна и проч.) есть собственно чаши, заполненные огнем. В круговороте веществ огонь не является отдельной явно выраженной частью пространства, но обеспечивает обмен между тремя структурными элементами пространства, и, наконец, в структуре великого года он проявляется в чистом виде в период воспламенения, иными словами, всякий раз человек способен зафиксировать не сам огонь, а только его «изменения» — *πυρός τροπαί*.

Итак, космологический процесс задается через схематичное отображение последовательных вложений природных циклов один в другой, а границей для этих циклов, их мерой и регуляторным механизмом служит логос. Гераклит отождествляет его с божеством, но лексика, специфичная для мифологического языка, не должна вводить в заблуждение: Эфесец не теряет при этом рационалистических оснований. Логос доступен для познания, но его сущность трудно выразить при помощи обычных слов. Для достижения этой цели Гераклит использует принцип подобия, пропорцию<sup>14</sup>. Мера и закон уподобляются богу (или Зевсу) точно также как Солнце, согласно которому происходит смена частей суток или времен года, уподобляется на вневещественном уровне тому, «что никогда не заходит», но выполняет соответствующую функцию — Логосу. Каждый из существующих циклов представлен определенным набором противоположностей, но на уровне логоса эти противоположности стираются. Мир логоса как мир вечного бытия лишен становления и движения, а тем самым и противоположностей — основных характеристик чувственного мира («логос один и тот же» (47 Mch), «для бога все прекрасно и справедливо, но люди признали некоторые вещи несправедливым, другие справедливыми» (91 Mch)). Чтобы понять единую и неизменную природу логоса, следует понять, как происходит изменения в природе на уровне противоположностей, точно также как «человек не знал бы имя Правды, если бы эти вещи [т.е. преступления или несправедливость] не существовали» (45 Mch) или «если бы не было солнца, для всех других звезд была бы (вечная) ночь» (60 Mch). Таким образом, без осознания ритмов и структуры чувственного мира, его текучести и циклических изменений в нем невозможно осознать единую и неизменную природу логоса. Переход же от представлений о чувственном мире к представлениям о логосе должен быть задан последовательной схемой сопоставимых пропорций, которые в итоге

14 Ср. тот же принцип во фрагментах 48, 90, 92 Mch и др.

приводят к двум основным космологическим противоположностям: вечному становлению и вечному бытию.

Сопоставление учения Гераклита с иранскими доктринами, как мы смогли увидеть, сразу же дает массу аналогий и позволяет провести большое число параллелей, на основании которых зачастую и делаются выводы об иранских влияниях, но такой подход часто не выдерживает критики. В общей системе взглядов Гераклита выявляются две главные особенности в понимании Гераклитом противоположностей, которые следует отметить — это сопряженность, тождество, единство противоположностей и циклическая модель их функционирования. Характеризующим моментом для всей иранской традиции является ее дуалистическая окрашенность. Уже в «Гатах» онтологизируется несоизмеримость двух первоначал — Добра и Зла. Пары противоположностей в этом случае являются не столько бинарными оппозициями, сколько характеристиками или свойствами этих субстанциональных начал и, как и сами начала, в принципе не тождественны друг другу. Главными характеристиками начал являются следующие пары: истина — ложь, жизнь — не жизнь, разум — незнание, мир — вражда. Исходный принцип противопоставления в антропологии — деление на своих и чужих с точки зрения приверженности добру или злу. Итак, на уровне онтологии и космологии пары противоположностей просматриваются достаточно четко, носят при этом не самостоятельный характер, а отражают свойства несопоставимых первоначал. Что касается космологии, в ней явно прослеживается традиционная структура, отмеченная Ж. Домезилем. Во всяком случае, дуализм в основании иранских представлений, который сменяют монистические тенденции в «Авесте» и четкая структура космологии, свидетельствуют либо о новом мировоззренческом этапе в развитии иранской традиции в период, о котором идет речь, либо о влиянии греческих философских учений на становление иранской мысли.

В пользу последнего предположения говорит следующий аргумент. Такие пары противоположностей, как «холодное — горячее», «влажное — сухое» в ранних иранских источниках («Гаты», «Авеста») не прослеживаются с достаточной ясностью, но в концептуализированном виде появляются в пехлевийских текстах (ок. IX в. до н.э., например, в «Denkart») как противопоставление горячего и влажного холодному и сухому, но опять в качестве характеристик двух первоначал. Можно утверждать, что исходными для возникновения этих пар противоположностей были представления греческих физиков, которые в сильно адаптированном виде через посредство Византии вошли в иранскую средневековую теологию.

Еще один ключевой момент для иранской традиции — это ее линейная, эсхатологическая направленность. Одно из первоначал —

Зло, Тьма — характеризуется временным бытием, ему предуготована гибель в конце времен. Вместе с ним из бытия уходят и его свойства, характеристики. В отличие от учения Гераклита, движение не представляется необходимой характеристикой существования космоса, а является свойством злого начала и привносится в мир вместе со злом. Эсхатологические события в «конце времен», описываемые в иранской религиозной традиции, имеют отношение только к злему началу в мире. Очищение огнем, часто сопоставляемое с эмпирозой Гераклита, не влечет за собой полной гибели универсума, — мир продолжит свое существование в очищенном, «идеальном», лишенном зла состоянии.

Итак, представление о противоположностях существует и в философии Гераклита, и в иранской религиозной традиции, но их основания абсолютно различны. Если учение Гераклита — это, в первую очередь, монизм с сохранением традиционных для мифологического мышления циклической модели функционирования космоса, бинарных оппозиций и генетизма, то иранские представления о противоположностях невозможно рассматривать вне космологического дуализма и линейной структуры развития космоса. Там же, где концепции противоположностей вполне сопоставимы, явно просматриваются позднеантичные влияния на иранскую традицию. Таким образом, несмотря на то, что сами по себе параллели существенны, результаты их сопоставления на доктринальном уровне оставляет мало шансов для бесспорного признания иранских заимствований в греческой философии, в частности, в философии Гераклита.

## ГЛАВА V. ФИЛОСОФЫ ИТАЛИЙСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ И ИРАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

### § 1. НАЧАЛО ИТАЛИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПАРМЕНИДА И ИХ СОПОСТАВЛЕНИЕ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Италийская философия в географическом отношении значительно удалена от иранского мира и в содержательном плане она традиционно противопоставляется философии «греческого Востока», для основных представителей которой (Анаксимандр, Гераклит) параллели с иранским учением проводились неоднократно. Именно поэтому интересен вопрос об опосредованной трансляции инокультурных образцов в греческую философскую мысль. Если признать возможность заимствования иранских культурных образцов некоторыми раннегреческими философами, например, Пифагором или Ксенофаном<sup>1</sup>, то становится понятным путь передачи этого знания в Италию.

Как полагает М. Уэст, после учений Милетской школы, восточные влияния, в существовании которых он не сомневается, не утратили своей значимости, они сохраняются на всем протяжении V в., и сила этих влияний оценивается «по Гераклиту». «Греческая мысль обернулась на себя и усваивала то, что уже было принято. В это время Афины занимают значительное место в коммуникации между разными частями Греции. Кроме того, начался рост самостоятельности греческого рационализма. Обзор природного мира усиленно побуждал формулирование общих принципов, которые предлагали более привлекательные решения проблемы космологии, чем эмпирические постулаты, которые могла

<sup>1</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 213–218; 227–229.

предложить иноземная мысль. Примером космолога, который применял «сквозной» эмпиризм и последовательно не обнаруживал варварских влияний, является Ксенофан<sup>1</sup>.

Ксенофан прожил долгую жизнь — более девяноста лет, в возрасте около двадцати пяти лет покинул родной город в Малой Азии и с тех пор скитался по свету (В 8 DK). Эти сведения немного могут добавить к предположению о том, когда он сформулировал свои философские взгляды. Некоторые из них могли быть известны (или, по крайней мере, близки) Гераклиту, но это также мало что проясняет. Например, совет, данный египтянам, — не оплакивать богов, если считают их таковыми, а если считают смертными — не чтить как богов, Аристотель и Плутарх приписывают Ксенофану (В 13 DK), а Аристокрит, Епифаний (и, возможно, Климент Александрийский) — Гераклиту (В 127 DK). То, что Ксенофан писал, зафиксировано в поздний период, и ничего не говорится о прежних годах его жизни. Судя по всему, он действительно много путешествовал, бывал в разных городах Малой Азии и Греции, возможно в Египте, и не исключено, что его учение сформировалось в законченном виде уже в Италии. Возможно, что иранские влияния на становление учения Ксенофана ограничились периодом его жизни в родном Колофоне. Именно поэтому мы рассматриваем Ксенофана как представителя, а лучше сказать родоначальника италийской философии (преимущественно ее элейского направления). Но так или иначе, определенные параллели учения Ксенофана с иранской традицией просматриваются.

Основа онтологии Ксенофана — его Единое, которое разумно, вечно, неизменяемо, недвижимо. Эти же свойства присущи Ормазду в иранской традиции, те же качества мы находим у Парменида при описании его бытия. «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием» (А.Н. Чанышев дает перевод «не подобен смертным ни телом, ни мыслью»<sup>2</sup>) (В 23 DK), «Весь он видит, весь мыслит, весь слышит» (В 24 DK), «но без (физического) усилия силой мысли все потрясает» (В 25 DK). Эти параллели с образом не антропоморфного божества-Неба, обладающего мудростью и знанием, которые являются, кроме того, его основными характеристиками в иранской традиции, уже обсуждались нами. Доксографы сообщают, что бог Ксенофана подобен шару, и это соответствует представлению о бытии у Парменида и Эмпедокла, хотя сам Ксенофан не говорит об этом в дошедших фрагментах — он говорит, что бог не

подобен человеку, но не говорит, чему он подобен. Заманчиво сопоставить эти представления с якобы лишенным антропоморфного образа Ахура Маздой, каким он предстает в «Гатах», но в действительности, как мы упоминали выше, персидская иконография Ахурамазды периода 520 г. (в частности в Бехистунской надписи) не позволяет нам этого сделать.

Вполне соответствует иранским взглядам положение, что Бог Ксенофана — величайший из богов. Действительно, величайший, но не единственный, и это положение не находит поддержки в гатическом зороастризме, и вместе с тем, лишено дуалистической базы, характерной для последнего. Ксенофан высказывает некоторые морализаторские положения, говоря о беззакониях, но в явном виде рассуждений о добре и зле у него мы не найдем. Вообще, рассуждения Ксенофана о божестве сильно рационализированы и основаны на дедукции и *reduction ad absurdum*. Поэтому, даже если мы попытаемся в качестве дополнительного аргумента к наличию иранских образов в учении Ксенофана предположить отсутствие движения в Едином<sup>3</sup>, то и здесь оно появляется скорее в силу рационалистического обоснования своих взглядов, логической цепочки рассуждений, чем просто веры, да еще заимствованной извне. Согласно Ксенофану, опираться на органы чувств в познании бессмысленно (А 49 DK), но и постижение разумом, пожалуй, тоже не дает истинного результата: «Истины точной никто не узрел и никто не узнает из людей о богах и о всем, что я только толкую: если кому и удастся вполне сказать то, что было, сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает» (В 34 DK)<sup>4</sup>. Эти взгляды кардинально противоположны иранским (гатическим) представлениям, поскольку для Заратустры такого вопроса не могло возникнуть — истина *арта* объективно существует и дана каждому человеку, иное дело — его личный выбор между добром и злом.

Итак, если некоторые положения учения Ксенофана и наталкивают на мысль, что они заимствованы или навеяны иранскими концептами, в целом их анализ (даже сугубо поверхностный) показывает, идейная направленность учения Ксенофана принципиально расходится с иранскими взглядами. Но, в любом случае, Ксенофан интересен как возможное связующее звено между философиями Греческого Востока и Запада и как определенный источник для формирования некоторых взглядов Парменида.

<sup>1</sup> West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 227.

<sup>2</sup> Чанышев А.Н. Италийская философия. М., 1975. С. 155.

<sup>3</sup> Напомним, что согласно иранским представлениям, движение возникает в мире только после вторжения в него злых сил.

<sup>4</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 173.

Анализируя учение Парменида, М. West проводит параллели исключительно с древнеиндийской традицией, не касаясь иранской тематики<sup>1</sup>. Он упоминает только о дуализме света и тьмы, о котором, как кажется, было известно Аристоксену и Евдему и который в IV в. до н.э. был распространен в Иране<sup>2</sup>. Тем не менее, мы можем обнаружить иранские параллели как в вводной части учения Парменида, так и в изложении им обоих способов познания бытия. Здесь с необходимостью встает проблема: каким образом Пармениду из италийской Элеи могли стать известные представления иранцев, и это притом, что традиция умалчивает о его путешествиях на Восток, даже если таковые и имели место. Нам кажется этот факт объяснимым, если исходить из того, что Парменид обучался у ионийцев и пифагорейцев. Диоген Лаэртский (IX, 21–23) сообщает: «Он (Парменид) был учеником Анаксимандра. Но хоть он и учился у Ксенофана, а последователем его не стал... Примкнул к пифагорейцу Аминию, и именно Аминием... обращен к созерцательной жизни...». Являх, Прокл и Фотий единодушно утверждают, что Парменид прошел пифагорейскую школу (А 4 DK), а Страбон прямо называет Парменида и Зенона «мужами-пифагорейцами» (А 12 DK)<sup>3</sup>. Это еще раз подтверждает тезис о том, что, если мы признаем наличие иранских образцов в греческой традиции, то именно Пифагор мог ознакомить Элладу с ними.

Поэма Парменида датируется ок. 490 г. до н.э.<sup>4</sup>. Акме Парменида приходится на 504–501 гг. до н.э., но согласно Платону он на 25–30 лет моложе<sup>5</sup>. По мнению М. Уэста, поэма Парменида имеет некоторое сходство с орфическими стихами, что указывает если не на прямые параллели между ними, то, по крайней мере, на общий источник для них<sup>6</sup>. Об этом говорит и тот факт, что Парменид и Эмпедокл, считавшиеся оригинальными философами, основателями западной традиции греческой философии, в действительности, были другим полюсом одной и той же традиции, берущей начало в Ионии. Дополнительным подтверждением сказанного является тот факт, что многие из старших современников Парменида в Элее должны были быть среди первых колонистов из Фокеи<sup>7</sup>.

Нам представляется любопытным представить такие параллели в порядке, соотносимом со структурой парменидовского текста, и дать им некоторое обоснование в плане возможности иранских влияний.

<sup>1</sup> West M.L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. P. 218–226.

<sup>2</sup> West M.L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971. P. 32, 223.

<sup>3</sup> *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 275–276.

<sup>4</sup> West M.L. *The Orphic Poems*. P. 109.

<sup>5</sup> Чанышев А.Н. *Италийская философия*. М., 1975. С. 161.

<sup>6</sup> West M.L. *The Orphic Poems*. P. 109.

<sup>7</sup> West M.L. *The Orphic Poems*. P. 110.

«Прозмий». Из вводной части поэмы Парменида следует, что на путь познания как Истины (Ἀληθείη), так и убеждений, мнений людей философа привели Закон (θέμις) и Правда (δίκη) (B 1 DK)<sup>1</sup>. Согласно античным представлениям, Ἀληθείη — это объективная истина, справедливость, которая «социальном» или субъективном плане реализуется как собственно закон или обычай (δίκη) и как то, каким образом этот закон *обыкновенно* или в *судебном порядке* исполняется (θέμις).

Уже на этом уровне мы можем провести определенные параллели с иранской традицией. В «Гатах» Заратуштры для постижения и установления истины призываются равнопорядковые с парменидовскими божества, имеющие сходные функции — Арта (Аша) и Хшатра: «Постичь Наилучший Распорядок [Ашу] помоги мне (Ахура–Мазда)... силою Хшатры и Арты [Аши]...» («Ясна», 43.1, 10–14)<sup>2</sup>. Аша (*asha*) сопоставима и с Истиной, и с Фемидой Парменида, поскольку понимается как универсальный закон мироздания, регулирующий как природные процессы (напр. суточный, годовой циклы), так и общественные отношения (справедливость, верность договорам и прочие). Хшатра (Хшатра Варья) (*xshathra*) («Власть Желанная, Благое Царствование»), сопоставимая с Дикой, олицетворяет небесную власть Ахура Мазды, и ее «земной» эквивалент, который обеспечивает спокойное существование и процветание общины, социума. Вместе с тем, Хшатра соотносится с судебной властью: Ахура Мазда почитается «святым праведным судьей над всеми делами» («Ясна», 46.9), в социуме же судебские функции выполняли представители мирской власти (кавины (кшатрии), шари). Аналог Истины (*Арты*) зороастрийской традиции в «Ригведе» — вселенский закон ṛtá, который является одновременно и общественным этическим законом. Все понятия, характеризующие закон *ṛita*, в их отрицательном значении относятся к области ánṛta-, к тому, что нехорошо и несправедливо. Но при этом «для ведийского сознания вообще характерна сосредоточенность внимания на положительной сфере... и неразработанность отрицательной сферы. Силы зла в Ригведе мало диф-

<sup>1</sup> B1 DK (*Sextus adv. math; Simplicius de caelo*): «Не враждебная судьба отправляла тебя в путешествие по этому пути — он действительно лежит в стороне от людских троп — но закон и правда. Тебе действительно предстоит изучить все вещи; и непреклонное сердце хорошо-закругленной истины, и мнения смертных, в которых нет никакой достоверной истины. Но, однако, вот эти предстоит изучить тоже, поскольку мнения несомненно существуют, через все все пронизывая» (*Kirk G.S., Raven J.E., Scholfield M. The Presocratic Philosophers*. P. 242–243).

<sup>2</sup> Авеста в русских переводах (1861–1996). С. 133. Как правило, в переводах используется два варианта написания: *аша* передает традиционное произношение, *арта* — реконструированная форма, совпадающая с древнеперсидской.



ференцированы»<sup>1</sup>. Эти слова справедливы, пожалуй, ко всей индоевропейской традиции, за исключением тех представлений, которые сохранились в «Авесте». Уже в «Гатах» ключевой идеей, помимо постижения истины, является борьба со злом, притом что зло и «воинство Зла» не только четко структурированы и присутствуют как на социальном, так в надмирном (но не на умопостигаемом!) уровнях, но и имеют прямое отношение к космогонии. «Два духа, два близнеца в начале провозгласили от себя чистое и нечистое мыслей, речей и поступков... они пошли создавать и жизнь, и отсутствие жизни, и все, чем стоит наконец мир» («Ясна», 30. 3–4). В гатическом зороастризме Аше противостоит Друдж (Ложь), первопричина всех грехов и пороков. У Парменида мнение смертных, несоответствующее «достоверному слову и мысли об истине», излагается обманчивыми, лживыми стихами (В 8, 50–53 DK<sup>2</sup>).

Если Правда и Закон Парменида, ведущие на путь познания Истины, аналогичны гатическим Аше и Хшатре, которые также призваны помочь в постижении истины, то эта аналогия все-таки достаточно условна, как мы видели, полной соотнесенности между ними отметить все-таки не удалось. Но противопоставление Парменидом истинного ложному и введение в изложении «мнения смертных» определенного дуализма понятий, позволяют провести параллель с гатическим зороастризмом, в котором идея дуализма, как мы указывали, является характерной и определяющей чертой.

*«Путь мнения».* Ложь и правду как два аспекта поэтического искусства различал Гесиод, к которому Музы обратились с такими словами:

*«Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду.*

*Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!»<sup>3</sup>.*

Даже соглашаясь с теми исследователями, которые замечают сходство вступления к поэме Парменида с «Теогонией» Гесиода<sup>4</sup>, мы вынуждены обратить внимание на их принципиальное различие в отношении тех оценок, которые они, так или иначе, выносят истине и лжи. Гесиод в отношении этих понятий нейтрален, признавая и тот и другой вариант творчества, он с благодарностью принимает «дар божествен-

ных песен». Что касается Парменида, то он отдает ценностное преимущество истине, хотя не отказывается и от «лживого» изложения мнений смертных. Последние для него имеют определенную значимость в той мере, поскольку они пронизывают все, что существует, и вероятно, только отталкиваясь от них, можно понять, выйти на путь Истины.

О.М. Фрейденберг полагает, что в основе античной трагедии «лежит великий агон распри» двух полярных начал, сперва физических, затем этических. До Дики и Гибрис миф знал двух Дик, две Правды, две Доли, двух Эросов, две Эриды: одно существо хорошее, другое — дурное»<sup>1</sup>. Сама О.М. Фрейденберг никак не комментирует это свое высказывание и приводит его без ссылки на оригинальные источники. Мы с некоторой долей сомнения относимся к представлению о существовании в греческой традиции дуализма истинного и ложного на уровне макрокосма (разумеется, это не имеет отношения к бинарному оппозициям вообще). В действительности, речь идет о нейтральности античных божеств по отношению к человеку, аналогичной нейтральности Гесиода в отношении к истине и лжи, иными словами, божество всякий раз оценивается самим человеком ситуативно, не несая в себе в качестве каких-то сущностных характеристик, например, абсолютной лжи или правдивости. В изложении Парменидом пути «мнения смертных» «дуализм» носит не частный характер, как, например, у Гесиода, а является началом космогонии и лежит в основании бытия, «смертные приняли решение именовать две формы, одну из которых именовать не следует» (В 8, 54–55, DK).

Как было отмечено выше, в основе иранской мифологии и религии лежат представления о борьбе сил добра и зла, света и тьмы, которые представлены первичными принципами — Спента-Манью и Ангра-Манью («Ясна», 30; «Дадастан-и меног-и храд», с. 24<sup>2</sup>). Исключительно важным моментом для понимания собственно гатического зороастризма является то, что два первоначала — Благо и Зло, а также и Амеша Спента — представляются отвлеченными неантропоморфными образами. В «Гатах» Воху Мана, Аша и Хшатра обозначены нейтральным грамматическим родом<sup>3</sup>. Парменид, излагая мнения смертных, различает две «противоположности по внешнему облику», они «порознь друг от

<sup>1</sup> *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова; отв. редактор П.А. Гринцер. 2-е изд., испр. М.: «Наука», 1999. С. 457.

<sup>2</sup> Если не оговаривается специально, то русский текст фрагментов Парменида дается по изданию: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989.

<sup>3</sup> «Теогония», 27–28; *Гесиод*. Полное собрание текстов. М., 2001. С. 21.

<sup>4</sup> См.: *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 235.

<sup>1</sup> *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд., исправл. и дополн. М.: «Восточная литература», 1998. С. 399.

<sup>2</sup> *Авеста* в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997; *Зороастрийские тексты*. М., 1997.

<sup>3</sup> *Лелеков Л.А.* Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культуры. М.: «Наука», 1991. С. 12–49.

друга» — «пламени огонь небесный» или свет, и «невежественная (зная лишняя) ночь» (В 8, 55–59 DK). Согласно «Бундахишну» (с. 17 (9v, стк. 7)), Ормазд пребывает в области света, а «всеведение и добродетель — (его) постоянные свойства», Ахриман — «во тьме, невежестве, страсти разрушения и бездне»<sup>1</sup>. Далее у Парменида читаем: «Все наполнено вместе Светом и темною Ночью, поровну тем и другим, поскольку ничто не причастно ни тому, ни другому» (В 9, 1–5 DK). «Бундахишн» (с. 18 (10r)) объясняет космологический процесс следующим образом: «Между ними [началами — М.В.] была пустота,... «воздух», в котором теперь смешались друг с другом два духовных (начала), ограниченное и безграничное... и одно не связано с другим...»<sup>2</sup>. Здесь хорошо видно, что первоначально в зороастризме и у Парменида в «мнениях смертных» вполне сходны по своим описаниям: они различны, полярны, противостоят друг другу, в том числе и в отношении обладания знанием.

Согласно Пармениду, мнения смертных относительно мироустройства или космогонии излагаются «вполне правдоподобно» (В 8, 60 DK), и, по всей видимости, соответствуют познанию истины настолько, насколько оно вообще возможно на чувственно воспринимаемом уровне. И все-таки из двух возможных путей познания (В 2, 2 DK) единственно верным остается один — путь истины, «только один мысленный путь» (В 8, 1 DK). Примерно так же рассуждал Заратуштра, когда утверждал, что ведает путь постижения Ахура Мазды<sup>3</sup>. Эта же мысль в несколько ином варианте высказывается в тексте «Бундахишн» (с. 80 (41r)), который завершается словами: «Восхваляю истину... Один есть путь — (путь) истины, все остальные — не пути»<sup>4</sup>. Объяснение такому совпадению есть: представления об истинном и ложном путях души, скорее всего, восходят к древней индоевропейской мифологии, которая сохранена также древнеиндийским источником — в «Упанишадах», а в греческой традиции мы встречаем ее у Парменида. В иранской традиции, по всей видимости также в силу традиции, «Видевдат», XIX, как и Парменид, называет ложный путь «избитым»<sup>5</sup>. «Dictionary of most common Avesta words»<sup>6</sup> для слов *vaēdā*, *vaēdha* дает перевод «to know», «knowledge,

<sup>1</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 265.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 265.

<sup>3</sup> «Ясна», 28.5: : *vaēdemnō gātūmścā ahurāi mazdāi*. Все оригинальные тексты в составе «Ахунаваити Гаты» цитируются по: *Avesta: Yasna — Ahunavaiti Gatha*. Ed. Karl F. Geldner, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart, 1896.

<sup>4</sup> *Зороастрийские тексты*. М., 1997. С. 312.

<sup>5</sup> *Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1991. Т. 1. А-К. С. 560–564.*

<sup>6</sup> *Dictionary of most common Avesta words*. Ed. Joseph H. Peterson. 1995.

information», не указывая на сакральный характер этого знания. Об этом можно сделать вывод на основании древнеиндийской традиции, где слово *vēda* означает «сакральное знание» и сравнимо с русским корнем в словах *ведать*, *ведун*, *ведунья*<sup>1</sup>. Мудрецами и носителями этого священного знания считались поэты-риши, посредники между миром богов и миром людей. «Риши не создавал сам истину, а получал ее от божества, которое вкладывало ее в сердце риши (*mānas, hīd*-<sup>2</sup>)»<sup>3</sup>. Таковой представляли себе природу знания ведийские арии и, очевидно, древние иранцы, а среди них и Заратуштра. Парменид, как кажется, получает знание аналогичным образом — богиня, Дика, указывает ему, что «созерцать умом», умозрение есть способ постижения Истины. Авторство парменидовой поэмы принадлежит Дике, Парменид только «слушает и запоминает»<sup>4</sup>. Несмотря на высокий уровень абстракции в высказываниях относительно области истинного и ее познания, ни Парменид, ни гатический зороастризм, тем не менее, не смогли отказаться от иррациональной доли мифологизации своих учений, и в первую очередь в связи с пророческим характером получаемого знания.

Если в Элладе к VI–V вв., как мы замечали в предыдущей главе, институт получения сакрального знания не только имел собственную многовековую историю, но и продолжал интенсивно развиваться, а исследователи указывают на огромное число разного рода оракулов, предсказателей и пророков, получающих откровение от различных богов, то насколько правомерно для этого положения проведение иранских параллелей? Мы полагаем, что все-таки это возможно, поскольку известные нам пророки, такие как Кассандра, Пифия, Эпименид, в отличие от первых философов, не претендовали на то, что полученное посредством божественного откровения знание будет знанием Истины, знанием об устройстве всего мира и его *правильном* функционировании. В остальном ранние греческие философы зачастую также, как и пророки, утверждали, что получали откровение истины непосредственно от божества, кроме того, они «переживали себя как богов-целителей, как мессий (соперов), как настоящих демиургов; им поклонялись, им учреждали культы»<sup>5</sup>. Именно эти факты заставляют нас сопоставить ранних греческих философов не столько с пророками древней Эллады, сколько в первую

<sup>1</sup> *Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII. М., 1999. С. 465.*

<sup>2</sup> Ср. авест. *manangh* — мысль, разум; *xratu* — мудрость.

<sup>3</sup> *Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII. М., 1999. С. 466.*

<sup>4</sup> *Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. С. 330–331.*

<sup>5</sup> *Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. С. 296.*

очередь с иранским пророком Заратуштрой, которому в тридцать лет явился «Господь Мудрый» и посредством откровения разъяснил Истину. Учение Заратуштры было отвергнуто соотечественниками, и он много лет провел в изгнании. Но уже в период «Младшей Авесты», который следует сразу за «Гатическим», его образ мифологизируется, а сам он становится объектом культа<sup>1</sup>.

«Путь истины». Представленные выше параллели интересны, но не столь значительны, если не забывать, что Парменид в первую очередь интересен историкам философии как мыслитель, актуализировавший различие между разумным и чувственным познанием и впервые создавший учение о бытии и не-бытии. И наиболее значимыми были бы параллели, имеющие отношение именно к этому разделу его учения. Итак, есть ли какая-нибудь общность между тем, как понимал Парменид «мысленный путь» постижения бытия и само бытие и иранской традиции?

Ф.Х. Кессиди утверждает: «Установление качественного различия между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между логическим и эмпирическим явилось величайшим философским открытием. И честь этого великого открытия принадлежит Пармениду из Элеи. Это было открытием разума в истории европейской и мировой философии, в истории теоретического мышления вообще»<sup>2</sup>. Мы не станем оспаривать эту мысль, но в качестве своего рода комментария к ней представим еще ряд параллелей с учением Заратуштры.

Исследователи уже касались в какой-то мере темы разграничения области разума и телесного в зороастризме<sup>3</sup>. Как указывает Б. Ван дер Варден, в греческой философской традиции на «контраст между материальными, видимыми и осязаемыми вещами и областью разума, заключенной только в мысли» обратили внимание Ксенофан и Эмпедокл. «Они подчеркивают, что божественное принадлежит целиком и полностью области разума»<sup>4</sup>. Б. Ван дер Варден предлагает еще одну параллель. «Наивысшим богом персов, — говорит он, — согласно Геродоту, было небо и единый бог Ксенофана был также небом и вселенной»<sup>5</sup>. Приводя слова Платона (*Софист* 242d), что «элейская школа

среди нас от Ксенофана и даже раньше утверждает, будто то, что называется Всем, есть Единое», Б. Ван дер Варден нигде в этой связи не упоминает об учении Парменида.

Мы уже писали о том, что в пехлевийской традиции зороастрийской теологии различие чувственного (физического) мира (*gētig*) и мира разума (*mēnōg*) занимает важное место. Помимо деления «бытия» на две области, каждая из них также четко структурирована. Структура духовного мира трехчастна (разум Ахура Мазды, Арта Вахшта (Наилучшая истина) и Воху Мана (Благая Мысль). Физический («костный») мир состоит из «естественных стихий» — металла, земли, воды и растений, которым соответствуют ахуры. Интересно, что призыв Парменида отбросить «привычку» опираться в познании на чувственный опыт и встать на мысленный путь (В 7, 1–7 DK) в целом аналогичен тому, что было хорошо известно последователям Заратуштры как путь постижения Истины (Арты) и Благого разума (Воху Маны), и тем самым — самого Ахура Мазды.

Понимание Ахура Мазды в Авесте также может быть некоторым образом сопоставлено с учением о бытии Парменида. Так, Ахура Мазда ассоциируется с внешней металлической сферой — небом, которая ограничивает мироздание, включая внутри себя все остальные его составляющие; ниже находятся сферы Солнца, Луны, звезд и в центре мироздания — земля, внутри которой заперт Злой Дух. Следы древних космогонических мифов о развитии вселенной из мирового яйца, сотворенного Ахура Маздой, дополняют представления о сферичности космоса у иранцев, и можно утверждать, что мироздание мыслилось в иранской традиции если не как «совершенно-круглый Шар» Парменида (В 8, 43 DK), то, по крайней мере, как сферичное, конечно (точнее — ограниченное) и все в себя включающее, поскольку за его пределами не оставалось чего-либо. В текстах «Бундахишна» (с. 17(9v, стк. 7), с. 41(21v)), «Меног-и Храт» (с. 14) и ряде других область Ахура Мазды (четвертое небо) — это «бесконечный свет»<sup>1</sup>. Сам же Ахура Мазда «постоянен и безграничен во времени» («Бундахишн», с. 17), но «ограничен в себе» («Бундахишн», с. 18)<sup>2</sup>.

Таким образом, как и в философии Парменида, в иранской традиции существует представление о разделении мира на две области — область разума и область физического — и оно достаточно древнее. Если признать точку зрения, согласно которой авторство «Гат» принадлежит Заратуштре или некой жреческой группе, которая стоит за этим

<sup>1</sup> *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. С. 19–26.

<sup>2</sup> *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. С. 237.

<sup>3</sup> *Mehta P.D.* The Zarathushtra: the transcendental vision. Longmead, Shaftsbury, Dorset, 1985; *Lommel H.* Die Religion Zarathustras: Nach d. Awesta dargestellt. Hildesheim, New York: «Olms», 1971. [Tübingen, 1930].

<sup>4</sup> *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. С. 154.

<sup>5</sup> *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. С. 154.

<sup>1</sup> *Зороастрийские тексты.* М., 1997. С. 86, 277.

<sup>2</sup> *Зороастрийские тексты.* М., 1997. С. 265.

именем, то указанную идею следует условно датировать ок. IX–VII вв. до н.э. С другой стороны, некоторые иранисты, в частности Л.А. Лелеков<sup>1</sup> полагают, что «Ахунаваити Гата» — «плод изощренного доктринерства и большой учености»<sup>2</sup>, и именно в силу концепции разделения духовной и материальной сферы, зафиксированной в этой Гате, Лелеков устанавливает ее послеплатоновское и протогностическое происхождение. Причем, к такому выводу он приходит на том основании, что разделение сферы материального и духовного отсутствует в философской мысли Эллады, по крайней мере, оно «терминологически не выражено у Гераклита и отсутствует у Парменида»<sup>3</sup>, хотя его можно считать зафиксированным у «Пифагора и орфиков»<sup>4</sup>. Нужно заметить, что древность «Гат» зафиксирована в многочисленных свидетельствах древнегреческих авторов, упоминающих о «логиях» Зороастра. Софист Прокл, современник Сократа, претендовал на личное обладание такими «логиями». Среди согдийских фрагментов из Дуньхуана обнаружен поздний список авестийской молитвы Ашем-Воху в переложении на согдийский язык, сделанном, по некоторым предположениям очень рано, до эпохи Александра Македонского. Кроме того, на древность представлений о разделении физического и духовного миров указывает тот факт, что эти представления не совпадают терминологически и имеют существенные концептуальные расхождения и меньшую степень теоретической отвлеченности как в сравнении с пехлевийской традицией, так и с античной философской классикой. Однако нельзя полностью исключать в данном случае возможного обратного влияния греческой философии на те представления, которые зафиксированы в «Ахунаваити Гате».

Итак, Ахура Mazda существует в «не-телесном», духовном мире и постигаем посредством мысли, разума. Парменид говорит об этом следующим образом: «Ибо никогда это против воли не поддерживать: то, чего нет, есть, но ты должен держаться от этого пути изыскания, удерживающего мысль, и не позволяй привывчке, рождающей многий опыт принудить тебя свернуть на этот путь, используя бесцельные глаза или уши и язык, полные незначащих звуков: суди разумом спорящее опровержение, вы-

казанное мной» (В 8, 1–2 DK)<sup>5</sup>. Ахура Mazda не рожден и не уничтожим, постояен во времени («Бундахшмин», с. 17 (9v, стк. 7)<sup>6</sup> и ограничивает собой мироздание, что вполне сопоставимо с тем, как видит бытие Парменид: «оно [бытие] безначально и непрерывно, так как рождение и гибель отброшены прочь» (В 8, 27–28 DK), «Ананк держит [его] в оковах предела, который его запирая-объемлет» (В 8, 30–31 DK).

Следуя Пармениду, нужно признать, что критерием истины является разум, а чувства — не точны<sup>7</sup>. Тогда к чему Пармениду понадобилось посвящать целый раздел поэмы описанию «мнения смертных»? Если мы постараемся провести параллель с иранской традицией, и, исходя из нее самой, попытаемся объяснить эту проблему, то обнаружим, что действительно, чувственно воспринимаемый (физический) мир не иллюзорен, но он не является истиной. «Костный» мир есть наполовину результат «создания» Злого Духа, и он не будет истинным до тех пор, пока Зло присутствует в мире. После периода мирового пожара, когда зло полностью исчезнет, физический мир, созданный Ахура Mazda и им же ограниченный, действительно станет совершенным и самодостаточным. В нем не будет рождений, поскольку к этому периоду все фравашы (т.е. души праведников, число которых равно числу звезд на небе, которое ограничено) уже были воплощены, получили свое рождение и прошли через очищение огнем (символическая смерть). В этом мире не будет смерти, поскольку Зло как «не-жизнь» (*apâmem anghush* («Ясна», 30.4)) будет уничтожено. В таком, «идеальном», виде мир Ахура Mazda может быть сопоставлен с истинным представлением о бытии Парменида, несовместимым с небытием, с той оговоркой, что на первый план в зороастрийской традиции выдвигается аксиологическое, а не гносеологическое (как у Парменида) противопоставление.

Не один только Парменид, но все раннегреческие философы в формулировке своих основных тезисов опирались на абстрактные, умозрительные конструкции, которые невозможно было ни доказать опытным путем, ни каким-либо образом использовать в практических целях. Подобная апелляция к разуму «ставит раннюю греческую философию в самый резкий контраст с мыслью древнего Ближнего Востока»<sup>8</sup>. Если мы обратимся к древнеегипетской или древнешумерской

<sup>1</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М., 1991.

<sup>2</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. С. 24.

<sup>3</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. С. 10.

<sup>4</sup> Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. С. 10.

<sup>5</sup> Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. P. 248.

<sup>6</sup> Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 265.

<sup>7</sup> Диоген Лаэртский, III. 22.

<sup>8</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Н. Толстой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 221.

концепции «слова», «языка», посредством которых божество производит, творит мир, то мы не увидим отвлеченности, абстрактности этих понятий, напротив, они несут подчеркнuto конкретный физический, а скорее даже физиологический смысл. Мир телесный не противопоставлен миру мысли, слово не отделено от тела, они слиты воедино, поскольку слово — это результат «провождения языка во рту», за которое, например, в египетской традиции отвечает бог Тот (Тхвот)<sup>1</sup>. В «Гатах» Заратустры также встречается подобное «физиологическое» употребление языка-слова: «Я Мазда, знающий, говорю языком своего рта»<sup>2</sup>. Согласно «Dictionary of most common Avesta words»<sup>3</sup> слово *hizvā* употребляется в «Авесте» около 20 раз, тогда как слово *māthra* — около 108 раз. Это свидетельствует о том, что буквальное значение языка в «Гатах» уступает место его абстрактному выражению. Оставаясь на этих позициях, то есть, понимая любой способ сакрального получения знания (в противовес профанному) как «путь истины», представления о двух путях души можно квалифицировать не столько как общиндоевропейскую мифологию, а как «бродячий сюжет», встречающийся практически в любой мифологии, и в первую очередь в мифологии народов, не связанных общими корнями.

На основе всего сказанного выше мы должны противопоставить древней ближневосточной и древнеиндийской традициям не только раннюю греческую философию, но и гатический зороастризм, поскольку для них важны не странствия души в ином мире с целью получения откровения, а в них сделаны первые шаги в сторону разграничения бытия на две области — умопостигаемую и физическую, материальную.

Итак, сопоставив поэму Парменида и «Гаты» Заратустры, мы обнаружили достаточное количество параллельных мест. Соотнесенные способы и средства достижения истинного знания, практически дословное сходство присутствует в описании дуалистического мироустройства, в обеих традициях противоплагается физический, чувственно воспринимаемый мир и мир, доступный только разуму, познаваемый рационально, описание мира разума демифологизировано, возможной (хотя и несколько сомнительной) видится реконструкция на основании зороастрийских текстов архаических иранских представлений о шарообразности и конечности мироздания у иранцев, сходство просматривается даже в отношении поздних традиций к самим Пармениду и Заратустре.

<sup>1</sup> *Иванов Вяч. Вс.* До — во время — после? // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. С. 5.

<sup>2</sup> *tat nē mazdā vīdvanōi vaocā hizvā thwahyā* (*Yasna*, 31.3).

<sup>3</sup> *Dictionary of most common Avesta words.* Ed. Joseph H. Peterson. 1995.

Тем не менее, проанализировав тексты Заратустры (и некоторые более поздние трансформации его учения) и текст Парменида мы не нашли (а скорее всего, не смогли бы найти) последовательного перенесения иранских идей на греческую почву в силу многих объективных причин. В первую очередь, это проблема самого зороастризма. Заратустра не оставил нам связанного текста с изложением своих взглядов на мир, молитвы-гаты, из которых это учение реконструируется в своем изначальном виде, сами зачастую требуют реконструкции, а их современные переводы базируются на европейской культурной (и философской) традиции. Преемники Заратустры не были последовательны в изложении его взглядов, и, начиная с периода Младшей Авесты, в зороастризм были включены концепции, изначально категорически отвергнутые пророком (например, культ Хаомы), а отвлеченные первичные сущности снова были мифологизированы, вернув себе статус божеств. Но параллели между двумя этими традициями, безусловно, существуют, и их наличие неизбежно ставит вопрос о возможности иранских влияний на философию Парменида.

## § 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЭМПЕДОКЛА И ИХ СОПОСТАВЛЕНИЕ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

К учению Эмпедокла мы хотели бы подойти с той стороны, которая не так часто оказывается в поле зрения исследователей, а именно, соотнести учение Эмпедокла с иранской схемой дуалистических представлений, поскольку во взглядах этого философа намечена четкая тенденция к дуализму. Во-вторых, поздние античные авторы — Филострат и Плиний — утверждают, что Эмпедокл общался с иранскими магами или учился магии, а по возвращении ее проповедовал<sup>1</sup>. Не возвращаясь к дискуссии о возможности путешествия греков и, в частности, Эмпедокла на Восток «за мудростью магов», просто зафиксируем сам факт признания античными авторами определенного сходства учения Эмпедокла и иранской религиозной мысли. Здесь важно отметить еще один момент: «биографии» досократиков были написаны, как правило, спустя несколько сотен лет после смерти философа и строились на основании дошедшего учения. Исходя из этого, можем предположить, что какие-то схемы в учении Эмпедокла позволили говорить о нем как о последователе иранских магов. В любом случае, все это дает основания для соотнесения учения Эмпедокла с иранской традицией.

<sup>1</sup> *Фрагменты ранних греческих философов.* М., 1989. С. 337.

В данном параграфе мы хотим вопрос об иранских влияниях рассмотреть не в традиционном ключе сопоставления параллельных мест в указанных учениях, а конкретизировать его следующим образом: насколько сопоставимы *дуалистические* воззрения греческой философии, в данном случае Эмпедокла, и иранской традиции. Иранские представления глубоко дуалистичны в своих основаниях, причем этот дуализм лежит на поверхности, и никогда не теряет своих позиций, несмотря на достаточно сильные монистические тенденции в мадеизме и зурванизме<sup>1</sup>. Но насколько можно считать учение Эмпедокла дуалистическим, и насколько верным является утверждение о вторичности иранского дуализма по отношению к сформировавшейся классической античной философии — на эти вопросы нам предстоит дать ответ.

Греческие религия и философия, хотя и имеют с иранской традицией общее индоевропейское происхождение, очевидно, существенно отличаются от иранских доктрин, в том числе и по формам дуализма или тенденциям к нему. Но очевидно, что даже в рамках одной культурной традиции нет однозначных представлений, а есть совокупное многообразие различных тенденций, не включая дуалистических.

Попытка античной философии свести качественное многообразие явлений к единым основаниям не оставляет места для плюрализма как политеизма, а представляет собой первый вариант монизма, в рамках которого, хотя и актуализируется субстанциональная основа бытия, тем не менее все досократовские системы скорее квалифицируются не только как онтологии, но и как космогонии. Надо заметить, что субстанциональность в данном случае может пониматься не только монистически, но и дуалистически, и плюралистически (гомеомерии, атомы, «четыре корня вещей»). Таким образом, на уровне философии исходные мифологические представления трансформируются и выдвигаются абстрактные принципы — разнородные начала или стихии.

Учение Эмпедокла зачастую квалифицируется исследователями как синтез греческой религии, орфико-пифагорейских воззрений и философских взглядов его предшественников, особенно Гераклита и Парменида. В частности, Г. Якубанис предлагает достаточно широкое обобщение тех источников, благодаря которым формировались взгляды Эмпедокла: «Эмпедокл не остался чужд ни одному из умственных течений своего времени, откуда бы оно не исходило»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Надо сказать, греческие авторы прекрасно представляли себе суть этого учения. Мы уже приводили пассаж Плутарха («Об Изиде и Осирисе», 47), который прекрасно иллюстрирует подробное знакомство эллинистических греков с иранской религией.

<sup>2</sup> *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Киев, 1994. С. 31.

Так или иначе, Эмпедокл продолжает решать онтологическую проблематику, поставленную его предшественниками, в особенности — элейской школой, и его учение нередко сопоставляют с иранским, опираясь, при этом, скорее на авторитет Аристотеля, чем на оригинальный контекст учения Эмпедокла. Интересно отметить, что М. Уэст в своей книге<sup>1</sup>, утверждая, что период активных иранских влияний приходится на период с 550 по 480 гг. до н.э., для Эмпедокла не находит моментов сопоставления его учения с иранской традицией, и вообще восточной в целом, за исключением представлений о возникновении разнородных существ, которые Уэст сопоставляет с пассажем из «Упанишад». Отметим, что параллели между учением Эмпедокла и иранской традицией существуют, но мы составим только те взгляды в указанных учениях, которые так или иначе могут быть соотнесены с дуализмом.

Итак, в основе иранской доктрины онтологического дуализма лежит представление о двух несводимых и несоизмеримых субстанциональных началах, которые также можно именовать и причинами, благодаря которым мир получил свое существование. Эти начала — Свет и Тьма или Добро и Зло.

Дуализм Эмпедокла, в первом приближении, заключается в противопоставлении двух противоположных начал или сил — Любви и Распри. Но насколько эти воззрения сопоставимы с иранским онтологическим дуализмом? Для Эмпедокла начала, которые лежат в основе его онтологии — Любовь (*Φιλότης*) и Ненависть (*Νεϊκός*) — это в первую очередь активные, деятельные начала, причины всего. Это то, *не из чего, а благодаря чему* все происходит, и здесь выявляются первые несоответствия иранской и эмпедокловой схем. Субстанциональными началами Эмпедокл полагает четыре материальных элемента — землю, воду, воздух и огонь. Со слов Секста Эмпирика, «более простое» истолкование учения Эмпедокла сводится к тому, что он «предположив два деятельных начала всех вещей — Любовь и Ненависть — и в то же время, упомняв о четырех в качестве материальных..., он признал их критериями всех вещей»<sup>2</sup>. Таким образом, статус субстанциональных начал придается стихиям (элементам), а не Любви и Распре как движущим силам.

<sup>1</sup> *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

<sup>2</sup> Фр. 5 (Bollack), *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 341. Свидетельства и фрагменты учения Эмпедокла цитируются по двум источникам. Во-первых, *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989., вторая цифра в ссылке — порядковый номер фрагмента по нумерации J. Bollack. Второй источник — перевод Г. Якубаниса [*Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Киев, 1994], выполненный по изданию Дильса-Кранца (DK) с подробным комментарием.

Некоторое соответствие иранским представлениям о противопоставленных началах можно было бы усмотреть в следующем пассаже из фрагментов сочинения Эмпедокла «О природе»: «Все они равны [между собой] и ровесники по происхождению. Но каждый исполняет свою почетную должность, каждому присущ своеобразный нрав (этос), А господствуют они по очереди до истечения определенного срока»<sup>1</sup>. Создается впечатление, что речь здесь идет о Любви и Распре, на что указывает комментарий Симпликия к *Phis.* VII.1 Аристотеля<sup>2</sup>, и такая интерпретация в большей степени указывала бы на дуалистическую позицию Эмпедокла. В действительности, все современные интерпретаторы сходятся на том, что речь в данном случае идет именно о стихиях. Когда же Эмпедокл говорит о господстве одной *стихии* над другой, он имеет в виду преобладание их в частях мироздания, а не во вселенной в целом<sup>3</sup>.

Итак, мы можем признать, что Эмпедокл полагал, что именно элементы (стихий), а не силы, «равны [между собой] и ровесники по рождению» («одновременны по происхождению» в переводе Г. Якубаниса<sup>4</sup>). Дуалистический аспект в понимании элементов вносится Аристотелем. Согласно его трактовке, четыре элемента сводятся к двум космоопределяющим началам — огню и земле, а два других являются переходными от полюса «вверх» к полюсу «низа», природа элементов в этом случае понимается не как субстанциональная, а как функциональная<sup>5</sup>. Но даже если согласиться с таким взглядом, то и в этом случае дуализм деятельного, активного огненного верха и холодного, инертного, тяжелого низа должен пониматься скорее как космологический, но не онтологический.

Далее, элементы у Эмпедокла, так же, как и в иранской традиции, персонифицированы. «Так, прежде всего, узнай, что четыре корня всего существующего: блистающий Зевс и жизнедательная Гера, а также Аидоней и Нестис, которая слезами орошает смертный источник» (В 6 DK)<sup>6</sup>. Их можно было бы сопоставить с Амеша Спента (Бессмертными Святыми) иранской традиции, если бы не сильные расхождения между ними.

<sup>1</sup> 31.26–28. *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 345.

<sup>2</sup> «...Любовь и ненависть преобладают попеременно. То, что ни одна из этих двух [сил] не исчезает совершенно, явствует из слов: «Все они равны [между собой] и ровесники по происхождению» [30. *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 344].

<sup>3</sup> Якубанис Г. Эмпедокл... С. 96.

<sup>4</sup> Якубанис Г. Эмпедокл... С. 93.

<sup>5</sup> Семушкин А.В. Эмпедокл. М., 1985. С. 91–92.

<sup>6</sup> Якубанис Г. Эмпедокл... С. 90.

Иранская традиция признает семь Амеша Спента, в число которых включен Ахура Мазда. Функционально они перераспределены по уровням бытия. Структура ментального мира *mēnōp* трехчастна: Ахура Мазда (металл) — Воху Мана (скот, община) — Арта Вахишта (огонь); структура физического мира *gētīg* четырехчастна: металл (Кшатра Варья) — земля (Спента Армайти) — вода (Хаурватат) — растения (Амертат).

Смешение трех- и четырехчастной структур указывает на синкретичный характер этих представлений, и, возможно, отождествление Амеша Спента с первоэлементами произошло под влиянием античной философии, поскольку разработанные представления о первоэлементах физического мира засвидетельствованы только в поздних, сасанидских, текстах (ок. XI–XIV вв. н.э.), так же, как, например, отождествление в «Dēnkart» холодного и сухого с Ахриманом, теплого и влажного с Ормаздом. Трудно представить, чтобы эти представления существовали уже в V в. до н.э.: схема, соответствующая ранним иранским воззрениям, реконструируемая из текстов, соотносимых с этим периодом, — триадичная — небо, воздух, земля<sup>1</sup>.

Эмпедокл очень подробно описывает взаимодействие сил с элементами, это основная концепция, благодаря которой можно квалифицировать Эмпедокла как плуралиста. Некоторые авторы уверяют, что порядок элементов в греческой и в иранской традиции совпадает, но для раннего периода греко-персидских отношений свидетельств о *стихиях* в иранской традиции не так много, чаще всего, как мы указывали в предыдущих главах, в качестве наиболее раннего свидетельства, цитируется Геродот («История», I.131). Он упоминает, что персы не считают богов человекоподобными существами и приносят жертвы солнцу, луне, огню, воде и ветрам (земля ни не упоминается). В собственно авестийских текстах сравнимого с греческим представлением о *стихиях* как об *элементах* мы, пожалуй, не найдем, но зато их много в среднеперсидский период «Shkand-Gumānik Vichār», I.1–5; «Шайаст-на-шайаст», XV).

Согласно учению Эмпедокла, стихии существуют «от века», но непонятно, как он представлял себе их «рождение» или «происхождение», как и рождение первопричин. Один из вариантов реконструкции — их происхождение от Ананки (Необходимости). Симпликий в комментарии к *Phis.* 1184.5 сл. пишет: «...Он утверждает, что каждая из двух сил господствует попеременно вследствие Необходимости и этих клятв», и приводит следующий фрагмент:

<sup>1</sup> Nyberg H.S. Questions of cosmogony and de cosmologie mazdéens – II // Journal Asiatique. Octobre-décembre, 1931. P. 207–208.

*«Есть Необходимость, оракул богов, древнее постановление, заверенное печатью, Вечное, скрепленное пространными клятвами».*

*(Симпликий, Phis. 1184.9).*

С ним сопоставим по некоторым позициям следующий фрагмент:

*«Однако когда великая Распря перевесила в членах [Сфайроса] И подскочила к почестям, по исполнении срока, Воздвигнутого для них попеременно крепкой клятвой»*

*(Аристотель, «Метафизика», В 4 1000b14 сл.ф.).*

Важно отметить, что в учении Эмпедокла первопричины подчиняются установленным, фиксированным срокам своего господства, правда Эмпедокл не указывает, насколько долгими являются эти временные периоды. В любом случае, именно в таком ключе в учении Эмпедокла находится некоторое количество фактов, сопоставимых с онтологическим дуализмом зурванитского направления иранской традиции. Ананка, регулирующая периоды власти Любви и Распри, может быть сопоставлена с Зурваном. Зурван в иранской традиции отождествляется со временем и судьбой, от него происходят две противодействующие силы мироздания, им же назначен срок, в течение которого силы последовательно доминируют в мире. Пожалуй, на этом сходство двух традиций обрывается. Добавим только, что греческие представления о судьбе, очевидно, ближе Эмпедоклу, чем иранские. Представление об Ананке как необходимости или фатальной судьбе имплицитно содержалось еще в гомеровском эпосе, орфических воззрениях. Преемственность между учением Эмпедокла и предшествующей ему греческой традицией очевидна в силу хотя бы используемой терминологии.

Совершенно четко можно зафиксировать принципиальное различие приведенных схем. Схема Эмпедокла в основе своей циклична. Заметим, кстати, что и понимание Аристотелем взаимодействия между элементами, рассмотренное выше, указывает на цикличность его характера. В иранской традиции достаточно рано сформировались представления о линейном характере времени (во всяком случае, четко прослеживается точка начала во времени и точка конца). Притом, что на первый взгляд эти схемы сопоставимы, они фундаментально различны по содержанию.

Иранские представления о мировой истории могут быть обобщены в следующей схеме: Ормазд в духовном состоянии существует как без-

граничный свет, ему противопоставлена безграничная тьма; возникает (творится) материальный мир; происходит смешение темного и светлого начал в материальном мире; темное и светлое разделяются, темное начало уничтожается. Космогонический цикл в учении Эмпедокла включает в себя четыре составляющие: господство Любви — все элементы слиты воедино, образуя «Одно», неподвижный, единый шар, *Сфайрос*; под действием Распри элементы разъединяются; образуется «космос Распри» и все элементы существуют раздельно; Любовь собирает вещи в одно и творит Сфайрос. Согласно свидетельству Симпликия «Эмпедокл полагает поочередное господство Любви и Распри: первая собирает вещи в Одно и уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос, а Распря снова разделяет элементы и творит этот космос»<sup>1</sup>. Бытие-Сфайрос в его идеальном, шарообразном состоянии, в состоянии полной гармонии и единства, лишённое движения и явных физических признаков (*стихий*), как духовное, ментальное пространство сопоставимо с уровнем *mbog* или изначального состояния мира Ормазда до периода «материального творения» в иранской традиции. Стадии перехода к космосу Распри также вполне соответствуют стадиям сотворения физического мира — *gētīg*. Сопоставимо с вычленением элементов из Сфайроса при воздействии Распри выделение Ормаздом из собственного света Амеша Спента как Богов на промежуточном уровне, которым на физическом уровне соответствуют элементы. Но такая схема в иранской традиции, как мы показали выше, является достаточно поздней.

Исторический процесс, то есть процесс рождения и гибели космоса у Эмпедокла, следуя реконструкции ранней греческой философии Г. Дильсом, понимается как циклический. Линейная иранская схема подчинена единственной конечной цели — полностью уничтожить зло. Историками философии учение Эмпедокла не трактовалось однозначно, и помимо реконструкции Дильса существовала еще одна традиция, представленная не-циклической интерпретацией учения Эмпедокла, популярной в XIX веке, эта же идея активно развивалась во второй половине XX века<sup>2</sup>. Такую интерпретацию возникновения и разрушения космоса Эмпедокла D.O'Brien полагает ошибочной<sup>3</sup>. Мы не ставим себе задачу подробно разбирать эту трактовку и аргументы ее противников,

<sup>1</sup> 117. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 353.

<sup>2</sup> «Исторические полюса» этой концепции — D.Tiedemann (1791) и U.Holscher (1965). Подробнее об этом см. O'Brien D. Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos (Aetius ii 4.8) // Phronesis. V. 45. 2000. № 1. P. 1–18.

<sup>3</sup> O'Brien D. Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos (Aetius ii 4.8) // Phronesis. V. 45. 2000. № 1. P. 13.

<sup>1</sup> 110. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 353.

<sup>2</sup> 126. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 354.



заметим только, что она оказывается достаточно интересной для понимания и учения Эмпедокла и самого по себе, и особенно в сопоставлении с иранской традицией.

С другой стороны, более пристальное изучение представлений Эмпедокла не позволяет сделать прямых сопоставлений указанных традиций. Эмпедокл отказывается от традиционного для греческих теокосмогоний процесса порождения: зачастую понятие «рождение» у него заменяется понятием «природа», или «по природе»: «...Из всего тленного ни у чего нет ни рождения (φύσις), ни какого-либо предела губительной смерти, но есть лишь смешение и различие смешанного, у людей же (οἰο) называется рождением (φύσις)». При этом Эмпедокл прямо указывает, что он также следует тому, что принято у людей: смешение принято называть «это родилось», разделение — «злосчастной смертью»<sup>1</sup>. В действительности, в основе всего лежат механистические процессы смешения четырех стихий, что также кардинально отлично от иранской традиции, где это уровень противопоставления субстанций света и тьмы.

Повторимся, что исходным для иранского дуализма представляется противопоставление субстанций света и тьмы, атрибутами которых являются добро и зло, это наиболее ранняя дуалистическая схема в иранской традиции. Во фрагментах поэм Эмпедокла «О природе» и «Очищения» явного противопоставления света и тьмы не встречается вообще. Можно предположить, что Эмпедокл все-таки противопоставляет светлое начало темному на уровне противопоставления небесной субстанции огня как теплого и светлого начала субстанции земли, темной и холодной и близким ей по свойствам другим стихиям на основании упомянутой выше интерпретации Аристотеля, но с такой интерпретацией трудно согласиться.

Можно отметить и наличие в учении этической модальности, которая проявляется как отождествление Любви с добром, а Распри — со злом. Этого было бы достаточно, чтобы приписать учению Эмпедокла если не сам этический дуализм, то, во всяком случае, тенденцию к нему, при условии, что такой вывод делался бы на основании оригинальных фрагментов, а не комментаторской литературы. По большому счету, мы можем отметить только один фрагмент, в котором противопоставляются именно добро и зло: «Не может мудрый человек предполагать в своем уме ничего подобного, будто, пока смертные живут, — что они, действительно, и называют жизнью, — до тех только пор они и существуют и находятся в обладании зла и добра, но что до создания и после разрушения они представляют из себя полное ничто» (В 15 DK)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 56. *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 347.

<sup>2</sup> *Якубанис Г.* Эмпедокл... С. 92.

Очевидно, что добро и зло в этом контексте не тождественны Любви и Распре, и не носят онтологического или космологического характера.

Из комментаторской литературы наиболее авторитетным относительно противопоставления добра и зла является свидетельство Аристотеля. Позволим себе привести один пассаж: «В самом деле, если последовать за Эмпедоклом и взять его <слова> по смыслу, а не по тому, что он лепечет в своих речах, можно будет найти, что дружба есть причина хорошего, а вражда — причина дурного. И потому, если сказать, что в известном смысле Эмпедокл признает — и <притом> первый признает — зло и добро за начала, то это, пожалуй, будет сказано хорошо, поскольку причиной всех благ является <у него> само благо, а причиной зол — зло» (А 4, 985a.4–9)<sup>1</sup>. Из такой трактовки явно следует понимание учения Эмпедокла в духе этического дуализма, хотя и очевидно, что Аристотель не предлагает буквального прочтения оригинала, и довольно свободно истолковывает смысл исходного текста. Кроме того, с точки зрения одного из вариантов циклической интерпретации учения Эмпедокла и Любви, и Распри могут быть, каждая в свою очередь, как причиной порождения мира, так и причиной разрушения<sup>2</sup>. В таком случае невозможно атрибутировать каждой из сил, причин добро или зло: они поочередно обладают и тем, и другим в определенные космогонические фазы.

Другой комментатор, упоминавший о противопоставлении Эмпедоклом добра и зла — Плутарх, «Против Колота»<sup>3</sup>. Добро и зло (εὐθλός δειλός) упоминаются им в связи с цитируемым выше фрагментом (В 15 DK) как нечто, присущее каждому существу и до рождения, и после смерти.

Очевидно, что фрагменты, которыми мы располагаем, не позволяют приписать учению Эмпедокла этического дуализма, хотя и можно зафиксировать его на уровне тенденции. В любом случае, эта тенденция в учении Эмпедокла представляется скорее вспомогательной, чем исходной для построения основной доктрины, что не позволяет говорить о ее зависимости от иранского дуализма, или трактовать ее как дуалистическую.

Итак, попытки сопоставить воззрения Эмпедокла и иранской традиции на уровне онтологического и этического дуализма не дают убедительных результатов. Отсутствует главное звено, по которому мы мог-

<sup>1</sup> *Аристотель.* Метафизика. Пер. А.В. Кубицкого. СПб., Киев, 2002. С. 42.

<sup>2</sup> *O'Brien D.* Hermann Diels on the Presocratics... // *Phronesis*. V. 45. 2000. № 1. P. 12.

<sup>3</sup> 55. *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. С. 346–347.

ли бы в полной мере соотнести эти учения: нет субстанциональной дифференциации Любви и Распри Эмпедокла — это первопринципы, но не субстанции. Мы утверждаем, что отсутствует также их этическая и аксиологическая нагруженность. Эмпедокл рассуждает не в терминах «хорошо» или «плохо» по отношению к *силам*, а полагает, что их взаимодействие — «по природе». Здесь он идет гораздо дальше своих предшественников, отказываясь от повторения схемы Анаксимандра или Гераклита, в учениях которых аксиология была достаточно выраженной. Эмпедокл же (как впрочем, и Гераклит) полагает, что «человек не вполне чист от скверны несправедливости... так как бессмертное сочетается со смертным»<sup>1</sup>. Кажется, это положение вещей не распространяется на уровень онтологии, оставаясь антропологической проблемой, которая решается посредством концепции метемпсихоза.

В учении Эмпедокла присутствует еще один уровень противопоставления, а именно умозрительного, упостигаемого и чувственно воспринимаемого, физического. Причиной, творящей упостигаемый мир, Эмпедокл полагает любовь («Созерцай ее умом»<sup>2</sup>), а причиной чувственного мира является ненависть<sup>3</sup>. В эпоху господства любви все элементы путем единения образуют Сфайрос — сферу.

Важным звеном в целостном понимании учения Эмпедокла и, в частности, его космологического дуализма является противопоставление им души и тела как учения о метемпсихозе, которое развивалось также в орфико-пифагорейском учении и засвидетельствовано у Ксенофана, а в дальнейшем именно эти представления послужили для формирования характерного для западноевропейской традиции дуализма тела и сознания.

Орфическая антропология может быть реконструирована следующим образом. Душа существует до вселения в тело в блаженном месте. Души вселяются в тела, которые являются для них темницами и стремятся вырваться из этого мира. Но смерть тела не означает освобождения, и душа тут же после смерти вселяется в другое тело. Душа получает возможность освободиться от страдания, полностью очистившись от зла в себе. Здесь ясно выражены представления о посмертном воздаянии за поступки, идея очищения от греха. Не совсем ясно, как антропология Эмпедокла соотносится с учением о метемпсихозе. Эти моменты, наиболее четко представленные в «Очищениях», соотносятся с постоянным изменением универсума и переходами космоса Распри в Сфай-

рос и обратно. Также не совсем ясно, какой именно этап этого перехода, какую космогоническую фазу считать «блаженным местом» или «счастливым пребыванием» в противовес телесному существованию, и где именно пребывают души до начала круга воплощений. И кажется, именно в силу этого невозможно приписать Эмпедоклу характерное для пифагорейских воззрений деление мира на сакральный и профанный<sup>4</sup>.

В иранской традиции в реальном плане человеку как телесному субъекту, наделенному душой, соответствует «метафизический двойник» — *фраваш*. Наиболее ёмко представления о бессмертии души выражены в следующем пассаже. Ормазд «создал человека состоящим из пяти частей (сил): тела (*tan*), души (*jān*), духа (*ruvān*), индивидуальности (*advēnāk*) и фраваш (*fravahr*). Тело есть тело земное; душа есть вдох и выдох, которые ассоциируются с ветром; дух, который есть слух, видение, речь, познание, то есть то, что связано с восприятиями в теле; фраваш, которая перед Ормаздом, Господом. Человек был создан таким по следующей причине: если человек умирает от нападения зла, тело его воссоединяется с землей, душа с ветром, индивидуальность с солнцем, дух с фраваш, и потому демоны не могут разрушить дух» («Бундахишн», III, А 34)<sup>5</sup>. Важно подчеркнуть, что в иранской традиции душа бессмертна, но может подвергаться воздействию злого начала. Воплощение душа получает только однажды, весь период до рождения и после смерти, до «конечного воплощения» она пребывает в качестве фраваш в сфере *tēnōg*. Каковы хронологические рамки этих воззрений? Представления о фраваш и духе, пожалуй, наиболее древние из представленных в цитированном пассаже. Однако интерпретация духа *ruvān* явно подверглась пересмотру под влиянием античной философии. Представления об *advēnāk* как прототипе, возвращающемся после смерти на солнце, также могут быть рассмотрены как исконно иранские. Они вполне согласованы с представлениями о возвращении души в область *парадиза* — света-Ормазда, посредством останков на предшествующих «стоянках» души — Луне, Солнце, звездах — пока не достигается область безграничного света. Согласно предположению М. Уэста эти представления достаточно древние, и могли существовать еще в период царствования Дария<sup>6</sup>.

Из сказанного видны принципиальные отличия греческих представлений о душе и иранских. В иранской традиции тело и душа не

<sup>1</sup> 103. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 352.

<sup>2</sup> 31.20. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 344.

<sup>3</sup> 82. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989. С. 350.

<sup>4</sup> *Семушкин А.В.* Эмпедокл. М., 1985. С. 131.

<sup>5</sup> *Nyberg H.S.* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens – I // Journal Asiatique. Avril-juin, 1929. P. 232–233.

<sup>6</sup> *West M.L.* Darius' ascent to paradise // Indo-Iranian Journal. V. 45, 2002. P. 51–57.

противопоставляются, материя является созданием Ормазда, но подвержена тлену вследствие вмешательства в мир злого духа. Дуализм души и тела присутствует на уровне космологии — если тело остается в том мире, для которого создавалось, то душа поднимается вверх, в ту область, в которой существовала изначально. Идея метемпсихоза не специфична для иранских воззрений, каждый человек проживает только одну земную жизнь и будет призван к ответу за совершенные при жизни деяния, за приверженность добру или злу.

Итак, мы обнаружили достаточное количество схождений между иранской традицией и учением Эмпедокла. Несмотря на это, те принципиальные схемы дуализма, которые характеризуют иранскую онтологию, фундаментально расходятся и по содержанию, и по конечным выводам с дуалистическими взглядами Эмпедокла. Таким образом, нам удалось подтвердить скорее зависимость учения Эмпедокла от своих греческих предшественников, чем от каких-либо внешних влияний. Напротив, для некоторых образцов иранской мысли при сопоставлении с воззрениями Эмпедокла скорее следует признать в качестве источника для них древнегреческую философию. Но, кроме того, мы можем подтвердить, исходя из сопоставления с учением Эмпедокла, тот факт, что онтологический и этический дуализм в иранской традиции имеет оригинальное автохтонное происхождение, космологический дуализм формировался не без влияния античной философии. Признать философскую систему Эмпедокла в полной мере дуалистической не представляется возможным.

Заметим, наконец, что позднеантичные авторы все-таки находили моменты в учении Эмпедокла, на основании которых отнесли его к знатокам иранской магии. Нам представляется, что речь шла не о его философских воззрениях (как, мы думаем, нам удалось это показать), а о его роли как сотера, очистителя и провидца и, тем самым, знатока оригинальных практик иранских магов. Провидцы, отправлявшие очистительные практики, имели прямое отношение к врачеванию, как правило, совмещая или не разделяя эти «специальности», исцеляя одновременно и тело, и болезни духа. Вероятно, именно эта сторона деятельности Эмпедокла породила подобные суждения.

Итак, мы обнаружили достаточное количество схождений между иранской традицией и учением Эмпедокла. Несмотря на это, те принципиальные схемы дуализма, которые характеризуют иранскую онтологию, фундаментально расходятся и по содержанию, и по конечным выводам с дуалистическими взглядами Эмпедокла, которые в его учении представлены только в качестве тенденции. Таким образом, нам удалось подтвердить скорее зависимость учения Эмпедокла от своих греческих предшественников, чем от каких-либо внешних влияний.

## ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И БИБЛИОГРАФИЯ

- Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., Журнал «Нева» — РХГИ, 1997.
- Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе: «Адиб», 1990.
- Андреев Ю.В. Архаическая Греция // История Европы. Т.1. Древняя Европа. М.: «Наука», 1988. С. 217–253.
- Античные гимны / Составление и общая редакция А.А. Тахо-Годи. М.: Издательство Московского университета, 1988.
- Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. СПб., 2003.
- Ассман Ян. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: «Присцельс», 1999.
- Бадж Э. А. У. Египетская религия; Египетская магия: [Пер. с англ.]. М.: «Новый акрополь», 1996.
- Богомолов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982.
- Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // Вестник древней истории, 1998. № 2. С. 3–17.
- Блаватская Т.В. Греция в период формирования раннеклассового общества (XXX–XII вв. до н.э.) // История Европы. Т.1. Древняя Европа. М.: «Наука», 1988. С. 138–173.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. 3-е издание, полностью переработанное. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.
- Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М.: Вост. лит., 2002.
- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983.
- Борухович В.Г. Архаический Милет (проблема социально-политической истории) // Проблемы политической истории античного общества. Межвузовский сборник. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985. С. 9–18.

- Брагинский И.С.* Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., Журнал «Нева» — РХГИ, 1997. С. 22–66.
- Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилонии и Греции. [Пифагорейское учение о гармонии]. Пер. с голл. Н.Н. Веселовского. М.: «Физматгиз», 1959 г.
- Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука—II. Рождение астрономии. Пер. с англ. Г.Е. Куртина, под ред. А.А. Гурштейна. М.: «Наука», 1991.
- Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Препринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
- Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. Пер. с нем. Иванова С.В. СПб.: Евразия, 2001.
- Геродот.* История: в 9-ти книгах. Пер. Г.А. Стратановского. М.: «Ладомир», ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999.
- Геспод.* Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо; Комментар. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М.: «Лабиринт», 2001.
- Гомперц Т.* Греческие мыслители Мн.: Харвест, 1999.
- Горан В.П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: «Наука», Сибирское отделение, 1990.
- Грантовский Э.А.* Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: «Наука», 1970.
- Гринцер П.А.* Тайный язык «Ригведы». М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998.
- Дандамаев М.А.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). М.: «Наука», Изд-во вост. лит., 1963.
- Дандамаев М.А.* Политическая история Ахеменидской державы. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит., 1985.
- Дандамаев М.А., Лукин В.Г.* Культура и экономика Древнего Ирана. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит., 1980.
- Дандамаева М.М.* Когда халдеи стали прорицателями? // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 56–60.
- Диллон Дж.* Средние платоники. Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб., 2002.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. и автор вступ. статьи А.Ф. Лосев; Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1998.
- Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., Изд-во Моск. ун-та, 1980.

- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. Пер., комм. и указатель С.В. Пахомова. СПб., 2000.
- Дудко Д.М.* Белый остров Ахилла и индоиранская мифология // Восток—Orient. 1993. № 1. С. 15–20.
- Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит., 1990.
- Дьяконов И.М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.—Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. Пер. с фр. Т.В. Цивьян. М.: «Наука», 1986.
- Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова; отв. редактор П.А. Гринцер. 2-е изд., испр. М.: «Наука», 1999. С. 452–487.
- Желтова Е.В.* Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе. СПб., 1995.
- Жмуль Л.* Пифагор в ранней традиции // Вестник древней истории. 1985. № 2. С. 121–142.
- Жмуль Л.* Пифагор и его школа (ок. 530 – ок. 430 гг. до н.э.) / АН СССР. Л.: «Наука», Ленингр. отд-е, 1990.
- Жмуль Л.Я.* Все есть число? К интерпретации «основной доктрины» пифагорейства // Mathesis. Из истории античной науки и философии / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М.: «Наука», 1991. С. 55–74.
- Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л.: ЛГУ им. А.А. Жданова, 1985.
- Зайцев А.И.* Прандоевропейские истоки древнегреческого эпоса // Проблемы античного источниковедения. Сб. науч. тр. М.—Л.: Институт истории СССР АН СССР, 1986. С. 96–107.
- Зайцев А.И.* Философская поэма греческого Запада // Древний Восток и античная цивилизация. — Л.: «Государственный Эрмитаж», 1982. С. 48–54.
- Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: «Наука», 1964.
- Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахшн) и другие тексты. / Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
- Иванов Вяч. Вс.* Античное переосмысление древневосточных мифов // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 21–25.
- Иванов Вяч. Вс.* Дионис и праднионство. СПб.: «Алетейя», 1994.
- Иванов Вяч. Вс.* До — во время — после? // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии.

Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Н. Толстой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. / Введение, транскрипция текстов, пер., комм., глоссарий и указатели О.М. Чунаковой. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит., 1991.

Ильин Г.Ф., Дьяконов И.М. Индия, Средняя Азия и Иран в первой половине I тысячелетия до н.э. // История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. 2-е изд., испр. Кн. 1. Ранняя древность / Отв. ред. И.М. Дьяконов. М.: Гл. ред. вост. лит. издательства «Наука», 1983.

Иеттмар К. Религии Гиндукуша. / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: «Наука», 1986.

Кессиди Ф.Х. Гераклит. М.: Мысль, 1982.

Кессиди Ф.Х. Кондзелка В.В. Гераклит и Древний Восток (критические заметки) // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1981. № 5. М.: «Высшая школа», 1981. С. 94–100.

Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: «Мысль», 1972.

Клейн Л.С. Древнейшие песни «Илиады» // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 15–32.

Конкин М.И. Проблема формирования и развития философских категорий. М., Высшая школа, 1980.

Кошеленко Г.А., Сариниди В.И. (Рец. на книгу) D.K. Βελισσαρόπουλος. Ἑλληνες καὶ Ἰουδοί. Η συνάντησή δύο κόσμων. Т. 1, 2. Ἀθήνα, Ἐστίας. 1990 // Вестник древней истории. 1992. № 2. С. 201–205.

Кулаковский Ю.А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире: Избранные работы / Вступ. статья, подготовка текста и комментарии А.А. Пучкова. СПб.: Алетейя, 2002.

Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н.э.). СПб.: Гуманитарная академия, 2001.

Кюмон Ф. Мистерии Митры. Пер. с фр. С.О. Цветковой. СПб.: Евразия, 2000.

Лебедев А.В. АРХН и ТО ПЕРИЕХОН у досократиков // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1978. С. 33–35.

Лебедев А.В. ТО АПЕИРОН: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 39–53.

Лебедев А.В. ТО АПЕИРОН: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. № 2. С. 43–58.

Лебедев А.В. Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник. М.: «Наука», 1987. С. 29–46.

Лебедев А.В. Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции. 1979. М., 1980. С. 104–113.

Лебедев А.В. Демург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского) // Текст: Семантика и структура. М.: «Наука», 1983. С. 51–66.

Лебедев А.В. ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (О денотате термина ψυχή в космологических фрагментах Гераклита 66–67 Мсh // Структура текста. М., 1980. С. 118–147.

Лебедев Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.

Лебедев Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М.: «Наука», 1991. С. 12–49.

Лебедев Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // Народы Азии и Африки. 1978. № 2. С. 189–207.

Лосев А.Ф. Теогония и космогония // Мифология греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи; отв. ред. И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1996. С. 681–909.

Лукин В. Г. Накш-и Раджаб, Иран (раннесасанидские рельефы и надписи) // Культура Востока: Древность и раннее Средневековье: Сборник статей. Л., 1978.

Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. ст. проф. М.А. Дынник. М.: «Госполитиздат», 1955.

Матве М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.

Мейтарчиян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М., СПб., Институт востоковедения РАН: Летний сад, 2001.

Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., «Прогресс-Традиция», 1999.

Павсаний. Описание Эллады: В 2 т. / Пер. и вступ. ст. С.П. Кондратьева. Т. 1. [Репринт. воспроизведение текста изд. 1938 г.] 364 с.; Т. 2. [Репринт. воспроизведение текста изд. 1940 г.] 591 с. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994.

Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

Плутарх. Об Изиде и Осирисе / Плутарх. Морали. Plutarchi chaeronensis. Scripta Moralia. Пер. под ред. Л.А. Фрейберг, М.Л. Гас-

парова // Вестник древней истории. 1977. № 3. С. 229–268; Вестник древней истории. 1977. № 4. С. 230–249.

*Полякова Г.Ф.* Некоторые черты социально-экономического устройства греческих обществ II тыс. до н.э. // Античная Греция. Проблемы развития полиса. Том 1. Становление и развитие полиса. М., «Наука», 1983. С. 37–89.

*Приходько Е.В.* Двойное сокровище. Искусство прорицания в Древней Греции: мантика в терминах. М.: «Прогресс-Традиция», 1999.

*Пьянков И.В.* Зороастр в истории Средней Азии: Проблема места и времени (Опыт исторической реконструкции) // Вестник древней истории. 1996. № 3. С. 7–22.

*Пьянков И.В.* Тоголок–21 и пути его исторической интерпретации // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 179–181.

*Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М.: Журнал «Нева» — «Летний Сад», 1998.

*Рижский М.И.* Библейские пророчества и библейские пророчества. М.: «Политиздат», 1987.

*Рожанский И.Д.* Место Анаксимена в становлении греческого научного мышления // *Balkanica. Лингвистические исследования.* М.: «Наука», 1979. С. 177–189.

*Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: «Наука», 1979.

*Русева А.С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 87–104.

*Сарианиди А.В.* Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 152–170.

*Семушкин А.В.* Эмпедокл. М., 1985.

Сидорова Н.А. Греческое искусство // Античная Греция. Проблемы развития полиса. Т. 2. М., 1983. С. 280–357.

*Смагина Е.Б.* Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 40–57.

*Согомонов А.Ю.* Восточные истоки раннегреческой культуры по исследованиям Вальтера Буркерта // Вестник древней истории. 1989. № 4. С. 146–155.

*Софокл.* Драмы / Пер. Ф.Ф.Зелинского; изд. подготовили М.Л. Гаспаров и В.Н. Ярхо. М.: «Наука», 1990.

Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.

*Степанова А.С.* Философия Древней Стои. СПб., 1995.

*Страбон.* География: В 17 кн. / Пер., ст. и коммент. Г.А. Стратановского; под общ. ред. С.Л. Утченко; ред. пер. О.О. Крюгер. Репринт. воспроизведение текста изд. 1964 г. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994.

*Тюменев А.И.* Восток и Микены // Вопросы истории. 1959. № 12. С. 58–74.

*Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982.

Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А.В. Лебедева; ред. И.Д. Рожанский. М.: «Наука», 1989.

*Фрай Р.* Наследие Ирана / Пер. с англ. Под ред. и с предисл. М.А. Дандамаева. М.: «Наука», 1972.

*Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т.Н. Толстой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

*Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд., исправл. и дополн. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.

*Фролов Э.Д.* Скифы в Афинах // Вестник древней истории. 1998. 1 (224). С. 135–152.

*Фролов Э.Д.* Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. 2-е изд., испр. и доп. Ленинград: Издательство ленингр. ун-та, 1991.

*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. Пер. с 1-го нем. изд. СПб., 1886.

*Цымбурский В.Л.* Греки в походах «народов моря»? (Египетские маргиналии к теме троянской войны) // Восток. 1994. № 1. С. 39–58.

*Чанышев А.Н.* Итальянская философия. М., Издательство Московского университета, 1975.

*Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. М., Изд-во Московского университета, 1970.

Языки мира: Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. М., «Индрик», 1997.

Языки мира: Иранские языки. III. Восточноиранские языки. М., «Индрик», 2000.

*Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит. 1990.

*Afnan Ruhi Muhsen.* Zoroaster's Influence on Greek Thought. New York: «Philosophical Library», 1965.

A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe, D.D. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.

*Asmis E.* What is Anaximander's *Apeiron*? // Journal of the history of philosophy. Berkeley. 1981. Vol. 19. № 3. P. 279–297.

*Assmann J., Burkert W., Stolz F.* Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Freiburg, Schweiz: «Universitätsverlag»; Göttingen: «Vandenhoeck & Ruprecht», 1982.

*Avesta:* Yasna. Sacred Liturgy and Gathas / Hymns of Zarathushtra Tr. L. H. Mills // Sacred Books of the East, American Edition, 1898.

*Bach M.* Die sassanidischen Staatsinschriften // Acta Iranica — 18. Tehran and Liège, 1978.

*Bianchi U.* Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico. 2a ed. riveduta. Roma: «Edizioni dell'Ateneo», 1983. Bidez J., Cumon Fr. Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition greque. New York: «Arno Press», 1975. [Paris: Belles Letters, 1973, c. 1938. 2 v.].

*Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1998.

*Bollack J.* Empedocle. T. 1–4. P., 1965–1969.

*Boyce M., Grenet F.* Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule (Handbuch der Orientalistik. 1. Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, Band 8. Religion, 1/2/2/3). / With a Contribution by Roger Beck // Boyce, M. History of Zoroastrianism. Vol 3. Leiden: E. J. Brill, Brill Academic Publishers, 1991.

*Burkert W.* Ancient Mystery Cults. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England, 1987.

*Burkert W.* Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans // Jewish and Christian self-definition. Vol.3. Self-definition in the Greco-Roman world. / Ed. B.F. Meyer and E.P. Sanders. London: SCM Press, Ltd., 1982. P. 1–22, 183–189 (notes).

*Burkert W.* Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur / Vorgetragen am. 8. Mai 1982 [von] W. Burkert. Heidelberg: «Winter», 1982.

*Burkert W.* Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferritus und Mythen. Berlin, New York: De Gruyter, 1972.

*Burkert W.* Iranisches bei Anaximandros // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. V. 106. D. 7–134.

*Burkert W.* Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts // The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June, 1981. Stockholm, 1983. P. 115–119.

*Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: «Harvard University Press», 1972.

*Burkert W.* Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels //

Interpretation of Greek Mythology / Ed. Jan Bremmer. Croom Helm. London & Sydney. P. 10–40.

*Burkert W.* The Orientalizing revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge, Massachusetts, London, England: «Harvard University Press», 1997.

*Burn A.R.* Persia and the Greeks: the Defence of the West, C. 546–478 B.C. N.Y., 1962.

*Burnet J.* Early Greek Philosophy. L., 1930.

*Bury J. B.* The Ancient Greek Historians. New York, 1958.

*Buxton R.* Studies in the Development of Greek Thought. Oxford, 1998.

*Charlesworth J.H.* Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in early Jewish Theology // Hellenica and Judaica. Leuven-Paris: «Editions Peeters», 1986. D. 219–243.

*Cherniss H.* Aristotle's criticism of presocratic philosophy. NY, 1971.

*Cherniss H.* The presocratics, V. 1. 1972.

*Chroust A.-H.* The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General // New scholasticism. Wash., 1980. Vol.54. № 3. P. 342–357.

*Conty R.* Cosmogonie orientale e filosofia presocratica. Roma, 1967.

*Cornford F. M.* From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation. New York, 1957.

*Cumont F.* Mithra et l'orphisme // Revue de l'histoire des religions. 1934. T. 109. № 1. P. 63–72.

*Cumont F.* The Dura Mithraeum // Mithraic Studies. I / John R. Hinnels (ed.). Manchester, 1975. P. 151–214.

Dictionary of most common Avesta words. Ed. Joseph H. Peterson. 1995.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zurich, Berlin: «Weidmannsche verlagshandlung», 1964.

*Duchesne-Guillemin J.* L'Iran antique et Zoroastre. Histoire des Religions, vol. 2 (Paris, 1970).

*Duchesne-Guillemin J.* Notes on zervanism in the light of Zaener's «Zurvan», with additional references // Journal of Near Eastern Studies. 1956. v. 15. № 2. P. 108–112.

*Duchesne-Guillemin J.* The Western Response to Zoroaster. Westport, Conn., «Greenwood Press», 1973, [1958]. [Oxford, Clarendon Press, 1958].

*Eisler R.* Weltenmantel und Himmelszelt. Religions-geschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. 2 vols. Munich, C. H. Beck, 1910.

*Engmann J.* Cosmic Justice in Anaximander // Phronesis. 1991. V. XXXVI/1 (Accepted October 1990). P. 1–24.

*Freudenthal G.* Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma,

Form and Soul. Oxford, 1995.

*Freudenthal G.* The Theory of the Opposites and an Ordered Universe: Physics and Metaphysics in Anaximander // *Phronesis*. 1986. Vol. XXXI/3. P. 197–218.

*Gignoux Ph.* Zoroastrisme et mazdéisme. Les dossiers d'archéologie. Mai, № 243, 1999.

*Gladisch August.* Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander nach den Urkunden dargelegt. Breslau: F. Hirt, 1852.

*Gladisch August.* Herakleitas und Zoroaster. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1859.

*Gnoli, G.* Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and related Problems. Naples, 1980.

*Guthrie W. K. C.* The Greek Philosophers from Thales to Aristotle. London, 1950.

*Harle V.* Ideas of Social Order in the Ancient World. London, 1998.

*Hartman S.S.* Datierung der jungavestischen Apokaliptik // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 61–77.

*Hartman S.* Der grosse Zarathustra. // *Orientalia Suecana*. 1965–66. V. 14–15.

*Henning, W.B.,* ed. Minor Inscriptions of Kartir (Corpus Inscriptionum Iranicarum, 3). London, 1963.

*Herzfeld E.* Zoroaster and His World, 2 vols. 1947; reprint New York, 1973.

*Hultgård Andres.* Forms and Origin of Iranian Apocalypticism // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 387–411.

*Irani D.* Kaikhosrov. The Philosophy of the Ancient Iranian Tradition // *Journal of the K.R.Cama Oriental Inst.* 1986. № 2. P. 23–48.

*Irwin T. H.* Classical Thought. Oxford, 1989.

*Irwin T.H.* Aristotle's First Principles. Oxford, 1988.

*Jaeger W.* The Theology of the Early Greek philosophers. The Gifford Lectures. Oxford, 1936.

*Kahn Ch. H.* Anaximander and the origins of Greek Cosmology. NY, 1960.

*Kent R.G.* Old Persian. New Heaven, 1953.

*Kirk G.S.* Heraclitus of Ephesus. Cosmic fragments. Camb., 1954.

*Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers, 2-nd. ed. Camb., 1983.

*Liddell H.G.* and Scott R. Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Clarendon Press. Oxford, 1996.

*Lommel H.* Die Religion Zarathustras: Nach d. Awesta dargestellt. .

Hildesheim, New York: «Olms», 1971. [Tübingen, 1930].

*Mansfeld J.* Die Vorsokratiker. Bd. I–II, Stuttgart, 1986.

*Marcovich M.* Heraclitus. Greek text with a short commentary. Venezuela, 1967.

*Mardanfarrokh-i Ohrmazddad.* The Shkand-gumanig Vizar (Doubt-despelling exposition). // *Sacred Books of the East*. Dinai Mainog-i khirad, Sikand-Gumanik Vigar, Sad Dar. g 1884. vol. 24 (Pahlavi texts, (part 3) trans. by E W West. 1885).

*Mehta P.D.* The Zarathushtra: the transcendental vision. Longmead, Shaftsbury, Dorset, 1985.

*Merkelbach R.* Mithras. Hain: Königstein. West Germany, 1984.

*Meyer Ed.* Geschichte des Altertums. Statutgart Berlin: «J.G. Gotta'sche buchhandlung nachfolger», 1907. 1 v.

*Miller Ed.L.* The Logos of Heraclitus: Updating the report // *Harvard Theological Review*. 1981. V. 72. № 2. P. 161–176.

*Molé M.* La légende de Zoroastre selon les texts Pehlevis. P., 1967.

*Nasr S.H., Aminrazavi M.* An Anthology of Philosophy in Persia. V. I. New York, Oxford: Oxford university press, 1999.

*Nyberg H.S.* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens // *Journal Asiatique*. Avril-juin, 1929. P. 193–310.

*Nyberg H.S.* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéens–II // *Journal Asiatique*. Octobre-décembre, 1931. c. 193–244.

*O'Brien D.* Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos (Aetius ii 4.8) // *Phronesis*. V. 45. 2000. № 1.

*Olsson Tord.* The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmāg // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 20–49.

Oxford Studies in Ancient Philosophy. Ed. C. C. W. Taylor. Vol. XV. Oxford, 1997.

*Peters F.E.* Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon. New York, London, 1967.

*Reizenstein R., Schaefer H.H.* Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland // *Studien der Bibliothec Warburg*. VII. Lpz.–B., 1926.

*Ringgren H.* Fatalism in Persian Epics. Uppsala: «Lundequistika bokhandel», 1952.

*Robinson J. M.* An Introduction to Early Greek Philosophy. Boston, 1968. *S.H. Nasr, M. Aminrazav.* An Anthology of Philosophy in Persia. V. I. New York, Oxford: Oxford university press, 1999.

*Sinclair T. A.* A History of Greek Political Thought. London, 1952.

*Tejera V.* Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy. London, 1997. The Shkand-gumanig Vizar (Doubt-despelling exposition) // *Sacred Books*



of the East. Dinai Mainög-i khirad, Sikand-Gümanik Vigar, Sad Dar. g 1884. vol. 24 (Pahlavi texts, (part 3) trans. by E W West. 1885).

The Worlds of the Early Greek Philosophers. Ed. J.B. Wilbur, H.J. Allen. New York, 1979.

Topics in Stoic Philosophy. Ed. K.Ierodiakonou. Oxford, 1999.

Ulema-i Islam // Dhabhar B. N. Persian Rivayats, Bombay, 1932.

Vlastos G. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // Classical Philology. — 1947. № 47. Д. 156–178.

Warbeke J.M. The Searching Mind of Greece. New York, 1930.

Waterfield R. The first Philosophers. The Presocratics and Sophists. Oxford, 2000.

West M.L. Darius' ascent to paradise // Indo-Iranian Journal. V. 45, 2002. P. 51–57.

West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: «At the Clarendon Press», 1971.

West M.L. The Orphic Poems. Oxford: «Clarendon press», 1983.

Widengren G. Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1989. P. 77–163.

Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London: «Weidentel and Nicolson», 1961.

Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

## Содержание

ВВЕДЕНИЕ .....	5
ГЛАВА I. ИРАНСКАЯ МИФО-РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ .....	23
§ 1. Некоторые направления иранской мифо-религиозной традиции	23
§ 2. Реконструкция иранских доисламских онтологических представлений .....	43
ГЛАВА II. ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ГРЕЧЕСКОЙ ПЕРЕФИЛОСОФИИ .....	66
§ 1. Греческая традиция о курах и корибантах и иранские параллели .....	66
§ 2. Иранские параллели в орфизме, греческих теогониях. Эпименид, «Теогония Иеронима и Гелланика», «Рапсодическая теогония» .....	74
ГЛАВА III. ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ С ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА .....	95
§ 1. Античная традиция о контактах ранних греческих философов с иранским миром. ....	95
§ 2. Первый этап формирования онтологических и космологических воззрений раннегреческой философии. Милетская философия .....	109
ГЛАВА IV. ГЕРАКЛИТ И ИРАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ .....	133
§ 1. Концепция «мудрого существа» и ее сопоставление с иранской традицией. ....	133
§ 2. Время, судьба и душа в учении Гераклита в сопоставлении с иранской традицией .....	160
§ 3. Учение Гераклита о противоположностях .....	175
ГЛАВА V. ФИЛОСОФЫ ИТАЛИЙСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ И ИРАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ .....	185
§ 1. Начало италийской философии. Онтологические взгляды Парменида и их сопоставление с иранской традицией .....	185
§ 2. Онтологические взгляды Эмпедокла и их сопоставление с иранской традицией .....	199
ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И БИБЛИОГРАФИЯ .....	211